

مجلة إسلامية جامعة تصدرها رابطة علماء المغرب

العدد 22 ـ جمادى الأولى 1425 / يونيو 2004

- المذاهب الفقهية واختلاف الفقهاء
- الاجتهاد الفقهي المعاصر بين جدلية المرجع و الواقع
- علاقة المريد بالشيخ الصوفي
- وحدة النسق في السورة القرآنية وأثر ملاحظتها في التفسير

مجلة نصف سنوية / تعنى بالأبحاث والدراسات الإسلامية



الإحياء

مجلة إسلامية جامعة
تصدرها رابطة علماء المغرب

العدد: الثاني والعشرون. جمادى الأولى 1425هـ/يونيو 2004م

مـن

السلسلة الجديدة

الرقم المتسلسل: 34



فاتحة العدد

بمزيد من الحمد والشكر للباري جل علاه على توفيقه وعونه، يسرنا أن نقدم للقراء الكرام العدد 22 من السلسلة الجديدة وهو حسب العدد المتسلسل 34 من مجلة الإحياء الذي ساهمت نخبة من خيرة العلماء في إخراجه، بفضل ما بذلوه من جهد واجتهاد ابتغاء مرضاة الله وخدمة للشريعة، وحبهم للعلم والعمل به، ونشره بين خاصة المسلمين وعامتهم علما منهم بأنهم مثابون على ذلك في حياتهم وبعد مماتهم كما جاء في الأثر.

وقد ظهر هذا العدد إلى الوجود والعالم الإسلامي في حالة لا يحسد عليها بعد أن أضحى الإسلام مستهدفا من طرف خصومه ومن بعض المنتسبين إليه، نتيجة الفهم الخاطئ لتعاليمه السمحة التي تدعو إلى الإخاء والتسامح ورفع الحرج، والحرية، وعدم التطرف والمغالاة، وهي تعاليم ورد النص عليها في الكتاب والسنة، وسار عليها رسولنا الكريم والصحابة والتابعون ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، ومن هذه التعاليم حرية التدين – لا إكراه في الدين – كما جاء في الأثر لكون الدين عند الله يسر، ولن يشاد أحدكم الدين إلا غلبه، إذ لا رهبانية في الإسلام...

وقد ساهم في الوصول إلى هذه الوضعية عدم فهم مرامي هذه التعاليم، وتأويلها تأويلا خاطئا من طرف بعض الذين تصدوا للفتوى وهم غير مؤهلين لذلك، وتبعا لذلك أباحوا لأنفسهم تكفير غيرهم من الذين يخالفونهم في الرأي، وهو سلوك أشبه ما يكون بسلوك الخوارج، وبذلك ضلوا وأضلوا عن

التعاليم الصحيحة لديننا الحنيف وعن محجته البيضاء التي ليلها كنهارها لا يزيغ عنها إلا هالك.

فديننا دين الرحمة واليسر وعدم العسر "يسروا ولا تعسروا وبشروا ولا تنفروا" وصدق الله العظيم إذ يقول ذي حق من أرسله لنا هاديا ومبشرا ونذيرا وداعيا إلى الله بإذنه وسراجا منيرا. ﴿وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين﴾.

فعلى علمائنا أن يبينوا لجمهور المسلمين التعاليم الصحيحة لديننا الحنيف والمحجة البيضاء التي لا يزيغ عنها إلا هالك..

وقد نهى النبي. صلى الله عليه وسلم. عن الخروج على الجماعة لأن ذلك يؤدي إلى الفتنة – وقانا الله شرها – وقد أمرنا بالطاعة لله ولرسوله ولأولي الأمر، بمقتضى قوله عز وجل، ﴿يأيها الذين ءامنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم﴾.

هذا ومن طالع حظنا نحن في هذا البلد السعيد أننا مازلنا متمسكين بإمارة المومنين التي يوجد على رأسها أمير المومنين محمد السادس أدام الله عزه ونصره، فهو حامي حمى الملة والدين، وضامن وحدتنا واستقرار بلدنا، وهو يتمتع بحكمة بالغة وآراء سديدة، ويقود بلده بحنكة وتبصر نحو الرقي والازدهار.

حفظ الله أمير المومنين وأسبغ نعمه ظاهرة وباطنة، وأمد في عمره، ومتعه بموفور الصحة ودوام العافية، وأقر عينه بسمو ولي عهده المحبوب مولاي الحسن وصنوه السعيد مولاي رشيد، وبسائر أفراد أسرته الشريفة وأبقاه ذخرا وملاذا لشعبه الوفي، إنه سميع مجيب، وهو نعم المولى ونعم النصير.

بقلم الشيخ ماء العينين لارباس

الصدق في العقيدة والعمل
مفهومه، مظاهره، فضائله

ذ. رضوان ابن شقرون

نتناول بعون الله ﴿ هذا الموضوع العناصر التالية، مدخل نبين فيه مفاهيم الصدق، والحق، والتحري، والكذب وصوره وعواقبه، ثم نتناول مكونات الصدق وغاياته، ثم مظاهره، وعلاماته ودرجاته، وأنواعه، وفضائله، وآثاره، وسبل اكتسابه، ثم نذكر بعض الصور العملية من انضباط السلف الصالح بشيمة الصدق وما كان لذلك من أثر إيماني وعملي.

مدخل

خلق اللّه الإنسان ﴿ الكون وسخره لتعميره ووجهه إلى خيره وسعادته، وهداه إلى تهييء الظروف المناسبة لكي يؤدي كل كائن ما هو ميسر له، وقدر له أن يكون سيد الكائنات وأن يباشر مهامه ﴿ الكون بأمانة ومسؤولية، وأن ينشر ﴿ الكون الأمن والأمان والخير والفضيلة، غير أن هذه المهام الجسام لا تتأتى للإنسان إلا بأن يضبط نفسه على الحق والعدل، ويحملها على الخير والبر، وأن يتحلى بالشعور بالمسؤولية وحسن القيام بها، وأن ينهج الصدق والحق ﴿ أدائها. فالإنسان ﴿ هذا الكون ذو رسالة بقدر ما هو حامل أمانة وطالب مصلحة:

فرسالته تعمير الكون.

وأمانته الإصلاح والترشيد

ومصلحته في ضبط نفسه وتقويم سلوكه

ثم هو مؤتمن على حياته وحياة الكائنات من حوله، تربية وتسييرا، وصونا وحفظا، وتوجيها وترشيدا، وقد تنبت في أرض الواقع نبتات نشاز، أو تنشأ في صفوف المربين والمصلحين عقول خربة مخربة، أو نفوس ضعيفة منحرفة، تزرع في طريق الخير والدعوة إليه الأشواك، أو تتربص بالدعاة والمصلحين الدوائر وتنصب لهم الشراك، أو تقف في وجه الخير بعناد واستكبار بمناهج ماكرة بالإنسان صارفة له عن رشد المسار.

فكم نشأت المعارضة العنيفة للأنبياء والمرسلين، وكم وقف الطغيان والاستكبار في وجه الدعاة والمصلحين، وكم أوذي العلماء والناصحون من قبل المتجبرين والمفسدين، وكم عشش النفاق بخداعه ومراءاته في صفوف المؤمنين وبين أحضان الاستقامة واليقين، وكان على عشاق الحق ورواد الأمن وحاملي المسؤولية بجدارة وأحقية أن يأووا إلى ركن شديد من المبادئ السماوية الهادية، أو يلوذوا بقوة إيمانية راسخة ومنهج رباني محصن ومبادئ وأخلاقيات مرشدة للسلوك الإنساني، هادية للإنسان إلى سعادته وحسن أدائه لرسالته.

ومن الأسس والمبادئ التي تقوم عليها حياة الإنسان في علاقاته كلها مبدأ اجتناب الكذب وزلاته، والزور ومظاهره، والفجور وأباطيله، والشر وأحابيله، والتزام البر في أداء الرسالة بمختلف أبعادها، والإخلاص في الأعمال بجميع أشكالها، وانتهاج مناهج الصدق بمختلف أنواعها ودرجاتها.

فما مفهوم الصدق في قاموس الحياة والعمل والدعوة؟

وما مظاهره؟

وما فضائله وعواقبه؟

وما أنواعه ودرجاته؟

وكيف يربى المرء على الصدق حتى يواجه المواقف الباطلة والدعوات المغرضة؟

مفهوم الصدق

الصدق مطابقة الحال للواقع، خبرا كان أو عقدا أو عملا؛ وهو بهذا المعنى يوافق الحقيقة ويقابل الكذب.

فإذا تعلق الأمر بالخبر فإنه لا يكون صدقا إلا إذا كان وجوده بتمام حقيقته الخارجية في ذهن المتلقي المخاطب به، لأن الحقائق كلها لها وجودان: وجود خارجي، ووجود ذهني؛ فإذا تلقى الإنسان خبرا صادقا حصلت له حقيقة المخبر به بكماله وتمامه في ذهنه مطابقة للحقيقة القائمة خارج ذهنه، وإذا كان الخبر كاذبا اختلف مدلوله عن الواقع القائم خارج الذهن.

وإذا تعلق الأمر بالعقد فإن صدق الاعتقاد ينتج عن الإيمان والثقة والطمأنينة، وإذا صدق الاعتقاد صح، وإذا صح أدى إلى المنهج السليم، وإذا كان المنهج سليما كانت النتائج محمودة، وإذا تعلق الأمر بالعمل فإن الصدق فيه معناه الإخلاص، وإذا كان الإخلاص في العمل أثمر الحال وأينع ولدت ثماره وطابت، وانشرحت النفوس واطمأنت.

فيكون الصدق بجميع مشمولاته وفق ما تقدم هو حصول الشيء تاما كاملا قويا مجتمع الأجزاء، فإذا قيل: محبة صادقة، أو إرادة صادقة، أو عزيمة صادقة، أو عبادة صادقة، أو عمل صادق...فالمعنى حصول ذلك على صفة الكمال والتمام والرشد والصواب.

والصدق عند أهل الإشارة استواء الظاهر والباطن، أو السر والعلن، ولا تناقض بين المفهومين لو تؤملا، بل الملاحظ أن بينهما تناسبا جليا.

وهو عند أهل القرب والورع "المنزل الأعظم الذي منه تنشأ جميع منازل السالكين، والطريق الأقوم الذي من لم يسر عليه فهو من المنقطعين الهالكين، وبه تميز أهل النفاق من أهل الإيمان، وسكان الجنان من أهل النيران"[1]؛ وواضح أن هذا التعريف يتركز فيه النظر على الإخلاص.

وقد يتجه النظر إلى ناحية الحرص وعدم مراعاة المؤثرات الأخرى، فيصرف مفهوم

1. مدارج السالكين 279/2

الصدق إلى "القول بالحق في مواطن الهلكة"؛ أو "النطق بكلمة الحق عند من تخافه وترجوه"؛ أو "أن تصدق في مواطن لا ينجيك منه إلا الكذب"[1].

أو يتجه إلى الحرص على الالتزام بالقواعد والضوابط الشرعية، فيكون مفهوم الصدق، حينئذ، هو "موافقة العمل لمقتضى أوامر الشرع"[2]؛ أو "الثبات على دين الله وشرعه، وتنفيذ أوامره، وطاعة رسوله؟[3] وهذا النظر أقرب إلى ما يحتاج إليه في مجال الدعوة والتربية، وإليه يدعو الحديث الصحيح؛ "عليكم بالصدق فإن الصدق يهدي إلى البر وإن البر يهدي إلى الجنة وما زال الرجل يصدق ويتحرى الصدق حتى يكتب عند الله صديقا؛ وإياكم والكذب، فإن الكذب يهدي إلى الفجور، وإن الفجور يهدي إلى النار، وما زال العبد يكذب ويتحرى الكذب حتى يكتب عند الله كذابا"[4].

ومن المفيد في مجال تحديد مفهوم الصدق أن يوقف على بعض المفاهيم المتلازمة، كالحق وتحريه، والكذب وصوره، لأن كل حديث عن الصدق يستلزم الحديث عن ذلك:

الحق: والحق اسم من أسماء الله الحسنى، والله سبحانه وتعالى وحده هون الحق الكامل والحقيقة المطلقة، وكل شيء ما عداه نسبي قابل للتردد بين الحق والباطل، وبين الصدق والكذب، "فذلكم الله ربكم الحق، فماذا بعد الحق إلا الضلال؟!

والصدق بمكوناته متصل بالحق سبحانه وتعالى لأنه عز وجل صدق غير كذب، وحق غير باطل، ودائم غير زائل، ونافع غير ضار، وليس للباطل ومتعلقاته إليه سبيل ولا مدخل.

ومن الحق الصادق؛ الإسلام، وبعثة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم إذ قد هيمن الحق بهما وانجلى، ولم يعد بعد مجيء الإسلام والبعثة المحمدية مجال لأي باطل: "وقل جاء الحق وزهق الباطل، إن الباطل كان زهوقا".

التحري: وهو طلب الأحرى من الأمور، أي أولاها وأحقها، وتحري الصدق والحق

1. المصدر نفسه
2. نزهة المتقين 85/1
3. الزحيلي 11- 69
4. رواه البخاري ومسلم، عن ابن مسعود رضي الله عنه

والحقيقة واجب إثباتا للثوابت والعدل، واجتنابا للباطل والظلم، ﴿**يأيها الذين ءامنوا إن جاءكم فاسق بنبإ فتبينوا أن تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين**﴾.

الكذب وصوره وعواقبه؛ الكذب محرم أوصى الشرع الحكيم بتركه لأن تركه سبيل لترك جميع المعاصي؛ من خمر وزنى وسرقة وغيرها، وكم من جريمة أو بهتان أو ظلم سببه الكذب والزور، وهو رذيلة تشي بفساد في الذوق، وشر في السلوك، وإثم في العمل، وخيبة في التدبير، واضطراب في العلاقة، وتلك أمراض يصاب بها خلق الإنسان كما يصاب جسده بالأمراض العضوية، فلا يصح من أيها إلا بالعلاج الحكيم والصبر الطويل والتربية العميقة، وليس للكذابين عذر في الافتراء والخداع، ولا محل لهم بين المؤمنين، قال صلى الله عليه وسلم "يطبع المؤمن على الخلال كلها إلا الخيانة والكذب"[1]، وسئل رسول الله صلى الله عليه وسلم؛ أيكون المؤمن جبانا؟ فقال: نعم؛ قيل له: أيكون المؤمن بخيلا؟ قال: نعم، قيل له أيكون المؤمن كذابا؟ قال: لا[2].

ولا يرخص في الكذب إلا في ثلاث: في الحرب، وفي الإصلاح بين الناس، وفي ترضي الرجل إمرأته. قال؟: "كل الكذب يكتب على ابن آدم، إلا رجل يكذب في خديعة حرب، أو إصلاح بين اثنين، أو رجل يحدث إمرأته ليرضيها"[3]، وما عدا ذلك، فالكذب أفحش الفحشاء وأقبح المنكرات.

وأضر الكذب الكذب على دين الله، وعدم الصدق في التبليغ والرواية، فقد حذر الشرع من ذلك بشدة وصرامة وترهيب فقال -صلى الله عليه وسلم-: "ومن كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار"[4]، كما حذر من مزالق الكذب وبين سوء عاقبته، وقطع أعذار الشاردين عن الحق التائهين عن الصدق المستهينين بالحقيقة المتلاعبين بمشاعر الناس ومسالكهم وأن الفجور الذي يهدي إليه إدمان الكذب هو القنطرة المؤدية لضياع الإيمان وخسة النفس! "إنما يفتري الكذب الذين لا يؤمنون بآيات الله وأولئك هم الكاذبون"، وفي الحديث الصحيح: "

---

1. أخرجه الإمام أحمد
2. رواه الإمام مالك
3. رواه ابن أبي شيبة، عن أسماء بنت يزيد
4. رواه الإمام مسلم، عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه

لا يزال العبد يكذب ويتحرى الكذب فينكث في قلبه نكتة سوداء ، حتى يسود قلبه فيكتب عند اللّه من الكذابين"[1].

ومن صور الكذب المنكرة البشعة والمنفرة منه؛ إحداث البدع والمحدثات في الدين، فيعدها العوام من الدين وما هي منه، ويعتمدها الجهال عملا وليست من العمل في شيء! "كبرت خيانة أن تحدث أخاك حديثا هو لك مصدق وأنت له كاذب"[2].

ومنها المبالغة في مدح الناس بغير ما هو فيهم ولا بما يستحقون، ففي الأثر أن رجلا أثنى على رجل عند رسول اللّه ـ صلى اللّه عليه وسلم ـ فقال له: "ويحك! قطعت عنق صاحبك! — قالها ثلاثا — ثم قال: من كان مادحا أخاه لا محالة فليقل: أحسب فلانا — واللّه حسيبه ولا يزكى على اللّه أحد — أحسب فلانا كذا وكذا، إن كان يعلم ذلك منه"[3].

ومنها الكذب في المتاجرة، قال ـ صلى اللّه عليه وسلم ـ، "لا يحل لامرئ مسلم يبيع سلعة يعلم أن بها داء إلا أخبر به"[4] وقال أيضا: "البيعان بالخيار ما لم يتفرقا، فإن صدقا وبينا بورك لهما في بيعهما، وإن كذبا وكتما فعسى أن يربحا ربحا ما ويمحق بركة بيعهما، - وفي رواية، محقت بركة بيعهما — اليمين الفاجرة منفقة للسلعة، ممحقة للكسب"[5].

ومنها المزاح واللهو المبنيان على الاختلاق والافتراء، قال ـ صلى اللّه عليه وسلم ـ: "ويل للذي يحدث بالحديث ليضحك منه القوم فيكذب! ويل له! ويل له!"[6].

ومنها الترويح عن النفس الخارج عن حدود الصدق المحض؛ قال ـ صلى اللّه عليه وسلم ـ مرغبا في التزام الصدق حتى في المزاح: "أنا زعيم ببيت في وسط الجنة لمن ترك الكذب وإن كان مازحا"[7]، وقال ـ صلى اللّه عليه وسلم ـ: "لا يؤمن العبد الإيمان كله حتى يترك الكذب في

---

1. أخرجه الإمام مالك عن ابن مسعود
2. أخرجه الإمام أحمد عن النواس بن سمعان رضي اللّه عنه
3. أخرجه الإمام البخاري عن أبي بكرة
4. أخرجه الإمام البخاري
5. رواه البخاري ومسلم، عن حكيم بن حزام
6. رواه أبو داود والترميذي
7. رواه البيهقي

المزاح، والمراء وإن كان صادقا"[1]، فإن كان لابد في الكتابة والتلميح ملاذا من الزور والبهتان، وفي المعارضين مندوحة من الكذب"[2]، وفي الحلال عامة مندوحة عن الحرام وفي الحق غناء عن الباطل، ومنها الكذب في الرؤى، لأنها أكاذيب وادعاءات باطلة! وقد نهى عن ذلك رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ وحذر منه في الحديث الصحيح فقال ـ صلى الله عليه وسلم ـ: "من تحلم بحلم لم يره كلف أن يعقد بين شعيرتين يوم القيامة ولن يفعل"[3].

وأشنع الكذب وأنكره على الإطلاق شهادة الزور التي تقترن بالشرك والكبائر المهلكة، لأن بها تضيع الحقوق، ويظلم بها الناس وتنشأ بها الأحقاد والضغائن، وتترتب عليها العقوبات وغضب الخالق سبحانه! ومن شهادة الزور تزكية المرشحين عديمي الكفاءة والأمانة للمناصب والنيابات والمسؤوليات الخاصة والعامة، قال ـ صلى الله عليه وسلم ـ: "ألا أنبئكم بأكبر الكبائر؟ – ثلاثا – قلنا: بلى! قال: الإشراك بالله، وعقوق الوالدين، وقتل النفس.." وكان متكئا فجلس وقال: ألا وقول الزور، ألا وشهادة الزور! فما زال يكررها حتى قلنا: ليته سكت![4].

ولنتصور بعض مظاهر الكذب وآثارها السيئة على المستويات النفسية والاجتماعية والسياسية لنتصور صحافيا كذابا ينشر خبرا باطلا عبر قنوات الإعلام ومنابره، ما النتائج؟ بلبلة في الرأي العام، وتضليل للمتلقي الذي يؤمن بالإعلام على فكره وعلمه، ونشر الخبر المزور والنبأ الكاذب، وربما أفسد بين الأشخاص والدول والمؤسسات...ولنتصور حاكما يكذب على شعبه! وكذبة المنبر كما هو معروف بلقاء مشهورة، مفضوحة منتشرة! أو لنتصور سياسيا يعطي الرأي العام صورا مزيفة عن المسائل الكبرى والمناهج والمخططات والتوقعات! ولقد نبه الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ إلى شدة خطورة كذبة الحكام وولاة الأمور، وسوء عاقبتها عند الله أيضا حيث قرنها بأفظع الجرائم وأشنعها، فقال ـ صلى الله عليه وسلم ـ في الحديث الصحيح: "ثلاث لا يدخلون الجنة، الشيخ الزاني، والإمام الكذاب، والعائل المزهو"[5].

ولنتصور مغرضا يتعمد كيل التهم للكبراء من الناس، أو جاهلا أو متتلمذا يتطاول على

---

1. رواه الإمام أحمد
2. رواه البيهقي وابن عدي
3. رواه الإمام البخاري
4. رواه الإمام البخاري
5. أي: الفقير المتكبر؛ والحديث رواه الإمام مالك

العلماء بالطعن والتجريح، أو غافلا يفتري على العفيفات الطاهرات بالقذف بالباطل لتحقيق أهداف حزبية أو فرقية، أو لغايات سافلة ساقطة، أو أغراض طائشة أو نزوات باطلة، ولنقدر أن ذلك عن جهل، هل لهم في ذلك عذر؟ أو هل لهم في إحداث الآثار السلبية في المجتمع والناس من شفيع؟! قال عز وجل: ﴿ **إن الذين يرمون المحصنات الغافلات المومنات لعنوا في الدنيا والآخرة ولهم عذاب عظيم، يوم تشهد عليهم ألسنتهم وأيديهم وأرجلهم بما كانوا يعملون، يومئذ يوفيهم الله دينهم الحق، ويعلمون أن الله هو الحق المبين**﴾؛ وقال ـ صلى الله عليه وسلم ـ: "اجتنبوا السبع الموبقات" وذكر منها: "وقذف المحصنات المؤمنات الغافلات"[1].

المعادلة الباطلة المرفوضة إذن هي التالية:

جرائم الكذب والزور والبهتان- غضب الخالق + سوء العاقبة فرديا + البلبلة والمشاكل والمصائب اجتماعيا.

مكونات الصدق

يتكون الصدق من الأعمال الظاهرة والباطنة، قال تعالى منبها إلى المكونات الأساسية لحقيقة الصدق في العقيدة والعمل، وأنه يضم جملة الصفات السلوكية والأخلاق العملية: ﴿ **ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب، ولكن البر من ءامن بالله واليوم الآخر والملائكة والكتاب والنبيئين وءاتى المال على حبه ذوي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل والسائلين وفي الرقاب وأقام الصلاة وآتى الزكاة، والموفون بعهدهم إذا عاهدوا، والصابرين في البأساء والضراء وحين البأس أولئك الذين صدقوا، وأولئك هم المتقون**﴾.

استخلاصا من الآية ودلالاتها يمكن استخراج المكونات الخمسة التالية للصدق:

1. دخل الصدق
2. مخرج الصدق
3. لسان الصدق
4. قدم الصدق
5. مقعد الصدق

1. رواه البخاري ومسلم عن أبي هريرة رضي الله عنه

وحقيقة الصدق في هذه المكونات كليا هو الحق الثابت، المتصل بالله، الموصل إلى الله، وهو ما كان بالله ولله من الأقوال والأعمال، وجزاء ذلك في الدنيا سعادة وطمأنينة ومحبة، وفي الآخرة نجاة وفوز وفلاح.

فقد أمر الله سبحانه وتعالى رسوله محمدا ـ صلى الله عليه وسلم ـ أن يسأله أن يجعل مدخله ومخرجه على الصدق،﴿**وقل رب أدخلني مدخل صدق وأخرجني مخرج صدق واجعل لي من لدنك سلطانا نصيرا** ﴾.

وأخبر سبحانه عن خليله إبراهيم عليه السلام أنه سأله أن يهب له لسان صدق، ﴿ **واجعل لي لسان صدق في الآخرين**﴾؛ ولسان صدق هو الثناء الحسن عليه من سائر الأمم بالصدق؛ وأخبر سبحانه وتعالى أنه جعل لعباده الصالحين وأنبيائه المصطفين لسان صدق يضمن لهم الذكر الحسن لدى الآخرين؛ ﴿ **وجعلنا لهم لسان صدق عليا** ﴾.

وبشر الله عباده المؤمنين أن لهم عنده قدم صدق، ومقعد صدق ﴿ **وبشر الذين ءامنوا أن لهم قدم صدق عند ربهم**﴾؛ وقدم الصدق هو الجنة، أو محمد ـ صلى الله عليه وسلم ـ أو الأعمال الصالحة؛ وحقيقة القدم؛ ما قدموه، وما يقدموه عليه يوم القيامة، وهم قدموا الأعمال والإيمان، ويقدمون على الجنة، مظاهر الصدق وعلاماته.

من مظاهر الصدق التي تنجلي على الصادق وتتجلى في سلوكه: ظهور الطمأنينة في قلبه، والاحتماء من حصول الريبة والشك والتردد في خاطره، وقوة إيمانه وعزمه: "ولما رأى المؤمنون الأحزاب قالوا هذا ما وعدنا الله ورسوله وصدق الله ورسوله، وما زادهم إلا إيمانا وتسليما"؛ فالمؤمنون موقفهم نقيض موقف المنافقين: بما أنهم مصدقون واثقون بوعد الله ورسوله ـ صلى الله عليه وسلم ـ فإن المحنة والابتلاء والنظر إلى الأحزاب وقد أجمعت أمرها على حرب الإسلام وقتال المسلمين، لم تزدهم إلا إيمانا بالله وتسليما للقضاء؛ وهذا مثال واضح قوي تعطيه هذه الآية لصدق الإيمان وإخلاص العزم والنية.

ومن علاماته تعود البر والاعتصام به من الفجور؛ والتزام الحق والاحتراز به من الكذب؛ والتزام شرع الله والاحتياط من تحليل ما حرم الله أو تحريم ما أحل الله أو إسقاط ما أوجب الله أو كراهة ما أباح الله أو إباحة ما كره الله.

ومنه التحلي بحلية الصادقين المخلصين والزاهدين المتوكلين، وعدم التظاهر بها.

ومنها استواء السر والعلانية، فالصدق ظاهره كباطنه وعلانيته ترجمان سره؛ أما الكاذب فعلانيته على خلاف من سريرته، وأما المنافق فظاهره خير من باطنه.

والتوبة النصوح من أخص أحوال الصدق، حتى "يتهيأ له أن يموت ولا يستحيي من سره لو كشف"[1]، ولذلك تحدى الله عز وجل اليهود أن يتمنوا الموت ﴿ **فتمنوا الموت إن كنتم صادقين! ولا يتمنونه أبدا بما قدمت أيديهم** ﴾، ولأنهم لو كانوا مهيئين لها إيمانا وتصديقا لما ترددوا في الرغبة في لقاء ربهم، لكنهم بسبب ما قدمت أيديهم لا يجرؤون على تمني ملاقاة الله.

ومن مظاهر الصدق في الصادقين أن يعيش الصادق منهمكا في الجد النافع، قال إبراهيم الخواص: "الصادق لا تراه إلا في فرض يؤديه، أو فضل يعمل فيه"[2] والصادق حقيقة هو الذي:

- قد انجذبت قوى روحه كلها إلى إرادة الله وطلبه، والسير إليه، والاستعداد للقائه.

- لا يصحب أهل الغفلة وقطاع طريق القلب إلى الله.

- قلبه قوي الإحساس بالصوارف والمبعدات، شديد الإنكار لها واستنكارها.

- يستكثر من الأسباب التي تقربه إلى ربه وتدنيه منه.

- يشعر بنفور من الدنيا والشهوات.

- يرى نفسه مضطربا أشد الاضطراب إلى متابعة أمر الله والتسليم لرسول الله صلى الله عليه وسلم في ظاهره وباطنه، والاقتداء به في كل أمره، قال معاذ بن جبل رضي الله عنه عند موته: " اللهم إنك تعلم أني لم أكن أحب البقاء لجري الأنهار، ولا لغرس الأشجار، ولا لنكح الأزواج، ولا لظمأ الهواجر، ومكابدة الليل، ومزاحمة العلماء بالركب عند حلق الذكر"[3].

1. رواه البخاري ومسلم عن أبي هريرة رضي الله عنه
2. المدارج 2
3. عن المدارج 293/2، وتهذيبها 402

درجات الصدق

قسم الله عز وجل الناس إلى صادق ومنافق: ﴿ **ليجزي الله الصادقين بصدقهم ويعذب المنافقين إن شاء أو يتوب عليهم** ﴾، ذلك أن الإيمان أساسه الصدق، والنفاق أساسه الكذب، فلا يجتمع إيمان ونفاق، ولا صدق وكذب، إلا وأحدهما محارب للآخر.

ويجعل الإمام ابن قيم رحمه الله الصدق على ثلاث درجات[1]، لكن يمكن أن نردها إلى اثنين فقط:

1 ـ صدق القصد، وبه يتلافى كل تفريط، ويتدارك كل فائت، ويعمر كل خراب.

2 ـ صدق الحال، فيعرف الصدق معرفة تنعكس على حاله، ويستقيم على أن يتفق رضى الحق بعمل العبد أو حاله أو وقته؛ فلا يتمنى الحياة إلا للحق، ولا يشهد من نفسه إلا أثر النقصان ولا يلتفت إلا ترفيه الرخص.

لكن بعض الباحثين المحدثين يرى أن درجات الصدق لا نهاية لها[2]، فقد يكون العبد صادقا في بعض الأمور دون بعض، أما إذا كان صادقا في جميع أمره فهو الصديق حقا.

والصديقية أكمل درجات الصدق و أعلى مراتبه، إذ هي كمال الوفاء والإخلاص، مع كمال المتابعة والانقياد لله عز وجل ولرسوله ـ صلى الله عليه وسلم ـ في الخبر والأمر والنهي، ظاهرا وباطنا؛ حتى تتحقق البركة في العمل الدنيوي العادي إذا حصل بين المتصادقين: "والذي جاء بالصدق وصدق به أولئك هم المتقون"، وإنما تتحقق الصديقية باستيفاء أنواع الصدق وقيامها بالمرء.

والصديق صيغة مبالغة لمن كثر منه الصدق وتعوده وتكرر منه حتى صار له طبعا وسجية وخلقا، و(الصديقية) أبلغ من (الصدوقة)، والصدوقة أبلغ من (الصادق)، والذي يكتب عند الله صديقا هو الذي يحكم له بذلك ويستحق الوصف به، ويستحق ثواب الصديقين؛ والمراد؛ إظهار ذلك للمخلوقين وتشهيره به فيهم؛ ولذلك كان لأبي بكر الصديق رضي الله عنه ذروة سنام الصديقية، فسمي (الصديق) على الإطلاق.

---

1. المدارج 291/2
2. ينظر سابق، إسلامنا 183

أنواع الصدق

ولا تتم الصديقية إلا بحسب كمال أنواع الصدق في الصادق وقيامها به، ومن أهم أنواع الصدق:

1 ـ الصدق في الاعتقاد: ومعناه الاستقامة على العقيدة الصحيحة السليمة، وهو أول أنواع الصدق وأهمها والمنطلق لغيرها، لأنه إذا تحقق الصدق في الاعتقاد صح المنهج وصح العمل، وإذا فسد الاعتقاد فسد المنهج وإذا فسد المنهج حبط العمل.

2 ـ الصدق في النية والإرادة والعزم والوفاء: والصدق بهذا المعنى يرجع إلى الإخلاص لله، عز وجل، ومعناه أن لا يكون هناك باعث على العمل إلا الله عز وجل،والذي لا يخلص في عمله، أي لا يصدق في نيته فهو كاذب: قال تعالى: ﴿ **إذا جاءك المنافقون قالوا نشهد إنك لرسول الله، والله يعلم إنك لرسوله، والله يشهد إن المنافقين لكاذبون**﴾. وقال ـ صلى الله عليه وسلم : "إن أول الناس يقضى يوم القيامة عليه: رجل استشهد فأتي به فعرفه نعمه فعرفها قال: "فما عملت فيها؟ قال: قاتلت فيك حتى استشهدت. قال: كذبت، ولكنك قاتلت لأن يقال: فلان جريء، فقد قيل: ثم أمر به فسحب على وجهه حتى ألقي في النار.. ورجل تعلم العلم وعلمه وقرأ فيه القرآن فأتى به، فعرفه نعمه فعرفها، قال: فما عملت؟ قال: تعلمت العلم وعملت به وقرأت فيه القرآن: قال كذبت! ولكنه تعلمت ليقال عالم، وقرأت القرآن ليقال: هو قارئ، فقد قيل، ثم أمر به فسحب على وجهه حتى ألقي في النار، ورجل وسع الله عليه وأعطاه من أصناف المال، فأتي به فعرفه نعمه فعرفها فقال: ما عملت فيها؟ قال: ما تركت من سبيل تحب أن ينفق فيها إلا أنفقت فيها لك، قال: كذبت! ولكنك فعلت ليقال: هو جواد، فقد قيل؛ ثم أمر به فسحب على وجهه حتى ألقي في النار"[1].

وصدق العزم أن تكون عزيمة المرء فيما يعزم عليه من العمل جازمة صادقة، قال الشيخ محمد الغزالي رحمه الله: " فالصادق والصديق هو الذي تصادف عزيمته في الخيرات كلها قوة تامة ليس فيها ميل ولا ضعف ولا تردد، بل تسخو نفسه أبدا بالعزم في الأمر الجازم على الخيرات"[2].

1. رواه الإمام مسلم عن أبي هريرة رضي الله عنه
2. خلق المسلم 180

والصدق في الوفاء بالعزم أشد من صدق العزم، لأن النفس قد تجود بالعزم في الحال، إذ لا مشقة في الوعد والعزم، والمؤونة فيه خفيفة؛ فإذا جد الجد وحقت الحقائق وحصل التمكن وهاجت الشهوات، انحلت العزيمة وغلبت الشهوات ولم يتفق الوفاء بالعزم! فقد وقف رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم على مصعب بن عمير صاحب لواء الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ، وقد سقط على وجهه يوم أحد شهيدا، فقال: "رجال صدقوا ما عاهدوا الله عليه، فمنهم من قضى نحبه ومنهم من ينتظر، وما بدلوا تبديلا"[1]؛ والله سبحانه جعل العزم عهدا، والوفاء به صدقا؛ والخلف فيه كذبا، فعن مجاهد أن رجلين خرجا على ملأ من الناس فقالا: إن رزقنا الله مالا لنتصدقن! فبخلوا به، فنزل قوله تعالى: **﴿ومنهم من عاهد الله لئن آتانا من فضله لنصدقن ولنكونن من الصالحين، فلما آتاهم من فضله بخلوا به وتولوا وهم معرضون، فأعقبهم نفاقا في قلوبهم إلى يوم يلقونه بما أخلفوا الله ما وعدوه وبما كانوا يكذبون﴾**.

ولقد كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقدس الكلمة التي يقول، ويحترم الكلمة التي يسمع: روي أن عبد الله ابن أبي الحمساء قال: "بايعت رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ ببيع قبل أن يبعث، فبقيت له بقية [أي من ثمن البيع] فوعدته أن آتيه بها في مكانه، فنسيت، ثم ذكرت بعد ثلاثة، فجئت، فإذا هو في مكانه! فقال ـ صلى الله عليه وسلم ـ: "يا فتى لقد شققت علي! أنا هاهنا منذ ثلاث أنتظرك! أي إنه كان يحضر في الموعد المضروب بينهما[2].

وكذلك كان الصحابة والخلفاء الراشدون رضوان الله عليهم، حيث كانوا يزنون الكلمة بوزنها، ويحسبون تنفيذها فرضا لازما، والالتزام بها عملا ضروريا مؤكدا لا لغوا مهملا ولا باطلا عبثا، فقد وعد رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ جابر بن عبد الله بعطاء من مال البحرين، ثم عاجلته الوفاة قبل الوفاء؛ فلما جاء مال البحرين إلى خليفته أبي بكر رضي الله عنه أطلق مناديا في الناس يقول: ألا من كان له على رسول الله عدة يقول؛ ألا من كان له على رسول الله عدة أو دين فليأتنا[3].

---

1. رواه أبو نعيم عن أنس بن النضر، وعن عبيد بن عمير
2. خلق المسلم 42، إسلامنا 184
3. رواه البخاري

3 ـ الصدق في القول واللسان والإخبار: وهو استواء اللسان على الأقوال كاستواء السنبلة على ساقها، كما عبر ابن القيم رحمه الله تعالى[1]؛ والصدق فيها هو الإخبار عن الأشياء على ما هي عليه، وذلك بعدم التحدث والإخبار إلا بالحق، وتحري الحقيقة فيما يسمع، فمن أخبر عن الأشياء مطابقة لما هي عليه في الحقيقة والواقع فهو صادق.

4 ـ الصدق في العبادة: ويوسم أيضا بالصدق في مقامات الدين، وهو أعلى درجات الصدق، ومعناه استواء أعمال القلب والجوارح على ثلاث: الإخلاص، وبذل الطاقة، واستفراغ الوسع، أي أن يعبد المرء ربه على مقتضى أمره لا على هواه، وأن لا يكون باعث العبادة مجرد داعي العادة كالذي اعتاد أمرا فجرى عليه، ولو اعتاد ضده لكان عليه! ثم الترقي إلى درجة الإحسان، فيعبد الله كأنه يراه.

ومن مظاهره الصدق في الخوف من العزيز الجبار، والصدق في الرجاء والاستغفار، والصدق في تعظيم الواحد القهار، والصدق في الزهد في المتاع الفاني، والصدق في الرضا، وفي التوكل، وفي المحبة، وفي الطاعة...والصدق في هذه الأمور والمقامات يقتضي العزم القوي على تحقيق مبادئها وغاياتها؛ والصادق المحق من نال حقيقتها؛ وإذا غلب الشيء وتمت حقيقته سمي صاحبه صادقا فيه، فيقال: فلان صادق في طاعته، أو في محبته، أو في توكله، أو في رضاه، أو في زهده، أو في رجائه، أو في خوفه.

ولتحقيق الصدق في العبادة ومكوناتها ينبغي إذا عزم المرء على عبادة أن يكون عزمه مصحوبا بالتجرد الكامل من الفواتن والصوارف والشواغل، على حد ما نصح به نبي من أنبياء الله السابقين من أراد الخروج معه للجهاد: فقد روى البخاري ومسلم، عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ: "غزا نبي من الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم، فقال لقومه: لا يتبعني رجل ملك بضع امرأة وهو يريد أن يبني بها ولما يبن بها، ولا أحد بنى بيوتا لم يرفع سقوفها، ولا أحد اشترى غنما أو خلفات [النوق الحوامل] وهو ينتظر أولادها. فغزا، فدنا من القرية صلاة العصر أو قريبا من ذلك، فقال للشمس: إنك مأمورة وأنا مأمور، اللهم احبسها علينا، فحبست حتى فتح الله عليه، فجمع الغنائم، فجاءت

1. المدارج 281/2

[يعني النار] لتأكلها، فلم تطعمها، فقال: إن فيكم غلولا، فليبايعني من كل قبيلة رجل، فلزقت يد رجلين أو ثلاثة بيده فقال: فيكم الغلول! فجاءوا برأس مثل رأس بقرة من الذهب، فوضعها، فجاءت النار فأكلتها. فلم تحل الغنائم لأحد قبلنا، ثم أحل الله لنا الغنائم لما رأى ضعفنا وعجزنا، فأحلها لنا"[1].

الصدق في الأحوال

أي في العمل، والمعاملة، والأخلاق؛ ويكون في عزلة الخلوة، وفي حضن الأسرة، وفي خضم المعاملات التجارية، وفي غيبة الأعمال الصناعية، وفي شغل المهن الحرة...وهو أن يجتهد المرء في أعماله حتى لا تدل أعماله الظاهرة على أمر في باطنه لا يتصف به هو؛ أو هو استواء الأفعال على الأمر والمتابعة كاستواء الرأس على الجسد[2]؛ ومن ثم يستوي ظاهر الصادق مع باطنه، بل قد يكون سره خيرا من علانيته، يقول عبد الواحد بن زيد في وصف الحسن بن علي رضي الله عنهما: " كان الحسن إذا أمر بشيء كان من أعمل الناس به، وإذا نهى عن شيء كان من أترك الناس له، ولم أر قط أشبه سريرة بعلانية منه"[3].

والصدق في القول – إذا حصل – يؤدي إلى الصدق في العمل والصلاح في الحال، فإذا حرص المرء على التزام الحق والصدق فيما ينطق به من القول فإن نور الحق يسطع على قلبه وفكره، وينعكس على عمله وحاله: "يأيها الذين ءامنوا اتقوا الله وقولوا قولا سديدا يصلح لكم أعمالكم ويغفر لكم ذنوبكم"؛ والعمل الصادق هو الذي لا ريب فيه لأنه وليد اليقين، ولا هوى معه لأنه قرين الإخلاص، ولا عوج فيه لأنه نابع من الحق.

روى الترميذي بسند حسن، عن فضالة بن عبيد، أن عمر رضي الله عنه قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول:

"الشهداء أربعة:

رجل مؤمن جيد الإيمان لقي العدو فصدق الله حتى قتل، فذلك الذي يرفع الناس إليه

1. الرياض، باب 4 الصدق، حديث 5/58
2. المدارج 281/2
3. إسلامنا 182

أعينهم يوم القيام هكذا، ورفع رأسه حتى وقعت قلنسوته؛ قال الراوي: فلا أدري قلنسوة عمر أو قلنسوة رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ.

ورجل جيد الإيمان، إذا لقي العدو فكأنما يضرب وجهه بشوك الطلح، أتاه سهم فقتله، فهم في الدرجة الثانية – ورجل مؤمن خلط عملا صالحا وآخر سيئا، لقي العدو فصدق الله حتى قتل، فذلك في الدرجة الثالثة.

ورجل أسرف على نفسه، لقي العدو فصدق الله حتى قتل، فذاك في الدرجة الرابعة"[1]؛ وإنما يقاس نجاح الأمم في أداء رسالتها بمدى ما يقدمه بنوها من أعمال صادقة، فإذا كان الصدق حلية أبنائها وشيمة مسؤوليها قطعت في مجال الترقي والمصداقية أشواطا وأشواطا، وإلا تخلفت وسبقت إلى المعالي.

ومن أنواع الصدق: التنفير من الكذب، والوفاء بالعهد، وإنجاز الوعد، والإخلاص والتحري، والإفتاء عن تبصر وتحقق، والرواية عن تثبت، وعدم حكي ما لم ير في المنام...

فضائل الصدق

للتحلي بالصدق فضائل جمة يصعب حصرها أو إحصاؤها، لكن يمكن إجمالها فيما يلي:

1. الاستجابة به للأمر الشرعي والتوجيه الرباني

فالحق الذي هو رديف الصدق صفة من صفات الخالق سبحانه اتصاف كلامه بالصدق المطلق: "ومن أصدق من الله حديثا!. والصدق محمدة مذكورة في مناقب النبوة: "واذكر في الكتاب إسماعيل إنه كان صادق الوعد وكان رسولا نبيئا"، إذ جعله الله من الصفات التي يتميز بها الرسل الكرام عليهم السلام، أمرهم سبحانه وتعالى به، ووصفهم به، أمر المؤمنين بالتزامه، وكان خاتم النبيين وإمام الهداة المرسلين سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم حريصا عليه طوال حياته الكريمة منذ ما قبل البعثة وفي أحرج المواقف ومع الأقرب والأبعد والأحمد والأذم، ولازمه ـ صلى الله عليه وسلم ـ واشتهر به وشهد له به الأعداء والأباعد بله الأحباب

1. رواه أحمد والترميذي عن عمر رضي الله عنه

والأقارب.

فمما تشهد به الوقائع للصادق المصدوق ـ صلى الله عليه وسلم ـ: ما يروى في كتب السيرة أنه ـ صلى الله عليه وسلم ـ لما أخبر خديجة رضي الله عنها بمجيء الوحي إليه قالت له: " كلا، والله ما يخزيك الله أبدا، إنك لتصدق الحديث..."[1].

ومنها، أيضا، أن أحد الأعراب نظر إلى وجه رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ فأبصر أمارات النبوة تشع من وجهه ـ صلى الله عليه وسلم ـ فقال: والله ما هذا الوجه بوجه كذاب"[2].

وحين سأل (هرقل) أبا سفيان – وكان على الشرك – عن رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ قال له، هل جربتم عليه كذبا؟ فقال أبو سفيان: لا ! فقال هرقل: ما كان ليدع الكذب على الناس ويكذب على الله[3].

وقد أمر الله عز وجل رسوله محمدا ـ صلى الله عليه وسلم ـ أن يسأله مدخل الصدق، ومخرج الصدق؛ أي أن يكون دخوله لله خالصا، وأن يكون خروجه – كخروجه ـ صلى الله عليه وسلم ـ من مكة ودخوله المدينة – لله خالصا صادقا، الكل في مرضاة الله "**وقل رب أدخلني مدخل صدق وأخرجني مخرج صدق واجعل لي من لدنك سلطانا نصيرا**".

وأمر سبحانه أهل الإيمان جميعا أن يكونوا من الصادقين، وأن يبنوا حياتهم على الصدق والحق، فلا يقولوا إلا حقا ولا يعملوا إلا حقا: "يأيها الذين ءامنوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقين؛ وجعل سبحانه وتعالى الصديقين من جملة عباده الذين خصهم بالإنعام وأكرمهم به" ومن يطع الله والرسول فأولئك مع الذين أنعم الله عليهم من النبيئين والصديقين والشهداء والصالحين، وحسن أولئك رفيقا، ذلك الفضل من الله، وكفى بالله عليما"، وأكد سبحانه أنه لا يقبل من عبده عملا أو يرضاه له حتى يكون مستوفيا لشرطي الإخلاص والصلاح، وبأن يكون العمل بريئا من الشرك والعجب والرياء، موافقا لما جاء به شرع الله.

1. رواه البخاري في التفسير
2. إسلامنا 174
3. رواه البخاري ومسلم، عن أبي سفيان بن حرب

2. محوريته في أسباب الفوز والسعادة

ذلك أن الصدق هو منبت الفضائل كلها ودعامتها، وهو دليل الكمال، وأصل كل توفيق، ومن أجلى مظاهر السلوك النظيف، ومنبع كل خير، وعنوان كل رقي: "إن المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمومنات والقانتين والقانتات والصادقين والصادقات والصابرين والصابرات والخاشعين والخاشعات والمتصدقين والمتصدقات والصائمين والصائمات والحافظين فروجهم والحافظات والذاكرين الله كثيرا والذاكرات أعد الله لهم مغفرة وأجرا عظيما"؛ "وبشر الذين ءامنوا أن لهم قدم صدق عند ربهم".

والكذب أساس كل فساد وخذلان وشر وتخلف، قال صلى الله عليه وسلم: "عليكم بالصدق، فإن الصدق يهدي إلى البر، وإن البر يهدي إلى الجنة، وما زال الرجل يصدق ويتحرى الصدق حتى يكتب عند الله صديقا؛ وإياكم والكذب فإن الكذب يهدي إلى الفجور، وإن الفجور يهدي إلى النار، وما زال الرجل يكذب ويتحرى الكذب حتى يكتب عند الله كذابا"[1]، وقال ـ صلى الله عليه وسلم ـ: "عليكم بالصدق فإنه مع البر وهما في الجنة؛ وإياكم والكذب فإنه مع الفجور وهما في النار"[2]، وجاء رجل إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال: يا رسول الله، ما عمل أهل الجنة؟ قال: "الصدق إذا صدق العبد بر، وإذا بر آمن، وإذا آمن دخل الجنة، قال: يا رسول الله، وما عمل أهل النار؟ قال: الكذب، إذا كذب العبد فجر، وإذا فجر كفر، وإذا كفر دخل النار"[3].

3. ضرورة التزامه والحرص عليه

إن صلاح الأمر كله متوقف على الصدق فيه والالتزام به؛ وقوله تعالى في سورة التوبة: "**يأيها الذين ءامنوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقين**" موجب للصدق، وقد وقع هذا الإيجاب موقعا حسنا بعد عرض القرآن الكريم لقصة الثلاثة الذين خلفوا حين نفعهم صدقهم في التوبة، وأبعدتهم توبتهم عن منازل المنافقين؛ والآية دالة، أيضا، على فضل الصدق وكمال درجته، وجاء هذا الأمر منه سبحانه وتعالى بالصدق بعد أوصاف الثلاثة الذين خلفوا، لكن

1. أخرجه البخاري ومسلم، عن أبي مسعود رضي الله عنه
2. رواه ابن حبان، عن أبي بكر رضي الله عنه، الترغيب..558/3، الحديث 4320
3. أخرجه الإمام أحمد، عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما

الخطاب متجه إلى جميع المؤمنين يأمرهم بالتزام منهج الصادقين وإتباع سبيلهم، فعلى العاقل الاستجابة بملازمة الصدق في الأقوال، والإخلاص في الأعمال، والصفاء في الأحوال؛ ومن اتصف بذلك صار مع الأبرار، وحظي برضى العزيز الغفار.

الصدق أساس بناء الدين وعمود قسطاط اليقين، ودرجة تالية لدرجة النبوة التي هي أرفع درجات الترقي إلى القرب من رب العالمين، تطمئن إليه النفوس الكريمة، ويتخذه المؤمن له سجية وطبيعة، ويتشجع المسلم عليه مهما كان الثمن، ويعتبره خيرا من أي عرض من أعراض الدنيا، قال صلى الله عليه وسلم: "دع ما يريبك إلى ما لا يريبك، فإن الصدق طمأنينة، والكذب ريبة"[1].

فالمؤمن يتحرج من لوثات الكذب لأن الكذب يقلق القلوب ويزرع فيها الحيرة والاضطراب: "يطبع المؤمن على الخلال كلها إلا الخيانة والكذب"[2]، وسئل رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ، "أيكون المؤمن جبانا؟ قال: نعم! قيل له: أيكون المؤمن بخيلا؟ قال: نعم! قيل له: أيكون المؤمن كذابا؟ قال: لا!"[3]، وقال صلى الله عليه وسلم: "أربع إذا كن فيك فلا عليك ما فاتك من الدنيا: حفظ أمانة، وصدق حديث، وحسن خليقة، وعفة في طعمة"[4]، وقال ـ صلى الله عليه وسلم ـ: "تحروا الصدق وإن رأيتم أن الهلكة فيه، فإن فيه النجاة"[5].

من ثمة كان من آكد التوجيهات الخلقية والسلوكية للمسلم التزام الصدق والاستمساك به في كل شأن، وتحريه في كل قضية، والمصير إليه في كل حكم، والرجوع إليه ما تبين له دون التمادي في الباطل، والثبات عليه في كل سلوك؛ لا يستغني عنه عالم، ولا حاكم، ولا تاجر، ولا صغير، ولا كبير.

ومن آكد التوجيهات الاجتماعية البانية في الإسلام محاربة الباطل والفجور والشرور، واجتناب الظنون والشكوك، ونبذ الإشاعات وصرف النظر عن أحب الأمور وأولاها عن لم يكن

---

1. أخرجه الترميذي، عن الحسن بن علي رضي الله عنهما
2. أخرجه الإمام أحمد
3. أخرجه الإمام مالك
4. أخرجه الإمام احمد، والطبراني، والبيهقي، عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما
5. أخرجه ابن أبي الدنيا

الإقدام عليها مصحوبا بالصدق، أو كانت النفس مشغولة عنه بالصوارف، تحقيقا للإخلاص وتوفيرا للصدق[1].

إن الحقيقة الراسخة وحدها هي التي ينبغي أن تطفو على أديم الحياة، وهي وحدها التي يجب أن تظهر وتغلب، وهي وحدها التي يجب أن تعتمد في العلاقات المختلفة.

4. سبل اكتساب الصدق والتربية عليه:

الوحي ينير سبيل الحق والصدق، والسنة منهج عملي نابع من الوحي؛ فالطريق الأسلم لتربية النفس على الحق والصدق اعتقادا وحديثا وفعلا وسلوكا حتى يصير الصدق طبعا وخلقا هو التزام الكتاب والسنة وإجراء الحياة على وفقهما وحسب منهجهما، بان يتقلب المرء في حياته ويكفيها لتسير مع رضى الله وأوامره وسنة رسوله محمد ـ صلى الله عليه وسلم ـ أينما توجهت، فلا يملكه وضع ولا عادة ولا رسم، ولا يتقيد بقيد ولا إشارة، ولا بمكان معين يصلي فيه لا يصلي في غيره، ولا بزي معين لا يلبس سواه، ولا بعبادة معينة لا يلتفت إلى غيرها.

وقديما قيل: "عليك بالصدق حيث تخاف أن يضرك فإنه ينفعك"[2].

إن من أهم وسائل تربية النفس على الصدق تهذيب المقاصد بتصفيتها من ذل الإكراه، وحفظها من مرض الفتور، ونصرتها على دواعي الفضول، وإبعاد القلب عن مجاذبات تفاريع مسائل العلم الخلافية وفضلاته التي تشوش عليه وتضعف انتباهه إلى قواعد العلم الشرعي الجامعة.

لقد كان الإسلام صارما في الأمر بتحري الحق ورعاية الصدق في الشأن الصغيرة والكبيرة والخاص والعام، وحتى امتدت صرامته إلى الشؤون المنزلية الصغيرة، عن أسماء بنت يزيد قالت: يا رسول الله، إن قالت إحدانا لشيء تشتهيه: لا أشتهيه، يعد كذبا؟ قال ـ صلى الله عليه وسلم ـ: "إن الكذب يكتب كذبا حتى تكتب الكذيبة كذيبة"[3].

ولقد أوصى الإسلام بغرس فضيلة الصدق في نفوس النشء حتى يشبوا عليها وقد ألفوها

1. راجع الحديث: "غزا نبي...المتقدم"
2. المدارج 290/2
3. أخرجه الإمام مسلم

وتعودوا عليها وصارت لهم خلقا، وأفضل سبيل إلى تحقيق ذلك التربية بالقدوة كما علمتنا السنة النبوية الهادية.

فعن عبد الله بن عامر قال: دعتني أمي يوما ورسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ قاعد في بيتنا، فقالت: تعال أعطك؛ فقال لها؟: ما أردت أن تعطيه؟ قال: أردت أن أعطيه تمرا، فقال لها: أما إنك لو لم تعطه شيئا كتبت عليك كذبة"[1]، وقال ـ صلى الله عليه وسلم ـ، "من قال لصبي: تعال، هاك، ثم لم يعطه فهي كذبة"[2].

ونصح الإسلام المسلم المؤمن بالتزام الصدق في القول والعمل والإدلاء كيفما كانت الظروف وأيا كان الموضوع والمقصود والأطراف...وحذر من اتباع الهوى والميل عن القسط إلى الزور والبهتان، وعن الإعراض عن الحق والصدق إلى الباطل والكذب، فقال تعالى: ﴿ **يأيها الذين ءامنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على أنفسكم أو الوالدين والأقربين، إن يكن غنيا أو فقيرا فالله أولى بهما فلا تتبعوا الهوى أن تعدلوا، وإن تلووا أو تعرضوا فإن الله كان بما تعملون خبيرا** ﴾.

وعلم الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ المربين من أمهات وآباء...أن ينشئوا أولادهم تنشئة يقدسون فيها الصدق ويتنزهون عن الكذب ويعتبرون الكذب ذنبا كبيرا وإثما عند الله عظيما!

أثر الصدق

الصدق في المواقف طريق النجاة والفلاح، وقد أخبر الله، عز وجل، أنه مع الصادقين ومعيته سبحانه منزلة من أسمى منازل القرب والرضى، وبشر المؤمنين بحق بأن لهم عنده سبحانه سابقة وفضلا ومنزلة رفيعة، بما قدموه من الأعمال الصالحة: "**وبشر الذين ءامنوا أن لهم قدم صدق عند ربهم**"، وبشر المتقين بجنات وأنهار في مجلس حق وكرامة ومنزل رضى وسلامة: "إن المتقين في جنات ونهر في مقعد صدق عند مليك مقتدر"، ووعد سبحانه الصادقين بالجنات والخلود فيها يوم القيامة، حيث لا ينفع العبد وينجيه من العذاب إلا الصدق

1. رواه أبو داود
2. رواه الإمام أحمد

في الإيمان، والصدق في الأقوال، والصدق في الأفعال فقال تعالى: ﴿ **قال الله هذا يوم ينفع الصادقين صدقهم لهم جنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها أبدا، رضي الله عنهم ورضوا عنه، ذلك الفوز العظيم** ﴾، وقال سبحانه: ﴿ **فلو صدقوا الله لكان خيرا لهم** ﴾؛ وقال ـ صلى الله عليه وسلم ـ في الحديث الصحيح: " إن الصدق يهدي إلى البر، وإن البر يهدي إلى الجنة، وما زال الرجل يصدق ويتحرى الصدق حتى يكتب عند الله صديقا... "[1].

والصدق يدل على الشجاعة في مواجهة الواقع؛ والكذب يدل على الجبن والتردد والاضطراب وعدم الثقة، والسلوك الصادق خير دعوة، وهو يضمن للناس حقوقهم، ويوطد الثقة بينهم، وعلى صخرة الحق والصدق تتحطم كل مظاهر الزيف والتفاهة والباطل والظلم والزور في حياة الأفراد والجماعات، وبه تتقدم الأمة وتسود العدالة وتحفظ الحقوق وتنشأ الأجيال صالحة نافعة.

والمؤمن من صفاته الصدق وقول الحق واتباعه: فهو صادق مع ربه في عبادته، صادق مع نفسه في معتقداته، صادق مع الناس في معاملاته، صادق مع الكون في حسن تسخيره؛ لا يتوانى في إحقاق الحق ونشره وإزهاق الباطل ومحاربته، ولا يمتنع من الرجوع إلى الحق باعتباره فضيلة متى تبين أنه الأحق والأصوب، بل يحرص على الحق والصدق قولا وإقرارا واتباعا. ويعتبر هذا الحرص واجبا شرعيا، لا يخشى فيه شيئا، ولا يخاف فيه لومة لائم، عملا بقول الحق سبحانه: ﴿ **يأيها الذين ءامنوا كونوا قوامين لله شهداء بالقسط، ولا يجرمنكم شنآن قوم على ألا تعدلوا، أعدلوا هو أقرب للتقوى، واتقوا الله، إن الله خبير بما تعملون** ﴾.

والمؤمنون إذا جد الجد ووجب القتال وعزموا عليه فهم يعلمون أنهم لو صدقوا الله في الإيمان والطاعة والجهاد في سبيل الله بشجاعة وإقدام وطمع في الشهادة لكان ذلك خيرا لهم وأفيد وأدعى للنصر وإعلاء كلمة الله أو إدراك منازل المنعم عليهم من النبيئين والصديقين والشهداء والصالحين واستحقاق رفقتهم في الملأ الأعلى، ولا يزال الله يمدهم بأنعمه وألطافه إحسانا منه وتوفيقا، لأن صدق القلب سبب لبلوغ الأرب، ومن نوى شيئا من عمل البر صادقا

1. حديث تقدم، راجع الحاشية 66

في نيته صادقا في عزمه جادا في إرادته أثيب عليه وإن لم يتحقق له عمله، قال ـ صلى الله عليه وسلم ـ: "من سأل الله تعالى الشهادة بصدق بلغه الله منازل الشهداء وإن مات على فراشه"[1].

إن حيرة البشر وشقوتهم إنما ترجع إلى ذهولهم عن الصدق، وخضوع أنفسهم للأكاذيب والزيف والزور، واعتماد منهجهم الفكري على الأوهام والأضاليل، واستسلام منهجهم العملي للأباطيل، وشرود أذهانهم عن الحقائق القويمة، وابتعادهم عن الصراط المستقيم، والكذب في أي شيء خرق للمصالح، وإضرار بالناس وإهدار للأوقات.

نماذج من انضباط السلف الصالح بالصدق

كان السلف الصالح يتلاقون على الحق والصدق، ويتعارفون بهما، ويقدرون أهلهما؛ وإذا أساء أحد سيرته فيهما عومل معاملة الشذاذ المنبوذين حتى لا يطيب له بينهم مقام أو يبرأ من علة الزور والبهتان، ولقد كانت المعالم الأولى للجماعة المسلمة صدق الحديث، ودقة الأداء، وضبط النفس على الحق، وكان الكذب والإخلاف والتدليس والافتراء إمارات النفاق وعلامة الفسوق عن الدين ومميزات المفترين والمدلسين.

فهذا أبو بكر الصديق رضي الله عنه إنما استحق لقب "الصديق" بمنهج الصدق الذي سرى في أحشائه وتشبعت به روحه حتى صار الصدق والتصديق من خصوصيات فكره ومنهجه وسلوكه حتى إذا حاول المغرضون والمشككون من الكافرين والمشركين أن يصرفوه عن التصديق بما لا يخضع للمنطق البشري القاصر، وجدوا فيه صلابة وصرامة وتحصنا جعله يصدق ما يكذبه العقل ويقبل ما لا يستوعبه الإدراك البشري الضيق.

لقد بادره المشركون صباح الإسراء والمعراج بالخبر قبل أن يلتقي بالنبي الكريم ـ صلى الله عليه وسلم ـ وحاولوا تشكيكه في أمر دينه فقالوا له: هل سمعت يا ابن قحافة ما أصبح صاحبك يدعي؟! فأجابهم: وما ذلكم؟ قالوا: إن صاحبك أصبح يدعي أنه قام الليلة برحلة من مكة إلى بيت المقدس، وأنه صعد خلال الليلة إلى السماء!

---

1. رواه مسلم، عن سهل بن حنيف رضي الله عنه

لكن الخبر لم يزد أبا بكر المؤمن الصادق إلا إيمانا وتصديقا، فقال لهم: إن كان قال فقد صدق، فقالوا: عجبا! كيف تصدق ذلك وأنت تعلم أن الإبل تقطع بنا المسافة بين مكة وبيت المقدس في عدة أسابيع وربما في أشهر! فقال: ويحكم! ألا تعلمون أني أصدقه فيما هو أغرب من ذلك؟! إني أصدقه في أن الخبر يأتيه من السماء، فكيف لا أصدقه فيما تقولون!![1].

أما الفاروق عمر بن الخطاب رضي اللّه عنه، فكان يعرف قيمة الحق، وكلمة الحق، والحكم بالحق، وكان يذكر قول النبي ـ صلى اللّه عليه وسلم ـ: "أفضل الجهاد كلمة عدل عند سلطان جائر"[2]، فكان رضي اللّه عنه يقول الحق، وما ترك له الحق من صديق، وكان سلوكه وحياته بعد إسلامه كلها حق وصدق وقوة في اللّه والتزام بالحق، حتى قال فيه الرسول الأمين ـ صلى اللّه عليه وسلم ـ: "إن اللّه جعل الحق على لسان عمر وقلبه"[3]، ولحبه رضي اللّه عنه للحق وشدة صراحته وصدقه سماه رسول اللّه بالفاروق، على ما حكي في بعض الروايات، وكان رضي اللّه عنه يقبل أن يجاهره الناس بالحق ويردوه إلى الصواب إن أخطأ، وهو العادل المنصف القوي في الحق، وهو الذي كانت مواقفه في الحق كثيرة موفقة، نزل الوحي في بعض الأحيان مصدقا لها مقرا بأهميتها، لأن آراءه فيها جاءت صائبة عين الحق والصواب والرشد الذي يريده اللّه، عز وجل، لهذه الأمة.

ومن هذه المواقف الصارمة الدالة على شدته في الحق وحرصه على الاقتناع بالأمور وأحقيتها قبل الإقدام عليها:

* موقفه يوم الحديبية، حيث لم يستسغ صيغة عقد الصلح الذي أبرمه النبي ـ صلى اللّه عليه وسلم ـ مع المشركين وقال: "يا رسول اللّه، ألسنا على حق وهم على باطل؟! فلماذا نعطي الدنية في ديننا؟!

* إنكاره الصلاة على المنافقين ومحاولته صد الرسول صلى اللّه عليه وسلم عن الصلاة على عبد اللّه بن أبي، ونزول قوله تعالى مسددا رأي عمر: "ولا تصل على أحد منهم مات أبدا ولا تقم على قبره..."

1. ابن هشام 39/2
2. رواه الترميذي وأبو داود
3. أخرجه الإمام أحمد وأبو داود، عن أبي ذر الغفاري رضي اللّه عنه

* اقتراحه رضي الله عنه على أمهات المؤمنين أن يحتجبن إكراما لهن وللنبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ ونزول الأمر بالحجاب لهن رضي الله عنهن ولنساء المؤمنين جميعا في قوله تعالى: ﴿**يأيها النبيء قل لأزواجك وبناتك ونساء المؤمين يدنين عليهن من جلابيبهن...**﴾.

* وصيته التاريخية للقاضي أبي موسى الأشعري لما ولاه قضاء الكوفة، حيث قال له في رسالته المشهورة "لا يمنعنك قضاء قضيته اليوم فراجعت فيه عقلك وهديت فيه لرشدك أن ترجع إلى الحق فإن الحق قديم، ومراجعة الحق خير من التمادي في الباطل"[1].

* سؤاله الناس أن يدلوه على عوجه إذا اعوج، فقال له أحدهم، "والله لو علمنا فيك اعوجاجا لقومناه بسيوفنا"

* قبوله ملاحظة امرأة واجهته بالقرآن مستنكرة عليه محاولة تحديد قيمة المهر، فقالت له: " ليس لك الحق في ذلك ياعمر، واقرأ قول الله عز وجل: ﴿**وإن أردتم استبدال زوج مكان زوج وءاتيتم إحداهن قنطارا فلا تأخذوا منه شيئا**﴾.

* وكان تقويم عمر للناس على أساس خلقهم وسلوكهم وصدقهم، لا على أساس تعبدهم؛ لذلك كان يقول: "لا تنظروا إلى صيام أحد ولا إلى صلاته، ولكن انظروا من إذا حدث صدق، وإذا اؤتمن أدى، وإذا أشفى ورع" ، أي هم بالمعصية تذكر فتراجع عنها.

والمؤمنون الثلاثة الذين خلفوا في تبوك؛ كعب بن مالك، وهلال بن أمية، ومرارة ابن الربيع، نماذج أخرى في الصدق: فقد ندموا ندما صادقا، وتابوا توبة صادقة، وقبل الله عز وجل توبتهم، فأنزل براءتهم من النفاق من فوق سبع سماوات، لأنهم كانوا صادقين، وموقفهم كان نقيض موقف المنافقين، فهم مصدقون واثقون بوعد الله ورسوله ـ صلى الله عليه وسلم ـ ولم تزدهم المحنة والابتلاء والنظر إلى الأحزاب إلا إيمانا بالله وتسليما لقضاء الله.

ومن شواهد صدق الإيمان وقوته أبو خيثمة الأنصاري رضي الله عنه، فيروى أنه بلغ يوما بستانه، وكانت له امراة حسناء، فرشت له في الظل، وبسطت له الحصير، وقربت إليه الرطب والماء البارد؛ فنظر فقال: ظل ظليل، ورطب يانع، وماء بارد، وامرأة حسناء، ورسول الله ـ صلى

1. الكامل 13/1

الله عليه وسلم - في الحر والريح!! ما هذا بخير! فقام فرحل ناقته وأخذ سيفه ورمحه، ومر كالريح، فمد رسول الله صلى الله عليه وسلم طرفه إلى الطريق، فإذا براكب يزهاه السراب، فقال: "كن أبا خيثمة!" فكان، فخرج به رسول الله صلى الله عليه وسلم واستغفر له[1].

1. الكشاف 2/61- 62

مراجع البحث

- إسلامنا، لسيد سابق
- الترغيب والترهيب، للمنذري
- التفسير المنير، في العقيدة والشريعة والمنهج، وهبة الزحيلي
- تهذيب مدارج السالكين، لعبد المنعم العربي
- الجامع الصحيح، الإمام البخاري، بالفتح، لابن حجر
- خلق المسلم، لمحمد الغوالي
- رياض الصالحين، لإمام النووي،بترهة المتقين
- سنن أبي داود   صحيح ابن حبان
- السيرة النبوية، لابن هشام
- صحيح الإمام مسلم، بشرح النووي
- صحيح ابن حبان
- الفقه الإسلامي وأدلته، لوهبة الزحيلي
- الكشاف، للزمخشري
- الكامل، للمبرد
- مدارج السالكين، لابن القيم
- مسند الإمام أحمد
- موطأ الإمام مالك.

المذاهب الفقهية واختلاف الفقهاء

ذ. محمد حمان

1. اختلاف الصحابة

من المعلوم أن الخلافات الفقهية ليست بالأمر الجديد على ميدان الفقه والتشريع الإسلامي، ذلك أن هذا الخلاف نشأ بنشأة الشريعة الإسلامية، وهذا الخلاف في حد ذاته لا يعد عيبا في الفقه الإسلامي، بل هو في خدمة الشريعة الإسلامية، ومن العوامل الأساسية في توسيع نطاقها، وجعلها عامة وشاملة ومستوعبة لكل الأحداث التي تحدث على الدوام والاستمرار؛ ومن الأقوال المأثورة في هذا الباب: "الخلاف بين الأئمة رحمة بالأمة"[1] في حقه، ﴿ **وما ينطق عن الهوى، إن هو إلا وحي يوحى** ﴾ [النجم: 3 و4] ويقول في لزوم حكمه لكل الناس المومنين برسالته: ﴿ **فلا وربك لا يومنون حتى**

---

1. المراد بهذه القولة كما يقول ابن عبد البر المتوفى 463هـ هو أن هذا الاختلاف يفسح المجال للنظر والاجتهاد، فما تبين صوابه يتبع، وما تبين خطؤه يترك، يقول ابن عبد البر في كتابه "جامع بيان العلم وفضله"، ج 2 ص: 96، ط، دار الفكر: "اختلف الفقهاء في هذا الباب على قولين: أحدهما أن اختلاف العلماء من الصحابة ومن بعدهم من الأئمة رحمة واسعة، وجائز لمن نظر في اختلاف أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يأخذ بقول من شاء منهم، وكذلك الناظر في أقاويل غيرهم من الأئمة ما لم يعلم أنه خطأ".

يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما ﴾ [النساء: 64].

2. اجتهاد الصحابة

وليس معنى هذا أن الاجتهاد كان منعدما في عهد النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ، بل على العكس من ذلك، فقد ثبت لبعض علماء الصحابة آراء اجتهادية أقرها لهم رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ وشجعهم عليها؛ فهذا عمرو بن العاص يخاف على نفسه من استعمال الماء في شدة البرد فيتمم وهو جنب، ويصلي بالناس، ويسأله الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ لماذا فعل ما فعل؟ فيجيبه (ض): قرأت قول الله تعالى: ﴿ **ولا تقتلوا أنفسكم** ﴾ [النساء: 29] فيبتسم عليه الصلاة والسلام ويقره على فعله الاجتهادي[1] (3)، وهذا معاذ بن جبل يحاوره نبي الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ قائلا: بم تحكم إذا عرض عليك قضاء؟ فيجيبه (ض): بكتاب الله، فيقول له الرسول ـ صلى الله عليه وسلم: فإن لم تجد؟ فيقول: بسنة رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ، فيرد عليه النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ: فإن لم تجد؟ فيكون جوابه (ض): أجتهد رأيي ولا آلو، فيشجعه صلى الله عليه وسلم قائلا: الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضى الله ورسوله[2]– [3].

على أن الآراء الاجتهادية التي كان يدلي بها الصحابة (ض) في فهمهم للنصوص واستنباطهم للأحكام الشرعية والفقهية منها في العهد النبوي لا تدخل في نطاق التشريع الإسلامي إلا بإقرار وتزكية من رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ، باعتباره مرسلا من قبل الله عز وجل، ومشرعا للأحكام الشرعية بتفويض من ربه سبحانه، وإليه لا ينتهي الاجتهاد في شؤون الدين، فلا اجتهاد مع اجتهاده؛ يقول جل علاه مخاطبا له دون سواه: ﴿ **إنا أنزلنا إليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراك الله** ﴾ [النساء/: 105].

واختلاف الناس في آرائهم شيء طبيعي يقع في كل الأزمنة وفي كل الأمكنة، فهم مفطورون

---

1. ؟

2. قصة عمرو هذه ذكرها أبو داود في سننه تحت رقم: 334، ج 1 ص: 90، ط، دار الحديث.

3. محاورة النبي صلى الله عليه وسلم لمعاذ (ض) تواترت بين الباحثين في الأصول عند حديثهم عن الاجتهاد.

على هذا الاختلاف، ولا أدل على ذلك من قوله عز من قائل: ﴿ **ولو شاء الله لجعل الناس أمة واحدة ولا يزالون مختلفين إلا من رحم ربك ولذلك خلقهم** ﴾[1].

3. السنة والاجتهاد

هذا، وإذا انتقلنا إلى المصدر الثاني من مصادر التشريع الإسلامي الذي هو السنة نجد مجال الخلاف يزيد اتساعا، لأن الحديث النبوي تأخر تدوينه، فكان منه.. قطعي الثبوت، وهو لا يمثل إلا قلة قليلة ومنه ظني الثبوت، وهو يمثل أغلبية الأحاديث المدونة الآن في أمهات كتب الحديث، كما أن تلك الأحاديث القليلة المروية بالتواتر اللفظي أو المعنوي، والمقطوع بثبوتها، منها ما هو قطعي في دلالته، ومنها ما هو ظني الدلالة؛ أضف إلى ذلك ما وقع من دس الدساسين لغرض أو لآخر في ميدان الحديث، وقد تنبأ بذلك رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ، لذلك قال عليه الصلاة والسلام: "من كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار"[2].

ومن هنا وجدنا المجتهدين من الصحابة وخصوصا من كانت لهم مسؤولية منهم، كعمر وعلي يتشددون في قبول ما يروى لهم من الأحاديث إلى درجة استحلاف الراوي، أو تكليفه بالبحث عمن يسانده في روايته للحديث الذي جاء به في نازلة من النوازل؛ فهذا عمر بن الخطاب يستشير الصحابة في إملاص المرأة، أي سقطها لجنينها، فيخبره المغيرة بن شعبة قائلا: قضى فيه رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم بغرة، فيقول له عمر: إن كنت صادقا فأت واحدا، فيشهد معه محمد بن مسلمة أن رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ قضى به[3].

وفي رواية عن علي بن أبي طالب (ض) يقول: "كنت إذا سمعت من رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ حديثا نفعني الله بما شاء أن ينفعني به، وكان إذا حدثني غيره استحلفته فإذا

1. مهما كانت أقوال المفسرين عن هذا النص القرآني فإنه يشير في مفهومه العام إلى وجود الاختلاف بين عموم الناس، ولا علينا أن يكون هذا الاختلاف قد وجد في الديانات والملل والمذاهب، أو في غير ذلك؛ والنص من سورة هود، وهو يأخذ في الترتيب الآية رقم: 118 بكاملها، وجزءا من الآية التي تليها رقم 119 في العد الكوفي.
2. هذا الحديث من الأحاديث التي يمكن أن تنعت بالتواتر، إذ هو مما اتفق عليه الشيخان، وهو ثابت كذلك عند أصحاب السنن فقد رواه البخاري في "كتاب العلم" بهذا اللفظ، كما رواه مسلم في كتاب الزهد" مع تغيير طفيف..
3. هذا الحديث مذكور هنا مع بعض التصرف الذي يناسب المقام، وأصوله موجودة في كتب السنة المعتمدة، فقد ذكره أبو داود بما يقرب من هذا اللفظ في سننه ج 4، ص: 190 تحت رقم4570.

حلف صدقته سوى أبي بكر..."[1].

4. الإجماع والاجتهاد

ومن المصادر الأساسية كذلك للتشريع الإسلامي ما يعرف بين الباحثين المهتمين بالشريعة الإسلامية بالإجماع، الذي هو اتفاق مجتهدي الأمة على حكم شرعي بعد انتهاء عهد النبوة، والذي حدث فعلا في قضايا متعددة بعد موت النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ في عهد الخلفاء الراشدين وما بعد ذلك، وهذا الإجماع نفسه زاد من توسعة دائرة الخلاف، إذ جرت حوله مناقشات واسعة النطاق، وذلك في حجيته، وفي ضرورة استناده أو عدم استناده إلى دليل من الكتاب أو السنة، وفي إمكان انعقاده وفي اعتباره مصدرا تشريعيا قائما بذاته، وفي تمثيله لكل المجتهدين أو أغلبيتهم، وفيمن يعتد بإجماعهم، إلى غير ذلك من الاعتبارات؛ على أن الإجماع بالرغم مما قيل فيه يمثل اللبنة الأولى للاجتهاد في مجال الفقه والتشريع الإسلامي.

ومن القضايا الفقهية التي أجمع عليها المجتهدون من علماء وفقهاء الصحابة توريث الجدة من قبل الأب السدس عند انفرادها، ومشاركتها للتي من قبل الأم فيه عند التعدد واتحاد الرتبة[2].

ومن إجماعاتهم كذلك قيام ابن الابن مقام الابن عند عدمه في الإرث؛ وأجمعوا، أيضا،

---

1. ما ينسب إلى علي (ض)، هنا من التثبت في قبول الحديث لأمر معروف ومتداول بين القدماء والمحدثين، وقد عد الشافعي في رسالته أمثلة كثيرة لهذا التثبت ممن كانت لهم مسؤولية من الصحابة، سواء من ذلك الخلفاء الأربعة أو غيرهم، وجل علماء الأصول ينقل هذا الأثر المنسوب إلى علي (ض) بهذا اللفظ أو بألفاظ أخرى متقاربة في معناها؛ فهذا الآمدي المتوفى 631هـ يقول: "في الإحكام في أصول الأحكام"، ج 2، ص: 35: "إن عليا كرم الله وجهه قال: "ما حدثني أحد إلا استحلفته سوى أبي بكر..."، وهذا الباجي المتوفى 478هـ يثبت هذا الأثر بلفظه في كتابه "إحكام الفصول في أحكام الأصول"، ص: 335، ط، دار الغرب الإسلامي.
2. الجدة للأم ترث بالحديث الثابت في "الموطأ" من قول المغيرة بن شعبة (ض): "حضرت رسول الله صلى الله عليه وسلم أعطاها السدس...)، وهذا الحديث ينص على إرث الجدة القربى، أما البعدي فإنها ترث بإجماع علماء الصحابة (ض)، وكما أجمعوا على العليا للأم أجمعوا كذلك على التي للأب قريبة كانت أو بعيدة، بشرط عدم الفصل بينها وبين الميت بذكر، وهذه هي التي جاءت إلى عمر تطلب ميراثها، فقال لها: "مالك في كتاب الله شيء، ولكن هو ذلك السدس، فإن اجتمعتا فهو بينكما، وأيكما خلت به فهو لها" رواه الجماعة.

على منع الجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها، وعلى بطلان زواج المسلمة بغير المسلم، إلى غير ذلك من القضايا المسطرة في كتب الفقه الإسلامي، سواء منها القديمة أو الحديثة[1].

فالحكم الفقهي المجمع عليه هو في أصله رأي من الآراء الاجتهادية التي أدلى بها المجتهدون في وقتهم حول حدث من الأحداث التي نزلت بهم، والتي لا يشملها نص قطعي في ثبوته ودلالته؛ وبما أن الفقيه المجتهد صاحب الرأي استطاع أن يقنع أصحاب الآراء الأخرى من أمثاله بصواب رأيه في النازلة لكونه يستند إلى دليل ظني في دلالته أو ثبوته من الكتاب أو السنة؛ فإن رأيه في النازلة يصبح هو المعتمد بعد أن نال الإجماع دون غيره من الآراء التي يتنازل عنها أصحابها بإجماعهم على هذا الرأي الذي تبين لهم صوابه بعد أخذ ورد[2].

5. القياس والاجتهاد

وإذا ذهبنا إلى المصدر الرابع من مصادر التشريع الإسلامي التي تعتبر في حكم المتفق عليها بين عموم المجتهدين. وهو ما يسمى عند الفقهاء المسلمين باسم القياس، نجد مجال الخلاف يتسع أكثر، إذ كان لا مفر للقائلين به من الرد على المنكرين له، ومحاجتهم بمثل قوله تعالى: ﴿ **يأيها الذين ءامنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تومنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلا** ﴾ [النساء: 59].

فهذا النص القرآني أظهر النصوص وأقواها دليلا على إثبات حجية القياس، وإن كانت هناك نصوص أخرى تثبت حجيته؛ فهو يجمع أصول وأدلة التشريع والفقه الإسلامي الأربعة، ويعطي المرتبة الرابعة للقياس؛ فالأصل أو الدليل الأول الذي هو القرآن يستفاد من الأمر بطاعة الله، لأن طاعته سبحانه تتجلى في العمل بما جاء في كتابه؛ والأصل أو الدليل الثاني الذي هو الحديث يؤخذ من الأمر بطاعة الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ، ولا أدل على طاعته، عليه الصلاة والسلام، من العمل بسنته القولية والفعلية والتقريرية؛ والأصل أو الدليل الثالث

1. أجمع الصحابة على قيام ابن الابن وإن نزل مقام الابن عند فقدانه، مستندين للحديث المجتمع عليه، وهو قوله صلى الله عليه وسلم: "ألحقوا الفرائض بأهلها وما بقي فلأولى رجل ذكر".
2. الإجماع المعتد به هو المستند إلى دليل من عمومات القرآن أو الحديث أو تؤديه مقاصد الشريعة وروحها.

الذي هو الإجماع يفهم من الأمر بطاعة أولي الأمر الذين يقصد بهم في مجال الفقه والتشريع الإسلامي العلماء والفقهاء المجتهدون في الأمة الإسلامية؛ وطاعتهم تكون بالعمل بما اتفقوا فيه وأجمعوا عليه من الأحكام الفقهية والتشريعية؛ والأصل أو الدليل الرابع الذي هو القياس يدرك من خلال الأمر برد الأمور المتنازع فيها إلى الله والرسول؛ ولا سبيل إلى هذا الرد إلا بقياس ما لا نص فيه على ما وقع التنصيص على حكمه في الكتاب أو السنة لعلة جامعة بينهما، كقياس النبيذ على الخمر المحرم بنص الكتاب، وهو قوله سبحانه: ﴿ **يأيها الذين ءامنوا إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلكم تفلحون...**﴾ [المائدة: 90].

ومن أمثلة القياس، قياس جميع المعاملات على البيع المحرم وقت صلاة الجمعة بقوله عز وجل: ﴿**يأيها الذين ءامنوا إذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله وذروا البيع...**﴾ [الجمعة: 9]. إذ كل تعامل يشغل عن صلاة الجمعة يعتبر محرما، سواء كان إجارة أو رهنا أو هبة أو غير ذلك، ويقاس على البيع المنصوص على منعه في هذا الوقت؛ ومن الأمثلة كذلك قياس قتل الموصى له للموصى في الحرمان من الموصي به على قتل الوارث لمورثه لكون كل منهما استعجل غرضه فعومل بنقيض مقصوده[1].

6. الاجتهاد والأصول المختلف فيها بين الأئمة

وإذا تخطينا هذه الأصول الأربعة التي نالت شبه إجماع وإتفاق بين العلماء الفقهاء وجدنا الخلافات الفقهية تتشعب أكثر فأكثر حول الأصول التي اعتمدها بعض الفقهاء بينما رفضها البعض الآخر، أو استبدلها بغيرها، مما يرجع إلى مقاصد الشريعة الإسلامية وروحها، كالاستحسان والمصالح المرسلة وسد الذرائع وغير ذلك، مما هو مسطر في كتب الأصول التي

1. القياس يعمل به كل أصحاب المذاهب الفقهية السنية الأربعة، غير أن المذهب الحنفي يركز عليه أكثر من غيره، وقد علل المؤرخون للتشريع الإسلامي ذلك بما فيه الكفاية؛ ولا يقاس شيء على شيء إلا إذا وجدت علة جامعة بينهما... كما في الأمثلة المسطرة أعلاه.

ذكرتها جملة وتفصيلا، وبينت ما فيها من خلاف بين المهتمين بالفقه وأصوله[1].

فانطلاقا من هذه المجالات الخلافية كان لا مفر لأصحاب المذاهب الفقهية السنية الأربعة وغيرهم من أن يختلفوا فيما بينهم في بعض الجوانب التشريعية والفقهية.

فهذا أبو حنيفة النعمان الذي عاش بين 80- 150هـ يؤسس مذهبه الفقهي في العراق الذي كثر فيه الوضع في ميدان الحديث، ويميل – نتيجة لذلك – في اجتهاداته الفقهية ميلا أكثر إلى مجال القياس، ويتخذ موقفا حازما من الروايات الحديثية[2].

وعلى العكس من ذلك نجد مالكا الصبحي الذي عاش بين 93- 179هـ يؤسس مذهبه الفقهي في المدينة المنورة، مركز الحديث، ويتجه اتجاها حديثيا، ويركز اجتهاداته الفقهية على عمل أهل المدينة الذي كان يرى فيه امتدادا لعمل الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ ويضيف إلى الأصول والمصادر الأربعة السابقة ما يعرف بالاستحسان والمصالح المرسلة وسد الذرائع وقول الصحابي وغير ذلك من أصوله المعروفة[3].

على أن الشافعي الذي عاش بين 150- 204هـ، والذي تلقى أولى معارفه الفقهية عن مالك وتلاميذ أبي حنيفة، حاول أن يجمع بين المذهبين، الحنفي والمالكي، فجاء بمذهب جديد متميز عنهما معا، ووضع له أصولا في كتابه المعروف بالرسالة"[4].

وختمت المذاهب الفقهية السنية الباقية بمذهب الإمام أحمد بن حنبل، الذي ولد 164هـ

1. أصول التشريع الإسلامي المتفق عليها في الجملة بين عموم الفقهاء أربعة، هي: الكتاب والسنة والإجماع والقياس؛ ولا عبرة بإنكار الظاهرية للقياس؛ على أن هناك أصولا أخرى يعمل بها البعض دون البعض، وأهم هذه الأصول الأخرى التي يذكرها الأصوليون ويدرسونها الاستحسان والمصالح المرسلة والعرف والاستصحاب وشرع من قبلنا ومذهب الصحابي وسد الذرائع.

2. ليس معنى ميل أبي حنيفة إلى القياس أنه يترك الحديث، بل هو كغيره من أئمة المذاهب يحرص كل الحرص على العمل بالسنة الصحيحة الثابتة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم؛ نعم لما يجد نفسه أمام حديث مشكوك في صحته سندا أو متنا، ولا سبيل إلى تصحيحه يكون مضطرا إلى التخلي عنه والعمل بالقياس..

3. مالك، وإن كان لم يفعل ما فعله الشافعي من تدوينه لأصول مذهبه، فإنه كان يستند إلى أصول معروفة لديه لا يحيد عنها، وقد أدرك ذلك من درسوا فقهه في "الموطأ" وغيرها، وبناء على تلك الدراسات دونت أصول مذهبه من لدن الباحثين.

4. رسالة الشافعي في الأصول توجد الآن مطبوعة ومحققة في مجلد واحد، وقد طبعتها مع تحقيقها دار الفكر وهي أهم كتب الشافعي بعد كتاب الأم له.

وتوفي 241هـ، والذي كان محدثا أكثر منه فقيها، وقد تتلمذ للشافعي، وبه تفقه، ثم اجتهد لنفسه، وبنى مذهبه الفقهي على الحديث، وكان يرى العمل بخبر واحد على الإطلاق متى صح سنده، ويقدم قول الصحابي على القياس[1].

7. الاجتهاد والخلاف بعد أئمة المذاهب

وهكذا تصدى تلاميذ هؤلاء الفقهاء الأربعة، متأثرين بما تأثر به أساتذتهم وشيوخهم من أسباب الخلاف الفقهي، لخدمة الفقه الإسلامي من خلال أصول مذاهبهم، قلما يخرجون عنها.

وعلى ضوء أبحاث هؤلاء التلاميذ واجتهاداتهم ظهر ما يسمى بالاجتهاد الفقهي، لأنهم في جملتهم كانوا فقهاء مجتهدين في إطار مذاهبهم التي ينتسبون إليها، سواء في ذلك تلاميذ أبي حنيفة، من أمثال أبي يوسف، ومحمد الشيباني، أو تلاميذ مالك من أمثال ابن القاسم وأشهب، أو تلاميذ الشافعي من أمثال أبي ثور والحسن الزعفراني، أو تلاميذ أحمد بن حنبل من أمثال الأثرم وإسحاق بن راهوية المروزي[2].

فقهاؤنا القدماء قاموا بدورهم أحسن قيام في ميدان الفقه والتشريع سواء في ذلك أصحاب الاجتهاد العام الممثلين في قادة المذاهب السنية الذين ذكرناهم، أو في غيرهم من علماء وفقهاء المذاهب الأخرى التي اندثرت ولم يبق لها وجود بالمرة كمذهب الأوزاعي[3]، أو التي بقي لها وجود محدود كالمذهبين: الظاهري والشيعي؛ أو أصحاب الاجتهاد الخاص الذي

1. يعتبر الإمام احمد صاحب مذهب فقهي على طريقة أهل السنة والجماعة، كما أنه يعد من المحدثين الكبار، وخير شاهد على باعه الطويل في ميدان الحديث مسنده العظيم الذي جمع فيه أحاديث كل صحابي على حدة؛ وهو مطبوع الآن في ستة مجلدات ضخام.
2. نظرا لكثرة تلاميذ كل إمام وفقيه من الفقهاء الأربعة فقد اخترنا تلميذين لكل منهم باعتبارهم يمثلون تلك المذاهب أحسن تمثيل؛ وإلى القارئ سنة وفاة كل منهم تتميما للفائدة؛ فبالنسبة لأبي يوسف توفي 183هـ أما محمد الشيباني فكانت وفاته 179هـ؛ وبالنسبة لابن القاسم توفي 191هـ، أما أشهب فقد توفي 204هـ؛ وبالنسبة لأبي ثور فكانت وفاته 240هـ، أما الزعفراني فقد مات 260هـ وبالنسبة للأشرم توفي 261هـ، أما ابن راهويه فتوفي 238هـ.
3. الأوزاعي هو أبو عمرو عبد الرحمان بن محمد الذي ولد ببعلبك سنة 88هـ، وكان كاتبا ومحدثا وفقيها، وكان له مذهب فقهي منتشر في الشام والأندلس، لكن غطى على مذهبه بالشام المذهب الشافعي، وتضاءل مذهبه بالأندلس أمام المذهب المالكي، وكانت وفاة الأوزاعي سنة 157هـ.

يدور من يتعاطاه في دائرة مذهبه ولا يخرج عن أصوله، والذي يمثله تلاميذ أئمة المذاهب في مختلف العصور، وفي شتى الجهات من العالم الإسلامي.

وشعلة الاجتهاد الفقهي، حتى وإن أصابها نوع من الخفوت والضبابية في بعض الفترات الصعبة التي مرت بها الأمة الإسلامية، فإنها لم تنطفئ تماما، بل كان يرى إشعاعها هنا وهناك من حين لآخر ببروز رجال علماء وفقهاء من الطراز الرفيع، بحيث لو أتيحت لهم الفرص التي أتيحت لغيرهم من الفقهاء السابقين لكان لهم شأن عظيم في الميدان الاجتهادي[1].

8. الاجتهاد المذهبي

ويمكننا أن نأخذ نماذج من كبار الفقهاء المجتهدين ولو في إطار مذاهبهم التي أصبحوا ملزمين بها؛ فمن الحنفية أبو إسحاق الصفار المتوفى ببخارى سنة 574هـ، وأبو بكر الكاساني المتوفى سنة 587هـ، ومن المالكية أبو الوليد ابن رشد الجد المتوفى سنة 520هـ، والقاضي عياض المتوفى سنة 541هـ، وأبو محمد ابن شامر المتوفى سنة 610هـ، ومن الشافعية حجة الإسلام أبو حامد الغزالي المولود سنة 450هـ والمتوفى سنة 505هـ وأبو القاسم عبد الكريم القزويني المتوفى سنة 623هـ، ومن الحنابلة الذين خدموا المذهب الحنبلي، ويعتبرون من المجتهدين فيه ابن قدامة المقدسي المولود سنة 541هـ والمتوفى سنة 620هـ، وابن تيمية أحمد المولود سنة 661هـ والمتوفى سنة 738هـ وابن قيم الجوزية شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر الذي ولد سنة 691هـ وتوفي سنة 751هـ[2].

وهكذا استمر الحال في جل العصور، وفي أغلبية بلدان العالم الإسلامي إلى عصرنا الحاضر الذي كثرت فيه الصيحات والنداءات المتكررة لمتابعة طريق الاجتهاد وتجديد ما

1. الالتزام بمذهب من المذاهب السنية الأربعة فرض نفسه على سائر الفقهاء نظرا لما أحيطت به تلك المذاهب من الاعتبار الذي فاق كل تصور، حيث تفانى تلاميذ أصحاب المذاهب في خدمتها وتقعيد قواعدها الأصولية والفقهية، الأمر الذي لم يتيسر للمذاهب الأخرى التي نشأت معها أو بعدها فاضمحلت ولم يبق لها وجود عملي بإزائها.
2. هذه المجموعة المهمة من الفقهاء المذكورين هنا كنماذج كان بإمكان كل واحد منهم أن يتعدى النطاق المذهبي ويتعاطى الاجتهاد المطلق، ولكن الظروف فرضت عليهم جميعا الالتزام بهذا المذهب أو ذاك مسايرة لعامة الفقهاء والمثقفين الذين كانوا لا يريدون بها بديلا في مجتمعاتهم، إذ كل مجتمع من المجتمعات الإسلامية تبني مذهبا معينا.

يحتاج إلى التجديد من أمور الدين[1]. وحتى في تلك الفترات التي وصفها الواصفون بالجمود تارة وبالانحطاط تارة أخرى لم تخل الأمة الإسلامية من علماء أفذاذ وفقهاء كبار في غرب العالم الإسلامي وفي شرقه على السواء[2].

فما أكثر المؤلفات التي برزت في الميدان الفقهي وفي المجال الأصولي، وتعتبر بحق من الكتب النفيسة في تلك الفترات المنعوتة بالمظلمة، كـ "أحكام القرآن" لابن العربي المتوفى سنة 543هـ و "الموافقات" للشاطبي المتوفى سنة 790هـ و "البيان والتحصيل والمقدمات الممهدات" لابن رشد الجد المتوفى سنة 520هـ و "المعيار" للونشريسي المتوفى سنة 919هـ، و "نيل الأوطار" للشوكاني المتوفى سنة 1255هـ وغير ذلك من الكتب المهمة التي ترشدنا وتفيدنا في وقتنا الحالي، إذا أردنا أن نقوم بها كما هو مطلوب منا من وصل الحاضر بالماضي وإحياء النهضة العلمية والاجتهادية في الميدان الفقهي، وإعطاء الأدلة والبراهين لغيرنا على أن فقهنا وتشريعنا فيه من المرونة ما يجعله صالحا لكل زمان ومكان، وأنه قادر على استيعاب كل المستجدات التي تنزل بالساحة الإسلامية إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها[3].

9. ما يشترط في المجتهد

ومن الطبيعي أن الذي يطلب منه مثل هذا العمل الجاد والمفيد هو العالم والفقيه المقتدر الذي توفرت فيه شروط الاجتهاد المحددة عند علماء وفقهاء الاجتهاد، الذين أصلوا أصول

1. الاجتهاد من ضروريات الحياة في سائر المستويات وفي كل الميادين، إذ يعتبر العمود الفقري لكل تقدم في أي مجال من المجالات، وبالأخص المجال الثقافي والفكري، فلا سبيل إلى قطع الأشواط البعيدة والحصول على مستويات عملية رفيعة بدون الاجتهاد، وتاريخنا الإسلامي خير شاهد على هذا.

2. في هذا العصر الذي نعت بالجمود والانحطاط يخرج لنا عالمان كبيران بتفسيرين عظيمين، أحدهما من غرب العالم الإسلامي وهو السيد محمد القرطبي المتوفى سنة 671هـ والآخر من شرق الأمة الإسلامية وهو السيد محمد الرازي المتوفى سنة 604هـ، الأول منهما مالكي المذهب، والثاني شافعي المذهب، وكلاهما يعد عبقري عصره.

3. الواقع هو أن تراثنا العلمي والفقهي الذي أنتجه العلماء والفقهاء الباحثون عبر العصور فيه ما يغنيان عن أي تراث آخر، فما علينا إلا أن نعود إليه رابطين بينه وبين أصوله المعتمدة من الكتاب والسنة وما يجري في فلكهما ومجتهدين على ضوء ذلك إذا كنا مؤهلين للاجتهاد الفردي أو الجماعي.

الفقه الإسلامي، وقعدوا قواعده في كتبهم الفقهية والأصولية[1].

وأهم الشروط التي يجب أن تتوفر في الفقيه المجتهد ما يلي:

1. معرفته للغة العربية واطلاعه على أسرارها البيانية، لأنها لغة القرآن والحديث، وهما المصدران الأساسيان اللذان تعود إليهما كل الأصول الأخرى التي اعتمدها الفقهاء عبر مسيرة التشريع الإسلامي.

2. معرفته لعلوم القرآن من الناسخ والمنسوخ، والمحكم والمتشابه، وأسباب النزول، والمكي والمدني، والإعجاز القرآني، والقراءات القرآنية، وأقسام القرآن وأمثاله، إلى غير ذلك من العلوم القرآنية المفيدة للمفسر والفقيه المستنبط للأحكام.

3. اطلاعه على السنة وعلومها، قولية كانت أو فعلية أو تقريرية وعلمه بتاريخها، وناسخها ومنسوخها، وعامها وخاصها، ومطلقها ومقيدها، وطرق روايتها، إلى غير ذلك من العلوم الحديثية[2].

4. علمه بمواضع الإجماع وأسباب الخلاف الفقهي التي ذكرنا البعض منها.

5. معرفته للقياس ومناهجه وضوابطه وعلله.

6. علمه بمقاصد الشريعة التي تراعي المصالح الأساسية لعامة المسلمين، وترفع عنهم الحرج والمشقة[3].

7. أن يكون على نصيب وافر من الذكاء وقوة الإدراك ليصح فهمه، ويصل إلى المبتغى المطلوب من شريعة الله ورسوله فيما يبنيه عليها من أحكام فقهية.

---

1. باب الاجتهاد يجب أن يبقى مفتوحا دائما في وجه القادرين عليه، سواء على مستوى الأفراد أو الجماعات، إذ يطلب من كل فرد أن يجتهد في ميدان تخصصه، ثم تتلاقى الجهود في اجتهاد جماعي في القضايا العويصة التي يحتاج تدارسها إلى تخصصات عديدة.

2. علوم الحديث كثيرة ومتشعبة، ويكفي دليلا على ذلك ما ألف فيها من مؤلفات تجمع شتاتها وتعرف بأهم مصطلحاتها، وبما بذل في تنقيتها من الشوائب التي علقت بها.

3. التشريع الإسلامي جاء في جملته لضمان مصالح العباد، وإبعاد الحرج عنهم بدليل ما ورد في آخر سورة البقرة، "لا يكلف الله نفسا إلا وسعها"، وبدليل قوله صلى الله عليه وسلم في الحديث الصحيح الذي يرويه البخاري: "إن الدين يسر...".

8. أن يكون مالكا لعقيدة إسلامية قوية وصحيحة، وأن يبرهن على إخلاصه وصدقه في خدمة التشريع الإسلامي[1].

هذا عن الاجتهاد الفردي الذي يجب أن يبقى قائما ومعمولا به في كل العالم الإسلامي، حتى ولو كان مقيدا بالقيود المذهبية، إذ عن طريقه يثرى الفقه الإسلامي بالآراء والنظريات الفقهية المختلفة التي تفسح المجال للاختيار والترجيح[2].

10. الاجتهاد الجماعي

على أننا في عصرنا الحاضر في غاية الاحتياج إلى الاجتهاد الجماعي لحل بعض المشاكل العصرية المستعصية التي تفرض نفسها علينا بحكم اتصالنا الوثيق بغيرنا من الأمم الأخرى التي لا تدين بالإسلام، ولا مفر لنا من التعامل معها على أساس أن نبقى متمسكين بديننا ومحافظين على أحكام شريعتنا المنبثقة من كتاب ربنا وحديث نبينا؛ ومن تلك المشاكل ما يعرف الآن بأطفال الأنابيب، وبنوك الدم، والتعاملات البنكية والمصرفية، واستبدال بعض الأعضاء الجسمية، إلى غير ذلك من مشاكل العصر الحديث التي يجب علينا أن نبحث لها عن حلول مناسبة تتفق ومبادئ ديننا الحنيف؛ ولن يكون ذلك بالأمر المستحيل علينا إذا نحن حاولنا استقصاء ما تفتحه شريعتنا أمامنا من مجالات واسعة مكنت قدماء فقهائنا من إيجاد جميع الحلول لما نزل بهم من وقائع وأحداث؛ وما هو متوفر لدينا الآن من الإمكانات المختلفة لم يكن متوفرا لديهم.

وحتى إذا كانت الاختصاصات أصبحت من السمات البارزة التي تميز بها عصرنا، فإن ذلك لن يثنينا عن عزمنا، وربما يكون ذلك من العوامل التي تساعد على نمو الاجتهاد الفردي والجماعي معا، إذ لا مانع إسلاميا من أن يتعاون المختصون من الفقهاء والأصوليين

---

1. إخلاص العالم والفقيه في خدمته لدين الله الذي هو دين الإسلام يظهر من أقواله وأفعاله، وإنتاجاته الفقهية والعلمية التي تبرز مدى ما يبذله من جهود في تدليل الصعاب أمام المهتمين بما جاء به كتاب الله العزيز، وحديث الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم من تشريعات دقيقة ضامنة لمصالح أبناء البشر دنيا وأخرى.

2. الاجتهاد الفردي هو الذي كان سائدا في عهد السلف، وقد أعطى تلك النتائج الباهرة التجلية فيما وصل إليه العلماء والفقهاء الباحثون آنذاك من الترقي والتقدم الهائل في كل المجالات التي خاض فيها المثقفون من العرب والمسلمين في شرق العالم الإسلامي وغربه.

مع المختصين في المجالات العلمية الأخرى، فنحن مدعوون، اليوم، أكثر من أي وقت مضى إلى أن نحدث نوعا من التآزر بين مختلف ذوي الاختصاص[1].

فيجب أن نفسح المجال لتلاقي الفقهاء المختصين مع الأطباء الاختصاصيين حتى نستطيع البحث الجدي في المسائل الفقهية التي لها علاقة وطيدة بالطب في مختلف مستوياته، وما يقال عن فوائد التقاء الفقه بالطب يمكن قوله عن التقاء الاختصاص الفقهي بالاختصاص الاقتصادي؛ وهكذا الشأن في كل المجالات الأخرى، إذا قويت العزائم وحسنت النيات، وبذل الجميع كل ما في وسعه من جهود واجتهادات لتحقيق الصالح العام الذي هو الهدف الأساسي للتشريع الإسلامي الذي يجب على المجتهدين من فقهاء المسلمين أن يعملوا على بقائه وتنميته واستمراره كما أراد الله إلى أن تنتهي الحياة على وجه هذه البسيطة[2].

وفيما يرجع إلى صعوبة معرفة المجتهدين في كل أمة من الأمم الإسلامية يمكن الاتفاق بين دول الإسلام على مقياس معين لابد من وصوله في الدرجات العلمية التي تؤهل صاحبها ليكون ضمن الفقهاء المجتهدين، وحينذاك، يصبح بوسع فقهاء الأقطار الإسلامية أن يدلوا بآرائهم الفقهية الاجتهادية في الميدان الفقهي لتناقش على مستوى العالم الإسلامي من طرف الفقهاء المؤهلين للمهام الاجتهادية في الميدان الفقهي، وعلى أن يعتبر الرأي الذي يجمع عليه هؤلاء المجتهدون هو المتبع مستقبلا في سائر دنيا الإسلام وبهذه الطريقة نستطيع، بحول الله، مع قوته أن نقوم بحل جميع المشاكل التي تواجهنا وتتحدانا في وقتنا، ونكون بذلك قد طبقنا قول ربنا في كتابه العزيز: ﴿ **يأيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم إن الله عليم خبير**﴾[3].

1. إن الإمكانات المتوفرة الآن لم تكن موجودة سلفا، فهل سهلت المطابع وآلات الاستنساخ الموجودة حاليا بوفرة الحصول على المصادر والمراجع، كما أن سرعة المواصلات مما يفيد الباحثين في الوصول إلى مبتغاهم في وقت وجيز، وأيضا هناك وسائل أخرى للاتصال تمكن الإنسان من معرفة رأي غيرهم والتفاهم معه بأقصى سرعة مثل الهاتف والفاكس والبرقيات والبلاغات الإذاعية والتلفزية.
2. ما شرعه الله في كتابه وعلى يد رسوله جاء محققا لمصالح العباد في جميع الأزمنة وفي سائر الأمكنة؛ فبمحافظتنا على تشريعنا وبعملنا على تطبيقه في حياتنا العلمية تضمن مصالحنا الدنيوية والأخروية على السواء.
3. هذا النص يضم آية كاملة رقم 13 من آيات سورة الحجرات، ومما ينبغي للقارئ أن يعرفه عن هذه الكلمة المتواضعة التي كتبتها عن الخلافات الفقهية في الصلب وفي الهوامش أنها تستند إلى المصادر والمراجع الإسلامية الأساسية المذكورة أثناءها.

مقاصد ابن جزي الغرناطي في كتابه "القوانين الفقهية"

ذ. هشام بوهاش

الحمد لله وحده، والصلاة والسلام على من لا نبي بعده، وعلى آله وصحبه ومن اهتدى بهديه إلى يوم الدين.

أما بعد، يعد علم الفقه من أنفع العلوم، وأجل المعارف، به تدرك الأحكام، ويميز بين الحلال والحرام، ونعرف مالنا وما علينا من الحقوق والواجبات، والمأمورات والمنهيات...فلا غرابة إذن، أن نجد المكتبة الإسلامية زاخرة بثروة فقهية ضخمة، تضم أصناف كتب الفقه من مطولات ومختصرات، ومتون ومنظومات، وشروح وحواش...

وقد ساهم ابن جزي الغرناطي[1] في تقريب هذا التراث الفقهي بكتابه "القوانين الفقهية في تلخيص مذهب المالكية والتنبيه على مذهب الشافعية والحنفية والحنبلية"

---

1. هو محمد بن أحمد بن محمد ابن جزي الكلبي، يعرف بابن جزي، ويكنى أبا القاسم، ولد في غرناطة عام ثلاثة وتسعين وستمائة 693هـ، ونشأ في بيت عرف بالعلم والأصالة والنباهة، فكانت لهذه البيئة العلمية الأصيلة أثر في عكوف ابن جزي على طلب العلم منذ صباه، فتلقى عن كبار الشيوخ وفضلاء العلماء، جميعهم من الأندلس والمغرب، ومن أهم شيوخه أبو جعفر ابن الزبير وابن الكماد وابن رشيد السبتي وابن الشاط وغيرهم.

وقد امتاز هذا الكتاب بثلاث فوائد، انفرد بها عن سائر الكتب، قال ابن جزي: "واعلم أن هذا الكتاب ينيف على سائر الكتب بثلاث فوائد"[2] سأحاول إبرازها في ثلاث مباحث وهي:

المبحث الأول: فائدة الجمع بين المذهب المالكي والخلاف العالي.

المبحث الثاني: فائدة التقسيم والترتيب.

المبحث الثالث: فائدة الجمع بين الإيجاز والبيان.

المبحث الأول: فائدة الجمع بين المذهب المالكي والخلاف العالي

امتاز كتاب القوانين الفقهية بجمعه بين المذهب المالكي والخلاف العالي، قال ابن جزي: "الفائدة الأولى: أنه جمع بين تمهيد المذهب وذكر الخلاف العالي بخلاف غيره من الكتب فإنها في المذهب خاصة أو في الخلاف العالي خاصة"[3].

أولا: منهج ابن جزي في عرض المذهب المالكي

اختصر ابن جزي أحكام الفقه المالكي في جميع الأبواب الفقهية، واعتنى بالخلاف المذهبي خاصة، حيث أورد ما عرفه المذهب من أقوال وروايات، وذكر آراء علماء المذهب – فضلا عن آراء الإمام مالك والمشهور من أقواله – أمثال ابن كنانة (ت 186هـ) وابن نافع

خلف ابن جزي ثلاثة أولاد نجباء: أبو بكر أحمد بن جزي وأبو عبد الله محمد بن جزي، وأبو محمد عبد الله بن جزي، تنوعت اهتماماتهم العلمية بين الفقه والقضاء والكتابة والأدب وجميعهم أخذوا عن والدهم أبي القاسم.

كانت حياة ابن جزي حافلة بالعمل والعطاء، فكان رحمه الله عالما ومدرسا وخطيبا وإماما، وصنف في مختلف فنون العلم، ككتابه القوانين الفقهية" و"التسهيل لعلوم التنزيل" في التفسير، و"الأنوار السنية في الكلمات السنية" و"وسيلة المسلم في تهذيب صحيح مسلم" في الحديث، و"النور المبين في بيان عقائد الدين" و"المختصر البارع في قراءة نافع" وتقريب الوصول إلى علم الأصول" وغيرها.

وقد ختم الله لابن جزي بخاتمة حسنة، فاستشهد رحمه الله في موقعة طريف وهو يحرض الناس على الجهاد عام أحد وأربعين وسبعمائة (741هـ).

تنظر ترجمته في "الإحاطة في أخبار غرناطة للسان الدين ابن الخطيب 20/3، ونفح الطيب لابن الخطيب 514/3، ونيل الابتهاج ص: 398 وفهرس الفهارس 306/1، وشجرة النور الزكية ص: 213.

2. القوانين الفقهية ص: 8

3. المصدر نفسه ص: 8.

186هـ وابن القاسم 191هـ و ابن وهب 197هـ وأشهب 204هـ وابن عبد الحكم 210هـ وابن الماجشون 212هـ ومطرف 220هـ وأصبغ 225هـ وابن حبيب 238هـ وسحنون 240هـ وابن المواز 269هـ والقاضي عبد الوهاب 422هـ وابن رشد الجد 520هـ.

وأكثر الأقوال ذكرا في الكتاب هي أقوال مالك وابن القاسم وأشهب وابن الماجشون وابن حبيب وسحنون.

وقد استعمل ابن جزي في تحرير الفقه المالكي بعض المصطلحات المالكية، كالمشهور، والمذهب، والروايات، والأقوال، ولابأس من عرض تعريفات لها عند فقهاء المذهب، ومفهومها عند المصنف.

أ. **المشهور**: جاء في حاشية الدسوقي: "والمشهور فيه أقوال، قيل إنه ما قوي دليله فيكون بمعنى الراجح، وقيل ما كثر قائله وهو المعتمد، وقيل رواية ابن القاسم عن مالك في المدونة"[1].

ولم يحدد ابن جزي ماذا يقصد بالمشهور، وإنما اكتفى بقوله: "وإذا قلنا المشهور فنعني مشهور مذهب مالك، وفي ذلك إشعار بخلاف ما في المذهب"[2].

وقد كشف ابن فرحون عن هذا الاصطلاح عند علماء الغرب الإسلامي، فقال: "المشهور في اصطلاح علماء المغاربة هو مذهب المدونة، والعراقيون كثيرا ما يخالفون المغاربة في تعيين المشهور، ويشهرون بعض الروايات، والذي جرى به عمل المتأخرين اعتبار تشهير ما شهره المصريون والمغاربة"[3].

ومن أمثلة هذا الاصطلاح في القوانين الفقهية:

1. قال ابن جزي: "النكاح على إجارة كالخدمة وتعليم القرآن لا يجوز في المشهور وفاقا لأبي حنيفة"[4]

---

1. حاشية الدسوقي 20/1
2. القوانين الفقهية ص: 9
3. تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام 50/1
4. القوانين الفقهية ص: 152

2. وقال في البيوعات الفاسدة، منها: "البيع يوم الجمعة من حين يصعد الإمام إلى المنبر إلى أن تنقضي الصلاة ويفسخ في المشهور"[1].

ب. المذهب

عرف الحطاب المذهب بأنه: "حقيقة عرفية فيها ذهب إليه إمام من الأئمة من الأحكام الاجتهادية، ويطلق عند المتأخرين من أئمة المذاهب على ما به الفتوى من باب إطلاق الشيء على جزئه الأهم"[2].

فاصطلاح المتأخرين في تعريف المذهب هو: "ما قاله هو – أي مؤسس المذهب – وأصحابه على طريقته ونسب إليه مذهبا – لكونه يجري على قواعده وأصله الذي بنى عليه مذهبه، وليس المراد ما ذهب إليه وحده دون غيره من أهل مذهبه"[3] هذا التعريف هو المقصود المصنف من مصطلح المذهب حيث قال: "وإذا قلنا المذهب فنعني مذهب مالك، وفي ذلك إشعار بمخالفة غيره"[4].

ومن أمثلة هذا الاصطلاح في كتاب القوانين:

1. قال ابن جزي في أوقات النهي عن الصلاة: "التنفل بعد الجمعة في المسجد فيمتنع في المذهب خلافا لأبي حنيفة وغيره"[5].

2. وقال في أنواع الحج: "وهي ثلاثة: إفراد وقران وتمتع، وأفضلها الإفراد في المذهب"[6].

ج. الأقوال والروايات

قال الحطاب: "وقاعدة المصنف – أي الشيخ خليل – وغيره غالبا أن المراد بالروايات

---

1. المصدر نفسه ص: 194
2. مواهب الجليل لشرح مختصر خليل 24/1
3. حاشية العدوي على الخرشي 34/1- 35
4. القوانين الفقهية ص: 9
5. القوانين الفقهية ص: 42
6. المصدر نفسه ص: 102.

أقوال مالك، وأن المراد بالأقوال أقوال أصحابه ومن بعدهم من المتأخرين كابن رشد والمازري ونحوهم"[1]، وهذا المعنى هو قاعدة ابن جزي أيضا، حيث قال: "وإذا قلنا: قيل كذا، أو اختلف في كذا، أو في كذا قولان فأكثر فنعني في المذهب، وإذا قلنا: روايتان فنعني عن مالك"[2].

والأمثلة على الاصطلاح الأول كثيرة جدا في الكتاب منها:

1. قال ابن جزي: "وفي قراءة "يس" أو غيرها – على المحتضر – قولان: الاستحباب والكراهية"[3].

2. وقال أيضا: "وإذا أودع وديعة عند شخص فخانه وجحده، ثم إنه استودعه مثلها، فهل له أن يجحده فيها فيه ثلاثة أقوال: المنع في المشهور، والكراهية، والإباحة"[4].

ومن أمثلة إيراده للروايات عن مالك:

1. قال في سجود السهو: "ويتشهد للبعدي ويسلم، وأما القبلي فإن السلام من الصلاة يجزئ عنه، وفي التشهد له روايتان"[5].

2. وقال أيضا: ولا يجوز تحبيس الطعام لأن منفعته في استهلاكه، وفي تحبيس العروض والرقيق والدواب روايتان"[6].

واستعمال ابن جزي لهذه المصطلحات، دليل على أنه خبير بالاختلاف الفقهي بين فقهاء المذهب المالكي، عارف بمواطن اتفاقهم واختلافهم.

ثانيا: منهج ابن جزي في عرض الخلاف العالي

قال المصنف في مقدمة الكتاب: " فهذا كتاب في قوانين الأحكام الشرعية، ومسائل الفروع الفقهية، على مذهب إمام المدينة أبي عبد الله مالك بن أنس الأصبحي..ثم زدنا إلى

1. مواهب الجليل 40/1
2. القوانين الفقهية ص: 9
3. المصدر نفسه ص 71
4. المصدر نفسه ص: 277
5. المصدر نفسه ص: 59
6. المصدر نفسه ص: 273.

ذلك التنبيه على كثير من الاتفاق والاختلاف الذي بين الإمام المسمى وبين الإمام أبي عبد الله أحمد بن إدريس الشافعي، والإمام أبي حنيفة النعمان بن ثابت، والإمام أبي عبد الله أحمد ابن حنبل، لتكمل بذلك الفائدة، ويعظم الانتفاع...وربما نبهت على مذهب غيرهم من أئمة المسلمين"[1].

بناء على كلام ابن جزي يمكن اعتبار القوانين الفقهية من مصنفات الفقه المقارن، وقد عرف محمد تقي الحكيم هذا الفن بقوله: "ويطلق الفقه المقارن – أولا – ويراد به جمع الآراء المختلفة في المسائل الفقهية على صعيد واحد دون إجراء موازنة بينها.

ويطلق ثانيا على جمع الآراء الفقهية المختلفة، والموازنة بينها بالتماس أدلتها وترجيح بعضها على بعض"[2] فيكون التعريف الأول للفقه المقارن، هو المناسب "للقوانين الفقهية" لأن الكتاب عار عن أية موازنة، وخال من أي ترجيح.

وقد اشتهر هذا العلم اليوم بالفقه المقارن، وكان يسمى بالخلافيات، كما ذكر ابن خلدون[3]. ويعبر عنه أيضا، بالخلاف العالي لتمييزه عن الخلاف المذهبي، ولعل ابن جزي أول من استعمل هذا المصطلح، قال الأستاذ الحسين ألحيان: "ويستعمل للدلالة على نفس المعنى مصطلح "الخلاف العالي" غير أني لم أقف عليه إلا في مقدمة كتاب القوانين الفقهية لابن جزي، مما يغلب على الظن أنه مصطلح من استعمال فقهاء الغرب الإسلامي"[4] ويؤيد هذا الرأي أن ابن جزي جمع في كتابه بين الخلاف العالي وهو الفقه المقارن، والخلاف النازل وهو الخلاف المذهبي، فعبر بالخلاف العالي لتمييزه عن الخلاف المذهبي النازل.

أما منهج ابن جزي في عرض الخلاف العالي، فقد تعددت مسالكه بحسب نوعية الاتفاق أو الاختلاف الحاصل بين المذاهب.

فالأحكام الفقهية المتفق عليها بين فقهاء المذاهب، يعرضها المؤلف إما بالسكوت عن

---

1. القوانين الفقهية ص: 7- 8
2. الأصول العامة للفقه المقارن ص: 13.
3. المقدمة ص: 456
4. إسهامات المغاربة في الدراسات الفقهية المقارنة ص: 6.

الخلاف فيها، أو يحكي الإجماع فيها[1]، أو يذكر بأنها مذهب الجمهور.

أما المسائل التي وقع فيها الاتفاق أو الاختلاف بين الأئمة الأربعة، فقد انفرد ابن جزي بمصطلحات خاصة في عرضها، وهي كالتالي: الأربعة، الثلاثة، الإمامان، عندهما أو خلافا لهما، عندهم أو خلافا لهم، وقد بين المصنف مقصوده بهذه المصطلحات حيث قال:

أ. **وإذا ذكرنا الأربعة**، فنعني مالكا والشافعي وأبا حنيفة وابن حنبل، وفي ذلك إشعار بمخالفة بعض العلماء، ومن أمثلة ذلك.

1 ـ قال المؤلف: "ولا يبسمل سرا ولا جهرا خلافا للشافعي في البسملة سرا مع السر، وجهرا مع الجهر، ولأبي حنيفة في البسملة سرا على كل حال، ولابأس بالبسملة في التطوع عند الأربعة"[2].

2 ـ وقال أيضا: "الأخوات عصبة مع البنات عند زيد والأربعة"[3].

ب ـ وإذا ذكرنا الثلاثة فنعني مالكا والشافعي وأبا حنيفة، وفي ذلك إشعار لمخالفة أحمد بن حنبل، أو أنه لم ينقل له مذهب في تلك المسألة، ومن أمثلته:

1 ـ قوله: "وأول وقتها – صلاة الجمعة – الزوال عند الثلاثة، وقال ابن حنبل: يجوز تقديمها عليه[4]".

2 ـ وقال فيمن يؤمر بزكاة الفطر: "وإن كان الابن الصغير ذا مال فمن ماله عند الثلاثة"[5].

ج. وإذا ذكرنا الإمامين فنعني مالكا والشافعي ومن أمثلته

---

1. نبه ابن جزي في مقدمة كتابه أنه إذا ذكر الإجماع أو الاتفاق فيعني به إجماع الأمة، مخالفا بذلك ما عليه الفقهاء المالكية من إطلاق لفظ الاتفاق على اتفاق علماء المذهب، وبالإجماع على إجماع الأمة، قال الحطاب: "والمراد بالاتفاق اتفاق أهل المذهب، وبالإجماع إجماع العلماء" مواهب الجليل 40/1، وقد أورد المصنف إجماع الأمة في ثلاث وسبعين ومائتين 273 موضع.
2. القوانين الفقهية ص: 51
3. المصدر نفسه ص: 291
4. المصدر نفسه ص: 64.
5. المصدر نفسه ص: 84

1. قال ابن جزي: "وأما من أكره على الطلاق بضرب أو سجن أو تخويف فإنه لا يلزمه عند الإمامين وابن حنبل خلافا لأبي حنيفة"[1].

2. وقال أيضا: "والنصاب عند الإمامين ثلاثة دراهم من الورق أو ربع دينار من الذهب شرعية"[2].

د. وإذا ذكرنا ضمير الاثنين كقولنا: عندهما أو خلافا لهما، فنعني الشافعي وأبا حنيفة ومن أمثلته:

1. قال ابن جزي: "وعورة الرجل من السرة إلى الركبة وفاقا لهما"[3]

2. وقال أيضا: "إذا اختلفا في مقدار الحق الذي رهن فيه فالقول قول الراهن عندهما، وقال مالك القول قول المرتهن"[4].

هـ. وإذا ذكرنا ضمير الجماعة فقلنا: عندهم أو خلافا لهم وشبه ذلك، فنعني الشافعي وأبا حنيفة وابن حنبل، ومن أمثلته:

1. قال المصنف: "ومن فاتته نافلة لم يقضها في المذهب إلا من فاتته ركعتا الفجر فيقضيهما بعد طلوع الشمس وفاقا لهم"[5].

2. وقال في فرائض الغسل: "وهي خمسة النية خلافا لأبي حنيفة، وتعميم البدن بالماء إجماعا، والتدلك في المذهب خلافا لهم..."[6]

ولم يكتف ابن جزي بإيراد المذاهب الأربعة، بل تعداها إلى التنبيه على المذاهب الأخرى قال في مقدمة كتابه: "وإذا قلنا قال قوم أو خلافا لقوم فنعني خارج المذاهب الأربعة"[7] وقد أكثر من استعمال هذا المصطلح، وسنقتصر منه على هذا المثال: قال: "ولا ينظر – للمخطوبة

---

1. المصدر نفسه ص: 171
2. القوانين الفقهية ص: 266
3. المصدر نفسه ص: 47
4. المصدر نفسه ص: 241
5. المصدر نفسه ص: 70
6. المصدر نفسه ص: 28
7. المصدر نفسه ص: 9

– إلا إلى وجهها وكفيها، وأجاز أبو حنيفة النظر إلى قدميها، وقوم إلى جميع بدنها، ومنع قوم الجميع"[1] كما اعتنى المصنف بالمذهب الظاهري، فأورد آراءهم في نحو ثلاثة ومائة مسألة (103) من ذلك مثلا:

1. قال ابن جزي: "وأما الفضائل – في الصلاة – فإنها عشر، وهي ركعتان بعد الوضوء، وتحية المسجد ركعتان أوجبهما الظاهرية..."[2].

2. قال أيضا: "إن صام المريض أو المسافر في رمضان أجزأهما، وقال الظاهرية عليهما القضاء"[3].

من خلال هذا المبحث، وما تضمنه من أمثلة يتبين بوضوح منهج ابن جزي في عرض الخلاف المذهبي والخلاف العالي، ولعل السمة البارزة في هذا المنهج، هو أنه عار من الأدلة على الأحكام، وحجج أصحاب الخلاف.

المبحث الثاني: فائدة التقسيم والترتيب

قال ابن جزي: "الفائدة الثانية: إنا لمحناه بحسن التقسيم والترتيب، وسهلناه بالتهذيب والتقريب، فكم فيه من تقسيم قسيم وتفصيل أصيل، يقرب البعيد ويلين الشريد"[4].

فجاء كتابه فريدا في منهجه، دقيقا في تقسيمه، سهلا في ترتيبه، متناسق الكتب والأبواب، منتظم الفصول والمسائل كل ذلك من أجل تقريب الأحكام الفقهية، وسهولة اقتباسها، قال القرافي: "وأنت تعلم أن الفقه وإن جل، إذا كان مفترقا تبددت حكمته وقلت طلاوته، وبعدت عن النفوس طلبته، وإذا رتبت الأحكام مخرجة على قواعد الشرع، مبنية على مآخذها، نهضت الهمم حينئذ لاقتباسها، وأعجبت غاية الإعجاب بتقمص لباسها[5].

وقد قسم المصنف كتابه إلى ثلاثة فصول: الأول في العقيدة، والآخر في الفقه، ثم الكتاب

1. المصدر نفسه ص: 147
2. القوانين الفقهية ص: 39
3. المصدر نفسه ص: 92
4. المصدر نفسه ص: 8
5. الذخيرة 36/1

الجامع في الخاتمة.

أولا: العقيدة

قال ابن جزي: "اعلم أنني افتتحته بعقيدة سنية وجيزة تقديما للأهم، فلا جرم أن الأصول أهم من الفروع، ومن الحق تأخير التابع وتقديم المتبوع"[1].

ونجد نفس المسلك المنهجي عند ابن أبي زيد القيرواني (386هـ) في كتابه الرسالة، حيث افتتحها بـ "باب ما تنطق به الألسنة وتعتقده الأفئدة من واجب أمور الديانات". وهو منهج ابن عاشر (ت 1040هـ) أيضا في متنه الفقهي إذ قال:

وبعد فالعون من الله المجيد | في نظم أبيات للأمي تفيد
في عقد الأشعري وفقه مالك | وفي طريقة الجنيد السالك

وقد اشتملت العقيدة في كتاب ابن جزي على عشرة أبواب: خمسة في الإلهيات، وخمسة في السمعيات، فأما الأبواب الخمسة في الإلهيات هي: وجود الباري جل جلاله، صفات الله تعالى، أسماء الله الحسنى، توحيد الله تعالى، تنزيه الله تعالى.

والخمسة الأخرى في السمعيات هي: الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله، الإيمان بالدار الآخرة، الإمامة، الإيمان والإسلام، الاعتصام بالسنة.

ثانيا: الترتيب الفقهي عند ابن جزي

امتاز الترتيب الفقهي عند ابن جزي بعدة خصائص نذكر منها ما يلي:

1. قسم ابن جزي كتابه إلى قسمين: قسم العبادات، وقسم المعاملات[2]، أما المصنفات المالكية الأخرى فأغلبها تفصل الأحكام الفقهية في كتب وأبواب، دون أن تعرض إلى هذا التقسيم.

---

1. القوانين الفقهية ص: 9

2. أما الحنفية فقد قسموا الموضوعات الفقهية إلى عبادات ومعاملات وعقوبات، ينظر رد المحتار 183/1، وقسم الشافعية موضوعات الفقه الإسلامي تقسيما رباعيا: العبادات والمعاملات والمناكحات والعقوبات، ينظر المدخل لدراسة الفقه الإسلامي لـ د. خالد عيد.

وقد ضمن المصنف قسم العبادات عشرة كتب في مائة باب، وضم أيضا قسم المعاملات عشرة كتب في مائة باب، فجمع الفقه في عشرين كتابا ومائتي باب.

2. عمد المؤلف في عرضه للأحكام الفقهية إلى تقسيم الباب إلى مسائل وفصول، قاصدا من ذلك تقريب الأحكام، وتسهيل المراجعة، والترغيب في المطالعة، قال محمد الحطاب:

"وحكمة تفصيل المصنفات بالكتب والأبواب والفصول تنشيط النفس وبعثها على الحفظ والتحصيل بما يحصل لها من السرور بالختم والابتداء، ومن ثم كان القرآن العظيم سورا والله أعلم، وفي ذلك تسهيل للمراجعة والكشف عن المسائل"[1].

وداخل هذه الأبواب والفصول والمسائل، نجد العديد من الفروع، فائدتها تمييز المسائل الفقهية بعضها من بعض، قال شهاب الدين القرافي: "حتى إذ رأى الإنسان الفرع، فإن كان مقصوده طالعه وإلا أعرض عنه، فلا يضيع الزمان في غير مقصود"[2].

3. يتخلل البناء الفقهي للكتاب جملة من العناوين التكميلية، أمثال: تكميل، تلخيص، بيان، تنبيه، فائدة، تحقيق، قاعدة، تفريع، خاتمة.

وفائدة هذه الطريقة في التأليف، هي إضافة المعلومات، وإبراز الخلاصات، والتنبيه على الفوائد، وبيان القواعد، التي لا يمكن إدراجها في المتن الفقهي.

ثالثا: الكتاب الجامع

ختم ابن جزي تأليفه بكتاب جامع، ذكر فيه جوانب من سيرة الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ والخلفاء الراشدين..وفتح الأندلس وملوكها، وجملة من المأمورات والمنهيات المتعلقة باللسان والقلوب والأموال، وبعض الآداب وغيرها...

وسمي بالكتاب الجامع لأنه يجمع الأشتات من المسائل التي لا يمكن إدراجها في الكتب الفقهية الأخرى، وبتعبير ابن جزي: "هو الضابط لما شذ عن الكتب المتقدمة، وهو يشتمل على علم وعمل"[3] وقد انفردت مصنفات المذهب المالكي بذكر الكتاب الجامع، كالموطأ للإمام

1. مواهب الجليل 43/1.
2. الذخيرة 36/1.
3. القوانين الفقهية ص: 302

مالك، والتفريع لابن الجلاب، والرسالة لابن أبي زيد القيرواني، والتلقين للقاضي عبد الوهاب، والكافي للحافظ ابن عبد البر، والذخيرة للقرافي.

قال القرافي: "هذا الكتاب يختص بمذهب مالك لا يوجد في تصانيف غيره من المذاهب وهو من محاسن التصنيف لأنه تقع فيه مسائل لا يناسب وضعها في ربع من أرباع الفقه، أعني العبادات والمعاملات والأقضية والجنايات، فجمعها المالكية في أواخر تصانيفها وسموها بالجامع، أي جامع الأشتات من المسائل التي لا تناسب غيره من الكتب، وهي ثلاثة أجناس، ما يتعلق بالعقيدة، وما يتعلق بالأقوال، وما يتعلق بالأفعال"[1].

والحاصل أن كتاب القوانين الفقهية امتاز عن غيره من المصنفات ببنية فقهية محكمة متناسقة الكتب والأبواب، يلاحظ فيها العناية بالترتيب والتنظيم، وحسن التبويب والتقسيم.

المبحث الثالث: فائدة الجمع بين الإيجار والبيان

قال ابن جزي: "الفائدة الثالثة: أنا قصدنا فيه الجمع بين الإيجار والبيان، على أنهما قلما يجتمعان، فجاء بعون الله سهل العبارة، لطيف الإشارة، تام المعاني، مختصر الألفاظ، حقيقا بأن يلهج به الحفاظ"[2].

وقد وفق المصنف في الجمع بين الإيجار والبيان، فالقارئ للكتاب يجده غاية في الاختصار، لكنه سهل العبارة، واضح المعاني، في حين أن الغالب على المختصرات هو التعقيد في ألفاظها، واستشكال معانيها[3]، ومن أشهرها مختصر الشيخ خليل (ت 776هـ) الذي أغرق في الاختصار حتى كادت عباراته أن تكون لغزا لا تفهم إلا بقراءة شروحه وحواشيه، بخلاف كتاب القوانين، فلا تعقيد في أسلوبه، ولا ألغاز في مسائله، رغم الإيجاز في عبارته.

---

1. الذخيرة 231/13
2. القوانين الفقهية ص: 8.
3. قال محمد الحجوي: "...لما أغرقوا في الاختصار، صار لفظ المتن مغلقا لا يفهم إلا بواسطة الشراح، أو الروح والحواشي، ففات المقصود الذي لأجله وقع الاختصار، وهو جمع الأسفار في سفر واحد، وتقريب المسافة وتخفيف المشاق، وتكثير العلم، وتقليل الزمن، بل انعكس الأمر، إذ كثرت المشاق في فتح الأعلاق، وضاع الزمن في غير ثمن" الفكر السامي 459/2.

وقد التجأ المصنف إلى تفريع الموضوعات إلى أقسام وأنواع، قصد تقريب الفقه إلى الأفهام، وجمعه في عبارات وجيزة، ومن أمثلة ذلك:

1. **قال في أنواع الذكاة**: وهي أربعة: صيد في غير مقدور عليه، وذبح في الحلق للطيور والغنم، ونحر في اللبة وهي وسط الصدر للإبل، ويخير بينهما في البقر"[1].

2. **وقال أيضا: المكاسب نوعان**: كسب بغير عوض، وبعوض، فأما الكسب بغير عوض فأربعة أنواع: الأول: الميراث...الثاني: الغنيمة، الثالث: العطايا كالهبة والحبس وغير ذلك، الرابع: ما لم يتملكه أحد كالحطب والصيد وإحياء الموات"[2].

ولرغبة المؤلف - أيضا - في الاختصار، اختار ضم الكتب الفقهية المتقاربة في كتاب واحد، قال في مقدمة كتابه: "وإنما انحصرت الكتب والأبواب في هذا العدد، لأنني ضممت كل شكل إلى شكله، وألحقت كل فرع بأصله، وربما جمعت في ترجمة واحدة ما يفرقه الناس في تراجم كثيرة، رعيا للمقاربة والمشاكلة، ورغبة في الاختصار"[3].

وفي ختام هذه الكلمات، يظهر أن ابن جزي الغرناطي قد سبق زمانه في منهج التصنيف الفقهي، فاستطاع أن يجمع بين المذهب المالكي والخلاف العالي، وبين الاختصار والبيان، وحسن التقسيم والترتيب، وكان غرضه من ذلك تقريب الفقه للراغبين وتسهيله على الطالبين، فجاء كتابه سهل المطلب، قريب المأخذ، مستوفيا لمقاصده، غير مخل بشيء من فوائده.

---

1. القوانين الفقهية ص: 137.
2. المصدر نفسه ص: 186.
3. القوانين الفقهية ص: 10، ومن أمثلة الكتب المجموعة في ترجمة واحدة: كتاب الأطعمة والأشربة والصيد والذبائح، وكتاب الطلاق وما يتصل به...وغيرها، ولعل المؤلف هنا تأثر بالقاضي عبد الوهاب في كتابه التلقين، إذ يورد تراجم مضمونه إلى بعضها، كقوله مثلا: كتاب النكاح وما يتصل به.

لائحة المصادر والمراجع

- الإحاطة في أخبار غرناطة "لسان الدين ابن الخطيب، تحقيق محمد عبد الله عنان، الناشر مكتبة الخانجي بالقاهرة ط 1395/1هـ- 1975م
- إسهامات المغاربة في الدراسات الفقهية المقارنة لمولاي الحسين ألحيان، تحت إشراف د. عمر الجيدي جامعة محمد الخامس 1404هـ- 1984م.
- الأصول العامة للفقه المقارن لمحمد تقي الحكيم، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع.
- تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام لبرهان الدين ابن فرحون، دار الكتب العالمية بيروت ط 1301/1هـ.
- التلقين في الفقه المالكي للقاضي عبد الوهاب البغدادي، طبعة وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط 1413هـ- 1993م.
- حاشية الدسوقي على الشرح الكبير" لمحمد عرفة الدسوقي (الشرح الكبير لأحمد الدردير) دار الفكر.
- حاشية العدوي على الخرشي على مختصر سيدي خليل، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.
- الذخيرة لشهاب الدين القرافي، تحقيق د. محمد حجي، دار الغرب الإسلامي بيروت، ط 1994/1.
- رد المختار على الدر المختار" لابن عابدين، دراسة وتحقيق عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، دار الكتب العلمية بيروت، ط 1415/1هـ- 1994م.
- رسالة ابن أبي زيد القيرواني، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1416هـ- 1996م.
- الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، لمحمد بن الحسن الحجوي الفاسي، اعتنى به أيمن صالح شعبان دار الكتب العلمية، بيروت، ط أ 1416هـ- 1995م.

- القوانين الفقهية في تلخيص مذهب المالكية والتنبيه على مذهب الشافعية والحنفية والحنبلية لابن جزي الغرناطي دار الكتب العلمية بيروت، ط 1418هـ- 1999م.
- مقدمة ابن خلدون، دار الكتب العلمية بيروت، ط 4، 1398هـ- 1978م.
- مواهب الجليل لشرح مختصر خليل" لمحمد بن محمد بن عبد الرحمان المغربي المعروف بالحطاب، دار الرشاد الحديثة الدار البيضاء، ط 3، 1412هـ- 1992م.

أهداف خطبة الجمعة، وخصائصها، ومميزاتها، وضرورة مواكبتها لتطورات العصر

ذ. عبد الله كديرة
رئيس المجلس العلمي . الرباط

1. خطبة الجمعة

الخطبة: عمل فني أدبي شفهي يلقى بين جمهور من الناس يقل أو يكثر حسب الزمان والمكان والمناسبة والموضوع، يلقيها فرد ـ ارتجالا أو بعد إعداد وتحضير ـ مستغلا ما وهب فطرة، وما اكتسب بالتعلم والتدريب والمران من قدرة على التأثير في أسماع وأبصار من يحضرون خطبته، أو يشاهدونها عبر وسيلة مرئية مسموعة، بقصد إقناعهم بما يريد أن يوصله إليهم، بأن يتقبلوه كله أو جله أو بعضه، فتتشبع به مشاعرهم وترضى به عقولهم وتبادر إلى العمل بمقتضاه جوارحهم.

الجمعة: كان يسمى قبل الإسلام (العروبة) وقد جاء عن ابن سيرين بسند صحيح أن أسعد بن زرارة الأنصاري الخزرجي النجاري النقيب كان يجمع الأنصار، وكانوا يسمونه يوم العروبة...فصلى بهم وذكرهم فسموه الجمعة حين اجتمعوا إليه[1]...فاسمه مشتق من الجمع، يجتمع فيه

1. محمد بن علي بن محمد الشوكاني- نيل الأوطار، شرح منتقى الأخبار من أحاديث سيد الأخيار، المجلد الثاني – الجزء الثالث – ص: 273 دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.

أهل الإسلام في كل أسبوع مرة بالمساجد الجامعة..وقد أمرت بهم الأمم قبلهم فضلوا عنه...[1] واهتم به المسلمون ماضين عازمين بالقلوب والأعمال غير مترددين ولا وانين...

وأول جمعة صلاها رسول الله - صلى الله عليه وسلم وآله وصحبه - كانت في بني سالم بن عوف ببطن الوادي أول وصوله إلى المدينة المنورة، قبل أن ينزل منزله، ويؤسس مسجده[2]؛ وكان مما جاء في أول خطبة جمعة بالمدينة ألقاها عليه السلام: "الحمد لله أحمده وأستعينه وأستغفره وأستهديه، وأومن به ولا أكفره، وأعادي من يكفره، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأن محمدا عبده ورسوله، أرسله بالهدى والنور والموعظة،على فترة من الرسل، وقلة من العلم، وضلالة من الناس، وانقطاع من الزمان، ودنو من الساعة، وقرب من الأجل، من يطع الله ورسوله فقد رشد، ومن يعصه فقد غوى وفرط، وضل ضلالا بعيدا.

وأوصيكم بتقوى الله، فإن خير ما أوصى به المسلم أخاه أن يحضه على الآخرة، وأن يأمره بتقوى الله، فاحذروا ما حذركم الله من نفسه، ولا أفضل من ذلك نصيحة، ولا أفضل من ذلك ذكرا، وإن تقوى الله لمن عمل بها على وجل ومخافة من ربه عون صدق على ما تبغون من أمر الآخرة.

ومن يصلح الذي بينه وبين الله من أمره في السر والعلانية، لا ينوي بذلك إلا وجه الله، يكن له ذكرا في عاجل أمره، وذخرا فيما بعد الموت، حين يفتقر المرء إلى ما قدم، وما كان من سوى ذلك يود لو أن بينه وبينه أمدا بعيدا، ويحذركم الله نفسه، والله رؤوف بالعباد...

..وهو الذي صدق قوله، وأنجز وعده، لا خلف لذلك، فإنه يقول عز وجل: ﴿**ما يبدل القول لدي وما أنا بظلام للعبيد**﴾ [ق: 29]، فاتقوا الله في عاجل أمركم وآجله، في السر والعلانية، فإنه من يتق الله يكفر عنه سيئاته، ويعظم له أجره، ومن يتق الله فقد فاز فوزا عظيما...فأحسنوا كما أحسن الله إليكم، وعادوا أعداءه، وجاهدوا في الله حق جهاده، هو اجتباكم وسماكم المسلمين، ليهلك من هلك عن بينة ويحي من حيى عن بينة.

---

1. عماد الدين أبو الفداء إسماعيل بن كثير القرشي الدمشقي – تفسير القرآن العظيم – الجزء الرابع – ص: 365 دار الفكر بيروت.
2. أبو محمد عبد الملك بن هشام – سيرة النبي صلى الله عليه وسلم وآله وصحبه وسلم – راجع أصولها وضبط غريبها، وعلق حواشيها، ووضح فهارسها المرحوم الشيخ محمد محيي الدين عبد الحميد- ص: 112 دار الفكر.

فأكثروا ذكر الله واعملوا لما بعد اليوم، فإنه من يصلح ما بينه وبين الله يكفه الله ما بينه وبين الناس، ذلك بأن الله يقضي على الناس ولا يقضون عليه، ويملك من الناس ولا يملكون منه، الله أكبر، ولا قوة إلا بالله..."[1].

خطبة الجمعة: موعظة أسبوعية عامة، يحتشد لها جمهور كبير من المسلمين مختلف المشارب، متعدد الأهواء والأهداف، متنوع التكوين والثقافات، متباين الأعمار والقدرات، فهي على هذا درس جامع يؤلف ويقرب ويوفق ويوحد ويجمع، أقرب إلى الإيجار حتى لا تخل، ولا تسرف في الإطناب حتى لا تمل، تبلغ المقصود بأقصر عبارة وأخصر كلام وأسهله وأوضحه، ليتم التبليغ، مع الاستعانة بضرب الأمثال، والإحالة على الواقع المعقول، والاعتماد على الشواهد الموثوقة المستمدة من كتاب الله وسنة الرسول ـ صلى الله عليه وسلم وآله وصحبه وسلم ـ لاستيفاء التقرير والتوضيح والبيان وتحقيق الإقناع من الخطيب الملقي، وتحقق الاقتناع من الجمهور المسلم المتلقي...

خطيب الجمعة: في واقعه الذي يعيشه اليوم، يعكس حال أمته الإسلامية، فهو اليوم ذلك الإنسان المسلم الذي يعيش كغيره من المسلمين واقعا مرا في كل مجالات الحياة، يتأثر به، ويعمل للتأثير فيه التأثير السلبي، والتأثير يفترض أن يكون إيجابيا، من إنسان يدعو إلى عقيدة يؤمن بها بالقلب والعقل واللسان والعمل، سلوكه يصدق ما يهتف به لسانه، ولسانه يترجم ما ينبض به قلبه، يتوسل إلى ذلك بروح قوية وثابة، تستمد من روح الله وروحه، وبجنان يقظ خفاق ترسخ فيه الإيمان بما يدعو إليه، فلا يخشى لوم اللائمين ولا سطوة الظالمين، ولا يستفزهم إلى ذلك بالتشنيع ولا بالتشهير، لأنه فؤاد مسلح بالوعي الثاقب، والعقل الذي يعقل عن كل تصرف عشوائي، وكل سلوك اعتباطي، إذله من كتاب الله فرقان، ومن سنة رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم وآله وصحبه وسلم ـ برهان، وهما عصمته من التأثر السلبي، كما أنهما زاداه للتأثير الإيجابي...ومتانة العصمة في أن يستهدف ما وهبه الله من السمع والبصر والفؤاد، ليفقه دينه، ويلهم رشده، وليرى ما وعده الله تعالى ـ الذي لا يخلف وعده ـ أن يريه إياه من آيات الآفاق والأنفس، ليتبين الحق...فإذا تبينه بنفسه لنفسه، بتدبر كتاب الله المسطور، قام بواجب

---

1. الدكتور محمد طاهر درويش – الخطابة في صدر الإسلام – الجزء الأول: العصر الديني – عصر البعثة الإسلامية (المكتبة الأدبية) ص: 304- 205 الطبعة الثانية 1968- دار المعارف بمصر...

تبيينه لعموم الناس، بالحكمة والموعظة الحسنة، وإن كان جدال فبالتالي هي أحسن...فيزداد تبينا وتبيانا..وذاك جدل المعرفة...وتلك حقيقة العلم...بركتهما في اكتسابهما لإنفاقهما.. ومحقهما في كتمانهما..وبالعلم يكون العمل، ولولا العمل ما كان العلم...

وخطيب الجمعة داعية، ناقد، بصير، واع، عامل، قدوة، طيبة، وإسوة حسنة، بالعلم والحلم...وإنما العلم بالتعلم والحلم بالتحلم...والعلم زاد معنوي وعاؤه قلوب العلماء، يتجلى في سلوكهم حلما...والعلم والعمل وجه وقفا لعملة صعبة عالية القيمة في أخلاق الناس وأنماط سلوكهم..ففي من تتجلى إن لم تتجل في الخطباء العلماء، فإن فقدوا فقدت أو زيفت، وصدق رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم وآله وصحبه وسلم ـ: "إن الله لا يقبض العلم انتزاعا ينتزعه من الناس، ولكن يقبض العلم بقبض العلماء حتى إذا لم يترك عالما،اتخذ الناس رؤوسا جهالا، فسئلوا فأفتوا بغير علم فضلوا وأضلوا"[1].

2. أهدافها

ليس في الإسلام علم ولا عمل بدون هدف واع محدد واضح مقصود، ولم يفرض فرضا، أو يسن سنة، أو يندب ندبا، إلا بنية هادفة مبيتة الغرض، تقيم وسائلها إلى غايتها بجلاء، وفي غير عوج ولا أمت...وبدون الهدف المحدد، والوسيلة المستقيمة إليه، يكون الضلال والعمه والتيه...وكل الطيبين الخيار من الناس، بوعي فطرة سوية سليمة قويمة منهم، زودهم الله بها وألهمهم إياها، يكون وعيهم بالهدف والوسيلة مركبا تركيبا مزجيا، فلا فصل ولا فصم بين الهدف ووسيلته..إلا عند من يدسون أنفسهم ولا يزكونها لأغراض موهما لهم جهل بغير حلم...وبفقدهم للعلم والحلم...زينوا أهواءهم لأنفسهم، وجعلوا منها أهدافهم...ففقدوا صلتهم بالله...وقطعوا امتدادهم في الناس، وخسروا إمدادهم مما سخره الله للناس من منافع الكون، فهم ينتفعون ولا ينفعون... وهم مفسدون من حيث يظنون أنهم مصلحون.. وعلى أيديهم في كل العصور والدهور يكون ظهور الفساد في البر والبحر، وهو في عصرنا أظهر وأمر، فلماذا؟.

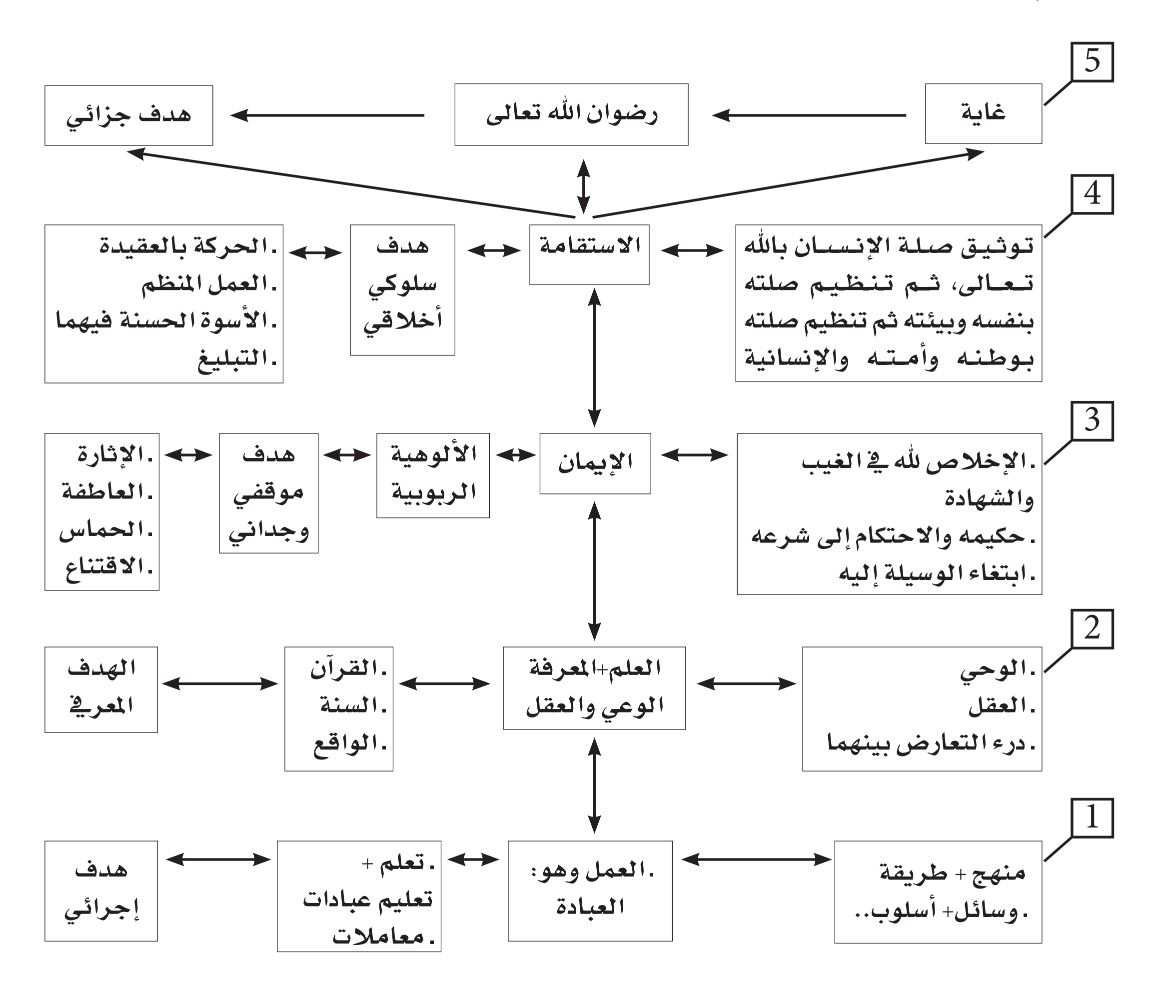
لأن داء الفصام النكد بين العلم والإيمان، سرى عدوى خبيثة منتشرة بين الأفراد

1. متفق عليه

والجماعات، والأمم والشعوب إلى الهدف والنية في كل علم وعمل، فأصبح الهدف مجرد غرض يحدده فرد أو جماعة أو شعب أو أمة، ويخطط لتحقيقه والوصول إليه، ولا يهم ما تصرع من أجساد ولا ما تزهق من أرواح، ولا ما تفسد من قيم، ومن أخلاق، ولا ما تشوه من نفوس، ولا ما تغصب من أموال، ولا ما تضيع من حقوق...ولا بأس من إلباس الذئاب جلود الحملان للتعمية على الجهلة والمغرورين والمقترين..ولا ضير من تزويق الأهداف الإبليسية بزواق ملائكي يلبس به الهدف الماكر لباس النية البريئة...وقوة القوي تفرض الإقناع على من لم يقتنع بالهيبة أو الإرعاب...ومكر الضعيف وغدره وختله وسائل إلى هدف يزينه لنفسه ويبرره لغيره...فيتربص ويدبر ليقتنص فرصة فيضرب منتقما...وشعاره ما يرفعه من لا خلاق لهم: "الأخلاق تختلقها الذئاب لتستغلها الثعالب" يواجه به شعار القوي: "أنا القانون، ومصلحتي النظام"..

وفي الإسلام - وهو ما يعمل له ويدعو إليه خطيب الجمعة - الهدف هو النية ومنبعه إيمانه بالله ورسوله؛ ومنهجه محاسبة النفس على الصغيرة والكبيرة من النوايا والأقوال والأفعال؛ وطريقته تدبر كتاب الله وتفقه سنة رسوله صلى الله عليه وسلم وآله وصحبه وسلم، والعمل بهما، ثم التفكر في خلق السموات والأرض، وفي نواميس النفس والاجتماع، وأوضاع الناس وأحوالهم في برهم وتقواهم، وإثمهم وعدوانهم؛ ووسيلته الدعوة إلى الله في خطبة الجمعة بما اغترف واستضمر من علوم الدين والدنيا، وما أراه الله وما سيريه مما اكتسب ويكتسب من آيات الآفاق والأنفس، بجهده الشخصي، وبما علمه إياه من هو أفقه وأعلم منه، بنية لحمتها النصح لله ورسوله وأئمة المسلمين وعامتهم، وسداها التعاون على البر والتقوى لا على الإثم والعدوان؛ وأسلوبها جهود إنسان مسلم، وداعية إلى الله، يعيش حياته كلها في عبادة خالصة مخلصة لله، بنية مستمرة دائمة تبدأ بوعيه وتكليفه، يجددها كل حين بعزم وإصرار وقوة... إلى أن يلقى الله وهو على ذلك...وبذلك يكون هدفه هو نيته: إرادة الإصلاح ما استطاع متوقعا ومنتظرا بيقين راسخ مكين متين التوفيق من الله، متوكلا على الله، منيبا إليه، وهو في ذلك ليس بدعا بين المؤمنين، وإنما لكل مؤمن هدفه (نيته) انطلاقا من موقعه، واعتمادا على ظروفه وتوافقا مع قدرته ومهاراته، واستنادا إلى قوته أو ضعفه...وما يوفقه الله إليه من خير...وفي كل المؤمنين - أفرادا وجماعات، وأمما وشعوبا - خير...

الهدف (النية) من خطبة الجمعة: وأنا أفضل أن أسميه بمسماه الإسلامي الأسمى والأمثل: (النية)، لا يمكن حصره أو تحديده، ولعل في اعتبار خطبة الجمعة عملا تربويا، مجاله هو العمل الأدبي (الخطبة)، ومكانه المسجد الجامع، وزمانه ظهر يوم الجمعة من كل أسبوع، وموضوعه المناسبة التي يراها الإمام (الخطيب) صالحة لتكون موضوع خطبته دينية كانت أو اجتماعية أو أخلاقية. ما يدفعنا إلى اعتبار التصميم التالي شاملا لكل ما يمكن أن يدخل ضمن (النية) عند المسلم كهدف شامل، تدخل تحته أهداف شتى، يعمل خطيب الجمعة لتحقيقها في نفسه أولا، ثم يسعى جاهدا لإقرارها في نفوس رواد مسجده بكل ما يملك من وسائل، وبمنهجية واضحة، وطريقة مدروسة، ووسائل محددة، وأساليب ذات مستوى أدبي عال رفيع (باعتبار خطبة الجمعة عملا أدبيا يجب أن يرتفع عن الإسفاف في غير غموض ولا إغراب):



والفصل بين مكونات النية، أو تجزيء الأهداف، إنما هو فصل منهجي للتوضيح والبيان وتفصيل الحديث، وإلا فهي ـ كما نقرأه في التصميم المخطط أعلاه متداخلة متفاعلة فيما بينها، وهذا ما يقتضيه العمل بها، والسعي لأجلها، فأعمال العقلاء في كل الأحوال والأحيان منزهة عن العبث، وما خلق الإنسان عبثا، ولا وجد الكون باطلا، ولن يتركا سدى...وللعبادة خلق الثقلان، والمعاملات عبادات لإعمار الأراضي وزينتها وتحقيق خلافة الإنسان فيها بالإصلاح والسلم، لا بالإفساد وسفك الدماء ـ وتلك إرادة الله سبحانه من خلق الإنسان، وتسخير ما في السموات والأرض جميعا له؛ وتحقيق إرادة الله تعالى من إيجاد الإنسان وإمداده بالجود والوجود، هو العبادة بالعلم والعمل...وهما لحمة الإسلام وسداه، ولا ينفصلان ولا ينفصمان في العبادات وفي المعاملات، وفي الشعائر والشرائع...ويتجسد ذلك الالتحام وذلك التركيب المزجي المكين المتين في خطبة الجمعة فقد أجمع العلماء على وجوبها لفعله وقوله صلى الله عليه وسلم وآله وصحبه وسلم، ففي فعله دوام عليها في كل جمعة[1] ، فاعتبرت بذلك ركنا وشرطا[2]..يؤكد ذلك ويؤيده أمره ـ صلى الله عليه وسلم وآله وصحبه وسلم ـ قوله: "صلوا كما رأيتموني أصلي"[3]...ونرى ونلمس ذلك التجسيد الملتحم في نداء وجود الجمعة من كتاب الله تعالى: ﴿ **يأيها الذين ءامنوا إذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله وذروا البيع، ذلكم خير لكم إن كنتم تعلمون، فإذا قضيت الصلاة فانتشروا في الأرض وابتغوا من فضل الله واذكروا الله كثيرا لعلكم تفلحون**﴾.[الجمعة: 9]

ـ **النداء**: وسيلة، ويتضمن الأسلوب الذي يدخل ضمن الطريقة التي تقع هي بدورها ضمن المنهج...

ـ **وهو للذين ءامنوا**: الذين تطمئن قلوبهم في عبوديتها لله، ويرضونه لهم ربا، ويقرون بنبوة محمد صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم ورسالته عن اقتناع وحب يملك عليهم مشاعرهم وتتحرك له جوارحهم في الزمان والمكان...

1. الشيخ سيد سابق – فقه السنة – المجلد الأول: العبادات – دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع بيروت لبنان – 1412هـ 1992م.
2. الإمام القاضي أبو الوليد محمد ابن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد القرطبي... الجزء الأول، ص: 116 – دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.
3. أخرجه البخاري

- **والحركة سعي**: أي قصد واع مهتم عن عزم ومضاء في سكينة ووقار ونية وخشوع، وقد فسر الإمام الجليل قتادة رحمه الله قوله تعالى: ﴿ **فاسعوا إلى ذكر الله**﴾ بأن ذلك السعي يكون بالقلب والعمل..[1]

- **ذكر الله، علم وعمل**: ولا يعبد الله إلا بعلم، مستمدة من كتاب الله تعالى ومقتدى فيه بسنة رسوله صلى الله عليه وسلم وآله وصحبه وسلم، بتفكر وتدبر يعتبران الكون كتابا منظورا، والقرآن كتابا مسطورا..وخطبة الجمعة ذكر يجمع بين العلم والعمل، ويوحد بين العلم والتعليم والتعلم...وقد اعتبرها قوم بحق من ذكر الله، واحتجوا بذلك لوجوبها[2].

- **ذروا البيع**: كل عمل ابن آدم له عبادة وطاعة وقربة، إن هو قام به في زمانه ومكانه بعد أن يعرف حكم الله فيه، وينفذه مجتهدا أن يلتزم ما تبين له في شأنه من سنة رسول الله - صلى الله عليه وسلم وآله وصحبه وسلم - في الأمر والنهي، والفعل والترك...وفي جميع أحكام التحليل والتحريم والندب والوجوب والكراهة والإباحة، سائلا عما لا يعلم من يعلم، بنية الائتمار بالأوامر، والانتهاء بالنواهي جادا مجتهدا، وله من الله عذر في الخطأ والنسيان والاستكراه...وكم من حلال مباح يستحيل حراما ممنوعا لمناسبة تقتضيه، أو ظرف يحتمه مكانا أو زمانا...

- **إن كنتم تعلمون**: يعود بنا النص إلى العلم مطبقا منفذا، طاعة لله ورسوله، وبذلك يتأكد ويتأيد ما أسلفناه من التحام الأهداف بكل أصنافها ومستوياتها في كل أعمال الإنسان المسلم، وأنها أهداف خير للتخلية والتحلية.

- **وابتغوا من فضل الله**: عاد فأمر بما كان قد حجر، فهو فضل الله ونعمته وبركته..وهي أهداف كل مسلم من عباداته ومعاملاته...يعقد النية على العمل لها، والشكر عليها، ويقضي حياته في تعلم أحكام الله تعالى في التعامل بها...على ألا يغفل عن ذكر الله في كل حين وعلى كل حال..

- **واذكروا الله كثيرا**: فإذا كانت الخطبة ذكرا، والصلاة ذكرا...فابتغاء فضل الله

---

1. عماد الدين أبو الفداء إسماعيل بن كثير...مصدر سابق – ص: 366.
2. الإمام القاضي أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد...مصدر سابق نفس الصفحة.

بالانتشار في الأرض للعمل والكسب والاستعفاف وعمارة الأرض وزينتها، ونفع الخلق عيال الله، مع عدم الغفلة عن ذكر الله باعتبار كل ذلك عبادة الله التي من أجلها خلق الإنسان... ولها استخلف وبسببها كرم وفضل وحمل في البر والبحر وسخرت له الكائنات...

وما أجل وأجمل ما كان يفعله ويقوله الصحابي الجليل عراك بن مالك رضي الله عنه بعد انصرافه من صلاة الجمعة، فقد كان يقف بباب المسجد ويناجي ربه داعيا متضرعا مبتهلا خائفا طامعا راغبا راهبا: "اللهم إني قد أجبت دعوتك وصليت فريضتك، وانتشرت كما أمرتني، فارزقني من فضلك وأنت خير الرازقين"[1].

أفلا يستجاب له ولأمثاله ومن هم على سننه؟ بلى، لأنهم ممن يتحقق بعلمهم وعملهم لهم وعد الله الذي لا يخلف:

- **لعلكم تفلحون**: إذا كانت كل فقرات النص الكريم تندرج ضمن هدف (الاستقامة) على طاعة الله تعالى، إذ هي أهداف تبتدئ بالإجراء (اعتبارا فقط) لترتفع إلى المعرفة والعلم، ثم تمتد فتتغلغل في الوجدان، ويصدقها السلوك...فإن هذه الفقرة تجسد الغاية، فما الفلاح في المعاش والمعاد إلا (رضوان) الله تعالى، يعمل له المؤمن فيناله معجلا ومؤجلا...وهو الجزاء الأوفر والأوفى..فطوبى لمن حققه وتحقق به، وحققه الله له...

أهداف خطبة الجمعة مقتبسة من تفصيلات أهل العلم:

لقد عرفت في بداية هذا البحث الخطبة بأنها عمل فني أدبي شفهي تربوي، كما كان من كلامي عن تعريف خطبة الجمعة أنها درس جامع...ولهذا أبيح لنفسي – وبحكم عملي كمرب ومعلم، لأربعة عقود من السنين ـ أن أقتبس مصطلحات التربية والتعليم المهنية الخاصة بها، وما خطباء الجمعة إلا معلمين وعدد كبير منهم ـ حسب علمي ـ إن لم أقل أغلبهم معلمون يمارسون التعليم بمختلف مستوياته ومجالاته واختصاصاته..والأهداف التعليمية التربوية عندهم متعددة متنوعة ومتدرجة، نستغني نحن منها بما نراه مناسبا ومتلائما مع موضوعنا، (خطبة الجمعة)، معتبرين إياها ـ وهو الصواب ـ عملا تربويا تعليميا، وإن لم يكن مدرسيا، مقتبسين تعريفنا لكل هدف من أهله، مع تصرفات ضرورية يحملنا عليها ما نراه من اختلاف

1. ابن كثير المصدر السابق – ص: 367.

خطبة الجمعة عن الدرس الفصلي المدرسي[1]:

الهدف: في معناه العام نتيجة دقيقة محددة وقابلة للتمحيص، يتطلب الوصول إليها نشاطات مركزة ومتناسقة وتدبير الجهود خلال فترة من الوقت.

الهدف الإجرائي: مجموعة من السلوكات تصبح من قدرات المتلقي فعلا أو تفضيلا أو اعتقادا، ويقصد عن وعي وتصميم ودراية خطيب الجمعة أن ينتج بها لدى المتلقي تغييرا في موقفه وسلوكه...

الهدف المعرفي: هدف يركز على الذاكرة لتعيد إنتاج شيء سبق تعلمه، عن طريق عملية عقلية ما مرتبطة بأفكار أو طرائق أو خطوات منهجية سبق تعلمها، وقد يفيد الهدف المعرف مجرد التذكر، كما قد يفيد إبداعا على درجة عالية من الأصالة يتمثل في التجميع بين أفكار أو مواد جديدة والتركيب بينها...

الهدف الموقفي الوجداني: وهو ذو طبيعة عاطفية (وجدانية) اجتماعية، يسعى الملقي إلى إكسابه للمتلقي، ليغير اهتماماته ومواقفه وقيمه، ويحدث لديه تقدما في الحكم والقدرة على التكيف، وهو يترجم إحساسا أو انفعالا أو قبولا أو رفضا، كما أنه يتنوع من اهتمام بسيط إلى سمات حركية طبيعية أو مكتسبة...

الهدف السلوكي: أعمال واعية مقصودة ملاحظة يحقق بها المتلقي بتأثير مدروس مخطط من الملقي على مدى معين بعيد أو متوسط أو قريب أنماط سلوك ترتكز في عقله وقلبه وسلوكه خفية مستضمرة ومعلنة بارزة، أسبابا ونتائج...

الغاية (الهدف الجزائي): هدف يشمل تجربة الحياة كلها في جميع أحوالها وأحيانها، يعيشها الفرد لنفسه ولمجتمعه وأمته ولبيئته بكل ما فيها ومن فيها، يكتسب فيها وبها قيمته كفرد، وكإنسان، وكأحد خلق الله، ينفع جميع خلق الله حسب قدرته وينتفع معها حسب حاجته، ليحيا حياة بهيجة سعيدة رغيدة مستمرة ممتدة في المعاش والمعاد...

1. نقتبس تعريفاتنا هذه جملة وتفصيلا من: معجم علوم التربية (مصطلحات البيداغوجيا والديداكتيك (سلسلة علوم التربية: 9- 10) الجزء الأول – تأليف: عبد اللطيف الفارابي – محمد آيت موحى – عبد العزيز الغرضاف – عبد الكريم غريب – ط 1- 1993...

وعلى ضوء ما سطرناه في التصميم من أهداف، وما أثبته لنا النص الكريم من سورة الجمعة في آيات وجوب الجمعة من اندماج تلك الأهداف في بعضها، وسريانها في كل حياتنا في كل حين وعلى كل حال، وما أمدنا به علماء التربية من أصناف تلك الأهداف أو مستوياتها، وما دققوه مشكورين من مفاهيمها وتعريفها، نريد الآن أن نستطلع جهود فقهاء الإسلام لتحديد تلك الأهداف وإلقاء الأضواء عليها للعلم بها والعمل بها ولها، مستندين في ذلك إلى أصولهم وقواعدهم التي اعتمدوا عليها من كتاب الله وسنة رسوله وفقه الواقع من حولهم، ما يتعلق منها بالإمام فيما يختص به في نفسه كقدوة طيبة وإسوة حسنة، وما يتعلق منها بجمهور المجمعين من المسلمين، أفرادا وجماعات، في أحيائهم ومدنهم وقراهم، ونلتزم في تتبعنا لهذه الأهداف - قدر الاستطاعة، وحسب ما يتيسر لنا الاطلاع عليه مما يسمح به الوقت والجهد - نفس ما أوردناه في تصميمنا المنهجي السالف من تقسيم متدرج للتبين والتبيين:

- **الأهداف الإجرائية**: (صغنا جميع الأهداف صيغة إجرائية، وتلك طبيعتها)

أ. ما يتعلق منها بعموم المؤمنين من أئمة ومأمومين:

أن يحتفي المؤمن بيوم الجمعة باعتباره يوما مفروضا على الناس جميعا، فهدى الله المؤمنين إليه، واختلف فيه غيرهم، وباعتباره خير يوم تطلع فيه الشمس، مصداقا لقوله - صلى الله عليه وسلم وآله وصحبه وسلم -: "نحن الآخرون الأولون السابقون يوم القيامة، بيد أنهم أوتوا الكتاب من قبلنا، ثم هذا يومهم الذي فرض عليهم، فاختلفوا فيه، فهدانا الله له، والناس لنا فيه تبع، اليهود غدا، والنصارى بعد غد[1]"، وقوله أيضا: "لا تطلع الشمس ولا تغرب على يوم أفضل من يوم الجمعة..."[2].

- أن يؤكد الغسل والتطيب والسواك وأخذ الزينة استعدادا لها...

- أن يبكر بالسعي إليها، والاشتغال بالصلاة، والذكر، والقراءة حتى خروج الإمام للخطبة...

- أن ينصت للخطبة وجوبا ويتدبرها...

- أن يلبس لإتيانها أحسن ما لديه من ثياب وخصوصا البيضاء...

1. البخاري والنسائي.
2. ابن حبان، وسنده قوي.

ـ أن يتطوع بتجمير المسجد وتبخيره

ـ ألا يسافر قبلها في يومها إلا بعد حضورها...

ـ ألا يؤذي أحدا مقبلا إليها، وبداخل المسجد، ولا يفرق بين اثنين، ولا يتخطى أحدا...

ـ أن يتحرى فيها ساعة الإجابة لعله يوافقها، ومن أوقاتها المحتملة أنها من خروج الإمام ليخطب إلى فراغ الصلاة، فقد حدث أبو بردة بن أبي موسى أن عبد الله بن عمر قال له: أسمعت أباك يحدث عن رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم وآله وصحبه وسلم ـ في شأن ساعة الجمعة شيئا؟ قال: نعم، سمعته يقول: سمعت رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم وآله وصحبه وسلم ـ يقول: "هي ما بين أن يجلس الإمام إلى أن تقضى الصلاة"[1].

ـ أن يبذل قصارى جهده ليتفرغ هذا اليوم للعبادة بكل أنواعها، واجبة ومستحبة، باعتباره يوم عيد أسبوعي عام للمسلمين يتفرغ فيه المؤمنون للطاعات والقربات من صلوات وصدقات...

ـ أن يخصص فترة من يومه هذا قبل الجمعة أو بعدها ـ حسب ما يتيسر له ـ لزيارة الأموات والأحياء من أهل وده وود والديه، وأحبابه وذويه...

ب. ما يتعلق منها بالإمام خاصة

ـ أن يؤكد ضمن خطبته على العناصر التالية: الثناء على الله تعالى وتمجيده ـ الشهادة له بالوحدانية ـ ولرسوله ـ صلى الله عليه وسلم وآله وصحبه وسلم ـ بالرسالة ـ تذكير العباد بأيام الله ـ تحذيرهم من بأسه ونقمته ـ حثهم على العمل الذي يقربهم إليه وإلى ثوابه ـ نهيهم عما يوقعهم في سخطه وعقابه ـ تقرير أصول الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر...

ـ ألا يقصر خطبته على النوح على الحياة، والتزهيد السلبي فيها، والترغيب في الموت أو التخويف المرعب منه، مما يقعد بالمؤمنين عن السعي لإعمار الأرض وزينتها ونفع الخلق عيال الله...

ـ أن يلقي خطبه إلقاء معبرا واضحا يشترك في تلقيه واستيعابه السمع والبصر والفؤاد...

1. مسلم.

ـ أن يتحرى البساطة والإيجاز والفصاحة...

ـ أن يقصر الخطبة ما أمكنه ذلك، ويطيل بما لا يفتن الناس ويؤذيهم ويشق عليهم... ويتحرى جوامع الكلم في الشواهد والأمثال والنقول، ويقتصر فيها على ما يفي بالغرض...

ـ أن يصوغ خطبته صياغة تربوية تعليمية مشوقة مستغلا المناسبات المتكررة على مدار العام في حينها، أو العارضة منها إن وافقت يوم الجمعة أو يوما قريبا منها، أو كانت من الأحداث المؤثرة التي تشغل بال الرأي العام في الحي أو القرية أو المدينة أو القطر أو الأمة عموما...

ـ أن يجتنب في خطبته التعريض والتشهير، أو تعيين معين من فرد أو فئة بنصح أو إرشاد...

4. الأهداف المعرفية

أ. ما يتعلق منها بعموم المؤمنين من أئمة ومأمومين

ـ أن يأخذ بالرخصة في غسل الجمعة، فالدين كله يسر لا عسر فيه، فقد أخرج أبو داود في سننه، وبوب له بقوله: باب الرخصة في ترك الغسل يوم الجمعة، حدثنا مسدد، حدثنا حماد بن زيد، عن يحيى، عن سعيد عن عمرة، عن عائشة، قالت: "كان الناس يكونون في مهان أنفسهم فيروحون إلى الجمعة بهيئتهم، فقيل لهم: لو اغتسلتم"، حدثنا عبد الله بن مسلمة، حدثنا عبد العزيز، يعني ابن محمد، عن عمرو بن أبي عمرو عن عكرمة: "أن ناسا من أهل العراق جاؤوا فقالوا: يا ابن عباس، أترى الغسل يوم الجمعة واجبا، قال ، لا، ولكنه أطهر وخير لمن اغتسل، ومن لم يغتسل فليس عليه بواجب، وسأخبركم كيف بدء الغسل، كان الناس مجهودين يلبسون الصوف، ويعملون على ظهورهم، وكان مسجدهم ضيقا مقارب السقف، إنما هو عريش، فخرج رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم وآله وصحبه وسلم ـ في يوم حار، وعرق الناس في ذلك الصوف، حتى ثارت منهم رياح أذى بذلك بعضهم بعضا، فلما وجد رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم وآله وصحبه وسلم ـ تلك الريح قال: يأيها الناس، إذا كان هذا اليوم فاغتسلوا وليمس أحدكم أفضل ما يجد من دهنه وطيبه" قال ابن عباس: ثم جاء الله بالخير

ولبسوا غير الصوف، وكفوا العمل ووسع مسجدهم، وذهب بعض الذي كان يؤذي بعضهم بعضا من العمل"[1]...على أن يكون أخذ العالم بالرخص عن رواية ودراية، ويكون أخذ المتعلم بها سؤال من يعلم عملا يعلم ممن له دراية ورواية في علاقة حميمة بينهما..

ـ أن يعي أن العبادة التي خلق الثقلان لها (الإنس والجن) هي غاية الخضوع والخشوع والحب لله تعالى بما أراده منهما، إرادتهم من إرادته، حركتهم وفق أمره ونهيه، حياتهم طبق ما حملهم الله من أمانة التكليف، وطوق به أعناقهم من مسؤولية الخلافة في الأرض..وأنه بهذا الوعي عضو فاعل نافع في أمته من موقعه الذي هو فيه أيا كان...

ـ أن يعلم أحكام الجمعة والجماعة وحكمة كل منهما وآداب المسجد لتجنب ما يبطل صلاته أو يؤذي حاضري الجمعة والجماعة، وما يخل بآداب المسجد من بدع ومحدثات...

ـ وأن يعلم فيما يخص موضوعنا الذي نحن بصدده ـ خطبة الجمعة ـ أحكامها حتى لا تبطل جمعته، وأهمها: عدم اللغو بالكلام ولو بقول: أنصت من بداية الخطبة الأولى، وبين الخطبتين، على نهاية الخطبة الثانية، إلا إذا تعين الكلام لضرورة قاهرة كإنقاذ نفس من الهلاك، وعدم السلام أورد السلام حال الخطبة ولو بالإشارة وعدم تشميت العاطس...

ـ أن يسعى جادا إلى طلب العلم في مظانه وعند أهله، فقد جاء في موطأ الإمام مالك رحمه الله تعالى أن لقمان الحكيم أوصى ابنه فقال: يا بني جالس العلماء وزاحمهم بركبتيك فإن الله يحيي القلوب بنور الحكمة كما يحيي الأرض الميتة بوابل السماء.

ـ أن يحفظ ويفهم ويطبق ويعيش ما يستحب له ليلة الجمعة ويومها الإكثار منه: قراءة القرآن، والأذكار، والدعوات، والصلاة على رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم وآله وصحبه وسلم ـ...

ـ أن يتبين أدلة الخلاف فيما وقع فيه خلاف بين أئمة الاجتهاد، إن كان ممن يطبقون ذلك، أو يستقر إلى ما ذهب إليه جمهور العلماء في قطره الذي يعيش فيه تجنبا للبلبلة والفرقة، فقد ذهب الإمام مالك رحمه الله تعالى ـ مثلا ـ إلى عدم الركوع تحية للمسجد عند جلوس الإمام

---

1. السيد محمد بن محمد بن عبد الله الموقت – الرحلة المراكشية أو مرآة المساوئ الوقتية – الجزء الأول – ص: 95 و 96 دار الرشاد الحديثة.

على المنبر، وخلال الخطبة، "والسبب في ذلك معارضة القياس لعموم الأثر، وذلك أن عموم قوله ـ صلى اللّه عليه وسلم وآله وصحبه وسلم ـ: "إذا جاء أحدكم المسجد فليركع ركعتين" يوجب أن يركع الداخل إلى المسجد يوم الجمعة وإن كان الإمام يخطب، والأمر بالإنصات إلى الخطيب يوجب دليله ألا يشتغل بشيء مما يشغل عن الإنصات وإن كان عبادة، ويؤيد عموم هذا الأثر ما ثبت من قوله عليه الصلاة والسلام وعلى آله وصحبه: "إذا جاء أحدكم المسجد والإمام يخطب فليركع ركعتين خفيفتين" وخرجه مسلم في بعض رواياته، وأكثر رواياته: "أن النبي عليه الصلاة والسلام وعلى آله وصحبه أمر الرجل الداخل أن يركع، ولم يقل إذا جاء أحدكم ـ الحديث، فيتطرق إلى هذا الخلاف في هل تقبل زيادة الراوي الواحد إذا خالفه أصحابه عن الشيخ الأول الذي اجتمعوا في الرواية عنه أم لا؟ فإن صحت الزيادة وجب العمل بها، فإنها نص في موضع الخلاف، والنص لا يجب أن يعارض بالقياس، لكن يشبه أن يكون الذي راعاه مالك في هذا هو العمل[1].

ـ أن يعي ويرعى حرمة المسجد ويعتاد ارتياده، فهو من شعائر الإسلام.

ـ أن يدرك مقاصد الخطبة وما يتقدمها من الاستعدادات، وما يليها من الكمالات المسنونة والمستحبة، وأولاها وأوفاها الانتشار في الأرض لابتغاء فضل اللّه مع ذكر اللّه في كل حين وعلى كل حال، قال الإمام مجاهد رحمه اللّه تعالى: "لا يكون العبد من الذاكرين اللّه كثيرا حتى يذكر اللّه قائما وقاعدا ومضطجعا"[2].

ـ أن يحرص على إخلاص نيته للّه تعالى من كل شائبة في حضوره وإنصاته واستعداده وسعيه وذكره، والخطبة كما سبق أن علمنا (ذكر) فقد "روي أن يحيى بن يحيى راوي الموطأ لما أن جاء إلى مالك ليقرأ عليه، قال له مالك: اجتهد يا بني فإنه قد جاء شاب في سنك فقرأ على ربيعة، فما كان إلا أيام وتوفي الشاب فحضر جنازته علماء المدينة ولحده ربيعة بيده، ثم رآه بعد ذلك بعض علماء المدينة في النوم وهو في حالة حسنة، فسأله عن حاله فقال: غفر اللّه لي، وقال لملائكته هذا عبدي فلان، كانت نيته أن يبلغ درجة العلماء فبلغوه درجتهم، فأنا معهم

1. الإمام القاضي أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد – بداية المجتهد ونهاية المقتصد – مصدر سابق – ص: 118.
2. أورد هذا القول الإمام ابن كثير عند تفسيره لقول اللّه تعالى: "فإذا قضيت الصلاة...لعلكم تفلحون"– ص: 367 من المصدر السابق.

أنتظر ما ينتظرون، قال قلت: وما ينتظرون؟ قال: الشفاعة يوم القيامة في العصاة من أمة محمد ـ صلى الله عليه وسلم وآله وصحبه وسلم ـ[1]...

ـ أن يدرك أن صلاة الجمعة "من أعمال الأمراء تصلى خلف من أقام بها منهم[2]، كما أن الاختيار الأمثل[3] في خطبتها الدعاء للإمام ولي الأمر (أمير المؤمنين)...

ب. ما يتعلق منها بالإمام خاصة:

– أن يوقن أنه من حفظة الميراث النبوي، ويبلغ بكل أمانة، ويناضل في سبيل ذلك بالوسيلة المتاحة له، وأن يبتكر جهده لتجديد تلك الوسيلة وتطويرها بما لا ينحرف بها عن طبيعتها، أو يميع خصائصها أو يذهب بمميزاتها...

ـ أن يسعى جهده لإزالة كل انحراف عن الدين بغلو أو مشادة...

ـ أن يدفع انتحالات المبطلين الذين بهواهم يدخلون في الدين ما ليس منه، أو ينفون عنه ما هو منه في الصميم، بما يتسرب إلى أفكارهم من حيث يشعرون أو لا يشعرون من مبادئ باطلة لا تتفق وطبيعة الدين.

ـ أن يبذل وسعه لتقويم تأويلات الجاهلين بالدين الذين لا يبالون بما يصيبهم في عقيدتهم من انحلال يؤدي إليه انسياقهم لما يرضي غرائزهم.

ـ أن يتعلم القرآن ويعلمه، حفظا وتجويدا في الترتيل حسب القواعد الضابطة لكل ذلك...

ـ أن يأخذ بالنصيب الأوفر والأوفى من سنة رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم وآله وصحبه وسلم ـ حفظا وجمعا لما صح وثبت نسبته إليه منها...

ـ أن يفهم الكتاب والسنة برواية الشعر وتعلمه لأنه ديوان العرب.

---

1. ابن الحاج – المدخل – دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع – الجزء الثاني ص: 128.
2. الشيخ أبو طالب المكي – قوت القلوب في معاملة المحبوب ووصف طريق المريد إلى مقام التوحيد – الجزء الأول – ص: 63.
3. محمد جمال الدين القاسمي – إصلاح المساجد من البدع والعوائد – المكتب الإسلامي – ط: 5 – 1403هـ 1983م، بيروت ص: 48.

ـ أن يحفظ لسانه ويقومه من اللحن المضل، بتعلم النحو والصرف وعلوم البلاغة والبيان، فبحفظ اللسان يتوصل إلى فهم معاني الكتاب والسنة، وهما مدار الشريعة الإسلامية...

ـ أن يأخذ بنصيبه من علوم التفسير، والحديث، والفقه، وأصوله، وأصول الدين، وإعجاز القرآن، والهيأة، والفرائض، والمنطق، والتاريخ[1]...

ـ أن يعرف مستطلعا أحوال الناس حوله من حيه إلى قريته أو مدينته إلى قطره إلى أمته الإسلامية، منفتحا على الإنسانية كلها...

ـ أن يستطلع، أيضا، ما تتعرض له أمته من غزو فكري وحضاري، وأسبابه، وما يحاك لها من مكايد وما يدبر لها من مؤامرات...

ـ أن يبحث عن العلاج الواقي من ذلك، وعن الدواء الحاسم لما نتج عنه وينتج عنه...

ـ أن يجعل من بحثه ودعوته في خطبه وسائله إلى إظهار محاسن الإسلام وقدرته على إيجاد الحلول الناجعة لكل مشاكل الإنسانية، وقضاياها العويصة المزمنة، التي لم تجد لها حلولا في عقائد وأديان أخرى، ولربما كانت هي جذور البلاء فيها...

ـ أن يفقه الواقع في الآفاق والأنفس فقها عميقا دقيقا، ولا يخضع فقهه لأهوائه وشهواته... فالخطبة دعوة لحمتها الأمثلة وسداها الشعور المرهف بالمسؤولية وخشية الله الناتجة عن العلم الحق بالكون والإنسان، ومعرفة الله والنفس...

ـ أن يعتبر أداءه لواجبه بالدعوة إلى الله عن طريق الخطبة عملا بشريا لا يسلم من الخطأ، وليس فوق النقد، فيشرح صدره لما يقع عليه من النقد أو المعارضة أو الاستدراك مهما بلغت قسوته أو حتى خطاه، وليوسع أفقه لتحمله ووضعه في مكانه اللائق ليرد عليه بالحلم والعلم أو يعرض عنه...

1. علال الفاسي – مهمة علماء الإسلام – محاضرات وأبحاث علال الفاسي – مؤسسة علال الفاسي – سلسلة الجهاد الأكبر 16، مطبعة الرسالة – الرباط صفحات: 5- 6- 7- 8- 9- 10.

الاجتهاد الفقهي المعاصر
بين جدلية "المرجع"و "الواقع"

بشرى الشقوري

بادئ ذي بدء

انطلق الاجتهاد الفقهي مع بداية الدعوة الإسلامية ليواكب حياة المسلمين، وليعالج قضاياهم الواقعية والمصلحية، وذلك وفق المقاصد الكبرى للشريعة الإسلامية، وقد أصبح لزاما على الأمة الآن وأكثر من أي وقت مضى، التخلص من حالة الجمود والتقهقر والتخاذل الثقافي، وتأسيس الرؤية الثقافية على أساس النص المقدس المعصوم، وضرورة انبعاث دور العقل في الاجتهاد والنظر، وبيان أهمية الاجتهاد الفقهي والفكري في استيعاب قضايا الأمة ومعالجة مشكلاتها المعاصرة في ضوء النصوص الدينية، ومكتسبات العقل وإبداعاته.

إن المقولة التي اشتهرت في الأدبيات الإسلامية المعاصرة، بأن الشريعة صالحة لكل زمان ومكان لا تكون إلا بتقديم المعالجات الإسلامية المناسبة لكل زمان ومكان، وهذه المعالجات لا تستطيع أن تحمل اسم "إسلامية" إلا إذا حافظت على ثوابت الإسلام وانطلقت من قواعده الأساسية،

وهذا يعني، أيضا، أن الشريعة الإسلامية لها من القدرة المعرفية والمنهجية ما يؤهلها،لأن تطبق في كل عصر بحسب شروطه ومقتضياته، ووفق منهج الاجتهاد الذي يحمي الشريعة من أن تصاب بالجمود والتوقف[1]..

ومن المؤكد أن قيمنا الإسلامية الخالدة والمجردة عن حدود الزمان والمكان، لها القدرة الكاملة على إنتاج النماذج الإسلامية المتميزة في كل عصر، ولها القدرة، أيضا، على معالجة مشكلات ونوازل الحياة المتجددة، وإيجاد الحلول لها ووضع الأوعية الشرعية لحركة الأمة ومشكلاتها، وذلك بتوجيه النظر إلى الواقع وتقويمه بقيم الدين، والاجتهاد في تنزيل القيم الإسلامية على الواقع، بحيث ينطلق النظر والاجتهاد، من خلال الواقع ومشكلاته وحاجاته وإكراهاته[2].

إن الاجتهاد بمفهومه العام هو محاولة لتنزيل النص الشرعي كتابا وسنة على الواقع، وتقويم سلوك الناس ومعاملاتهم به...ومحله دائما المكلف وفعله، وهذا الأمر يتطلب أول ما يتطلب – بعد فقه النص – النظر إلى الواقع البشري وتقويمه، انطلاقا من النص، مع مراعاة كيفيات تنزيله في ضوء هذا الواقع المتغير؛ وهذا يعني أن الاجتهاد هو الذي يقوم بدور نقل الفكر الإسلامي من حيز النظرية إلى حيز التطبيق، ويعطيها التحقق الفعلي ليس بطريقة فورية أو في دفعة واحدة، وإنما على التدرج وفق قاعدة مقتضيات الزمان والمكان[3]. ويميز د. عمر عبيد حسنة بين نمطين من الاجتهاد، اجتهاد فكري واجتهاد فقهي، وعلى الرغم – كما يقول – "من أن الاجتهاد بأشكاله فهو فقهي بالمصطلح العام للفقه، وفكري أيضا، لأنه جاء ثمرة التفكير وإعمال النظر، فإن هذا التقسيم الفني يمكن أن يساهم بتحريك قضية الاجتهاد ويخفف من عقدة الخوف التي تحتل نفوسنا...فالاجتهاد الفقهي هو استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية في الكتاب والسنة في ضوء مراتب الحكم الشرعي... أما الاجتهاد الفكري، فهو الساحة التي تسع المسلمين جميعا، وذلك بعد أن تتوفر لكل منهم

1. د. زكي الميلاد، في موضوع: الفكر الإسلامي المعاصر بيت الحداثة والاجتهاد، ص: 67 بتصرف مجلة الطيبة، العدد الخامس، السنة الثانية: 1421هـ/2000م.
2. انظر تفصيب هذه الفكرة في: مقدمة د. عمر عبيد حسنة لكتاب، من فقه الأقليات المسلمة لخالد محمد عبد القادر، ضمن سلسلة كتاب الأمة، السنة السابعة عشر، رمضان 1418هـ.
3. د. زكي الميلاد، في موضوع: الفكر الإسلامي المعاصر بيت الحداثة والاجتهاد، ص: 60، مرجع سابق.

مرجعية شرعية ورؤية إسلامية شاملة للحياة"[1]. والاجتهاد كما هو منهج في النظر، والتعامل مع العلم والبحث العلمي، وهو أيضا، منهج في التطبيق وفي التعامل مع الواقع والزمن، وتحصيل أعلى درجات المعرفة بشروط العصر ومكوناته ومقتضياته[2].

مما يعني أن معيارية التجديد في فقهنا الإسلامي المعاصر يجب أن تستخلص من واقع مجتمعنا المعاصر وقضاياه الحيوية، وليس من واقع مجتمع آخر ولا من نماذج المجتمعات الغربية المعاصرة...لذلك فإن جوهر الخلاف بين الاتجاه المحافظ والاتجاه المجدد في فقهنا الإسلامي، ليس فقط، خلاف حول الموقف من النصوص الدينية، وإنما – وهو الشائع – حول الرؤية التي يؤسسها هذا الاتجاه أو ذلك عن الواقع، وحول ما يراه جديرا بالبقاء وما يراه كذلك.

وبكلمة: إن تجديد الفقه الإسلامي يقتضي وصله بالواقع، ليكون الواقع الاجتماعي على أساس اتساق وانسجام دائم مع الأحكام المنزلة...وبهذا يجري التوظيف والتطابق بين الواقع الاجتماعي ومؤسساته وعلاقاته..وبين الأحكام والأفكار..

وبكلمة، إن تمكين الفقه الإسلامي من إحداث التغيير المنشود في واقعنا المعاصر، يتوقف على جملة من المفاهيم والرؤى التي يشكلها الفقه الإسلامي المعاصر عن طبيعة الواقع الذي يستهدفه التغيير والإصلاح، وعن طبيعة العلاقة بين هذا الواقع والنص.

ويمكن اعتبار الاجتهاد الفقهي في كل مرحلة من المراحل وفي كل لحظة زمنية بمثابة جملة الرؤية والمفاهيم التي استقرت في البنية الذهنية للمجتهدين عن الواقع، ومن المنطقي أنه كلما كان فهم المجتهدين للواقع فهما سديدا كلما كان تعاملهم مع المرجعية الإسلامية تعاملا صحيحا.

لذلك، فإن هنالك، اليوم، مجموعة من العقبات والإشكالات تحول دون ذلك، لذلك فمن حق المرء أن يطرح جملة من الأسئلة علها تكون المدخل الرئيس لفهم جوهر المشكلة، لعل أبرزها تتمحور حول علاقة الفقه بالواقع، وعن علاقة النص بالاجتهاد؟..

1. الاجتهاد للتجديد، سبيل الوراثة الحضاري، عمر عبيد حسنة، ص: 29- 30، المكتب الإسلامي، بيروت 1998م.
2. د. زكي الميلاد، في موضوع الفكر الإسلامي المعاصر بيت الحداثة والاجتهاد، ص: 64.

نحن ملزمون – اليوم – أكثر من أي وقت مضى بالإجابة عن هذه الأسئلة وغيرها، وبإعادة النظر في الاجتهاد الفقهي على ضوء تبدل الواقع وتغيره، واختلاف الزمان وتطوره، الأمر الذي يحتم إعادة النظر في أحكام الفقه الاجتهادية على ضوء معطيات النص الخالد.

واقعنا المعاصر: نظرة تحليلية موجزة

مرت أمتنا الإسلامية عبر تاريخها الطويل بأزمات عديدة لعل أبرزها تشتت هذه الأمة إلى فرق مذهبية من خوارج ومرجئة وشيعة وقدرية...إلخ، كما برزت حركات سرية داخلية نخرت جسم الأمة من الداخل كالباطنية والشعوبية..ثم تعرضت لحملات صليبية مختلفة الحدود والأهداف، أعناها الحملة التتارية[1]...

وبالرغم من كل هذه التحديات فقد استطاعت الدولة الإسلامية أن تحافظ على تماسكها واستمراريتها، وتجاوزت جل هذه المنعطفات وهي متشبثة بثوابتها ومتمسكة بقيمها... واستطاعت أن تقاوم كل هذه الضغوطات، وخرجت من كل أزمة وهي أكثر تماسكا وقوة..

وبعد تدمير المغول لبغداد في الشرق وسقوط الأندلس في الغرب..انتقل العالم الإسلامي من أوج ازدهاره وحركيته إلى حالة من الركود والوهن الحضاري..تزامن ذلك مع ما شهده الغرب من تحولات هامة، أوصلته إلى أوج التألق والازدهار، إن على المستوى العلمي (تطور العلوم التجريبية على الخصوص)، أو على المستوى الجغرافي (ما يسمى بالكشوفات الجغرافية) أو على المستوى العسكري، من غزو العالم الإسلامي ومحاولة إخضاعه لسياساته ومنظوماته...

ولعل العقدين الأخيرين من القرن العشرين – وما شهدته منظومات الأفكار في النطاقات العالمية من تحولات شديدة التحول والتغيير – كانا من أشد الأزمنة تحولا وتصادما وانبعاثا أيضا، فمن تراجع منظومة الأفكار الماركسية التي تعتبر من أكبر وأحدث المنظومات الفكرية في الغرب والعالم، إلى الانتقالات النقدية الصارمة في منظومة الأفكار الليبرالية من الحداثة إلى ما بعد الحداثة، حيث فتحت الحديث حول نقد أهم الثوابت الأساسية في العقل الغربي

1. راجع في هذا الموضوع: كتاب تاريخ الإسلام لحسن لإبراهيم

وهي المركزية الأوروبية التي حددت للغرب شكل الانبعاث والتجديدات في منظومة الأفكار الأساسية[1].

لقد صدم المسلمون عند مقابلتهم مع الحضارة الغربية، فانكشف لهم ضعفهم الثقافي والاقتصادي والسياسي إزاء قوتها وهيمنتها، وحاولوا في البداية مقاومة هذا التيار الجارف فكانت ظواهر الصحوة الإسلامية في القرن الماضي، ثم أورثتهم الهزيمة ميلا إلى الانهيار والانصهار، ثم نضجت استجابتهم للتحدي من بعد منتصف هذا القرن فهم اليوم يحاولون استنقاذ ذاتهم ووجودهم بالعودة إلى أصالتهم الإسلامية...

كان لهذا الاتصال بالآخر نتائج خطيرة على عالمنا الإسلامي، أثرت سلبا على واقعنا الإسلامي بمختلف جوانبه: الثقافية والسياسية والاقتصادية والأخلاقية...فقام الغرب بتغريب الأمة الإسلامية وذلك بتحطيم كل مقوم وأسس لحضارته وثقافته[2]...

فإذا كان الفقه الإسلامي في تاريخه كان يتعامل مع إشكالات فقهية من نتاج البيئة الإسلامية فإنه مع سيطرة الحضارة الغربية وهيمنتها على العالم – خاصة الإسلامي – أصبح هذا الفقه مطالبا بالإجابة على أسئلة فرضتها هذه الهيمنة...وكانت تعبيرا عن التطور الذي عرفه المجتمع الغربي.

إن ارتباك كثير من الفقهاء في إجابتهم على الإشكالات الفقهية المعاصرة نابع من كون أن تراثنا الفقهي الموروث – على سعته وثرائه – لا يسعفنا في تأسيس مقاربات فقهية لهذه المعضلات والمشكلات...لأن هذا التراث الفقهي كان بمثابة إجابات على الإشكالات الداخلية التي ولدها وأفرزها تطور المجتمع المسلم الذي كانت مرجعيته إسلامية (مرجعية التوحيد)... نعم قد يستطيع هذا الموروث الفقهي أن يستوعب جملة من الأسئلة الفقهية التي لها طابع داخلي؛ أي يفرزها المجتمع المسلم من داخل مرجعيته التوحيدية.

والملاحظ أن معظم الإشكالات المعاصرة تتطلب فقها جديدا يأخذ في عين الاعتبار غرابة هذه الأسئلة عن البيئة الإسلامية (التوحيدية) وانتماءها إلى البيئة الغربية (الشركية)...

1. د. زكي الميلاد، في موضوع: الفكر الإسلامي المعاصر بيت الحداثة والاجتهاد، ص: 51- 52 بتصرف.

2. انظر سيرج لاتوش في كتابه المهم: تغريب العالم، وهو مترجم إلى اللغة العربية.

وكمثال بسيط على ذلك، ما يثار الآن حول مفهوم الحداثة والاجتهاد، ومحاولة البعض ربط الحداثة بالاجتهاد...فمفهوم الحداثة مفهوم ابتكره الغرب، ويعبر من خلاله عن تجربته الفكرية والتاريخية...ويعبر كذلك عن رؤيته للتقدم وللحضارة...هذا المفهوم حاول الغرب أن يحتكره لنفسه، ويربطه بتاريخه وجغرافيته، ويلحقه بمنظومته الفكرية والفلسفية، وبطريقة تصور الحداثة في الغرب، والغرب هو الحداثة[1]..

أما مفهوم الاجتهاد، فيمكن اعتباره أحد أهم المفاهيم التي ابتكرتها المنظومة الإسلامية، وانفردت بها الحضارة الإسلامية، فقد نشأ وتطور في الإطار الزمني والتاريخي لهذه الحضارة، وترك تأثيرا مهما في منظومة الثقافة الإسلامية، وفي تكويناتها وتشكيلاتها، وعلى حركتها ومساراتها...والاجتهاد في جوهره وفلسفته هو بمثابة النظم المعرفي الذي يربط الدين بالدنيا، ويؤسس علاقة الشريعة بالحياة والفقه بالواقع والزمن والعصر، هذا النظام المعرفي تبلور في علم هو من أبرز ثمرات العقل الإسلامي الخالص في عصور إبداعه، هو علم أصول الفقه الذي أخذ كما يقول "الغزالي" من صفوة الشرع والعقل سواء السبيل، واعتبره د. جابر العلواني بأنه يمثل فلسفة الإسلام[2]..

ومن المحقق أن حركة التغريب نجحت إلى حد بعيد في غزو الأمة وتخريبها من الداخل.. وحملت حضارة الآخر في طياتها مزجا بين مخترعات العلم والتكنولوجيا، وبين منظومة القيم الأخلاقية والإنسانية الخاصة لها...فقدمت حضارتها إلى عالمنا الإسلامي (المتخلف) كأنها وحدة وكل لا يتجزأ...إلا أن العالم الإسلامي وإن كان قد فقد حضارته وتمدنه، وتراجع من هذه الناحية، إلا أنه لم يتراجع أو ينهزم ثقافيا حتى ما حصل في ظروف تاريخية معينة من ابتعاد المسلمين عن جوهر وروح الثقافة الإسلامية...وبتعبير الأستاذ مالك بن نبي فإن الذي تحطم هو عالم الأشياء، وبقي عالم الأفكار على توقده[3]..

أمام هذا الوضع اختلف علماؤنا ومفكرونا وحتى حكامنا في كيفية التعامل مع هذا الوافد من الآخر بين مؤيد ورافض...كما أخذ اتجاه التوفيق والوسطية بين كلا الاتجاهين موقعه في

1. د. زكي الميلاد، في موضوع: الفكر الإسلامي المعاصر بيت الحداثة والاجتهاد، ص: 59.
2. المرجع نفسه، ص: 62- 63.
3. د. زكي الميلاد، في موضوع: الفكر الإسلامي المعاصر بيت الحداثة والاجتهاد، ص: 52- 53.

الأمة..وما زالت أمتنا المهزوزة تعاني من مشاكل التبعية والانتماء للآخر، بل هي اليوم خاضعة لاختراق ثقافي عنيف لم تعرفه بهذه الحدة في تاريخها.

أين الخلل إذن؟

من الواضح أنه عندما جمدت الحياة الإسلامية على مستوى الإنتاج والإبداع، قلت الإشكالات والنوازل التي تطرح داخل المجتمع الإسلامي، ومن جهة أخرى أصبح الفقه مرغما ومضطرا في أحايين كثيرة للإجابة – كما أشرنا سلفا – عن أسئلة هي من نتاج الحضارة المادية الغربية؛ هذه الأسئلة التي لا يمكن فصلها بأي حال من الأحوال عن بيئتها التي أفرزتها، ومن الراجح أن يكون هذا المعطى الأخير مما يسر تحول مسارنا الفقهي إلى فقهي ثانوي اضطراري.

وحين يؤخذ فكر كان ثمرة تفاعل مع واقع معين مأخذا مطلقا وينقطع عن إطاره الواقع يصبح تراثا مجردا تنسد طرق الاجتهاد فيه والتجديد؛ لأن التفاعل مع الواقع الحي هو الذي يعرض الفكر لتحديات الظروف المتجددة كل يوم ويستفزه إلى أن يستجيب لها فيتجدد وينمو اضطرادا[1].

ومن جمود الفكر جمدت الحياة، ذلك أن قطاعات واسعة من الحياة قد نشأت من جراء التطور المادي وهي تطرح قضايا جديدة تماما في طبيعتها لم يتطرق إليها فقهنا التقليدي، ولأن علاقات الحياة الاجتماعية وأوضاعها تبدلت تماما ولم تعد بعض صور الأحكام التي كانت تمثل الحق في معيار الدين منذ ألف عام تحقق مقتضى الدين اليوم ولا توافى المقاصد التي يتوخاها، لأن الإمكانات قد تبدلت وأسباب الحياة قد تطورت والنتائج التي تترتب عن إمضاء حكم معين بصورته السالفة قد انقلبت انقلابا تاما[2]...

ثم إن العلم البشري قد اتسع اتساعا كبيرا، وكان الفقه القديم مؤسسا على علم محدود بطبائع الأشياء وحقائق الكون وقوانين الاجتماع، مما كان متاحا للمسلمين في زمن

---

1. د. حسن الترابي، قضايا التجديد، نحو منهج أصولي، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع الطبعة الأولى: 1421هـ/ 2000م.
2. المرجع السابق: ص: 154، بتصرف.

نشأة الفقه وازدهاره...وأصبح لزاما علينا عقد تركيب جديد يوحد ما بين علوم النقل وعلوم العقل التي تتجدد كل يوم وتتكامل بالتجربة والنظر...والحق أن التبصر في مقالات الأصوليين وفي تطورها واختلافها يومئ إلى وجهين من التعلق، الاستنتاج من أدلة الشرع وأحكامه وهو الأصل، والاستنباط من بيئة الواقع وهو الأصل الأدنى[1]...

إن بعض المباحث والمبادئ في علم الأصول أو منهج الفقه التقليدي لا تستجيب لمتطلبات النهضة الفقهية وحاجاتها، ولا تتلاءم والبيئة المادية الاجتماعية والثقافية الحاضرة..."

وهذا ما يفند من جهة أخرى زعم الكثيرين بأن سبب الفصل الذي وقع بين الواقع والفقه هو إغلاق باب الاجتهاد،بحيث يشير هذا الزعم إلى أن دعوة العلماء إلى وجوب إغلاق باب الاجتهاد أدى إلى عجز الفقه الإسلامي عن استيعاب تحركات الواقع وميكانزماته (آلياته)، بل من العلماء من يزعم أن إغلاق باب الاجتهاد كان السبب الأبرز لفصل الأحكام الشرعية عن السياسة الشرعية.

إلا أن للباحث أن يلاحظ أيضا في هذا الصدد ملاحظة مفادها أنه بالرغم من مناداة الكثيرين ب "إغلاق باب الاجتهاد"، فإن بعض صور الاجتهاد[2] ظلت مستمرة استمرار حركة الفقهاء واجتهاداتهم..فإن كان الاجتهاد المطلق قد أغلق طوال هذه السنين[3] بحيث ما عادت مسألة "الاجتهاد المطلق"[4] تظهر إلا في ظروف خاصة عند التأزم وانسداد الأفق، وعندنا مثلان واضحان على ذلك في تاريخنا الفكري، مثال ابن تيمية (ت 728هـ) في مطلع القرن الثامن الهجري الذي دعا – مستجيبا بذلك للظروف السياسية والاجتماعية الطارئة – بالعودة إلى الأصول...وفي أواخر القرن العاشر الهجري دعا السيوطي إلى الاجتهاد المطلق، غير المقيد بالمذاهب، غير أنه من الملاحظ أن كلا من ابن تيمية والسيوطي قصرا دعوتيهما الاجتهاديتين على مجال "الأحكام الشرعية" لأن الحاجة كانت مقصورة، أنذاك، على ذلك

1. المرجع السابق: ص: 192بتصرف.
2. انظر في مراتب الاجتهاد: أدب المفتي والمستفتي لابن صلاح ص: 88إلى 98، والاجتهاد في الإسلام لنادية شريف العمري ص: 173 وما يليها، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثالثة 1985.
3. الرد على من أخلد إلى الأرض وجهل أن الاجتهاد في كل عصر فرض، لجلال الدين السيوطي ص: 118.
4. انظر الفرق بين المجتهد المطلق والمجتهد المنتسب في: المجموع شرح المهذب للإمام النووي ج 75/1– 76، وكتاب الرد على من أخلد إلى الأرض للسيوطي ص: 112– 113.

المجال الذي يتناول علاقات "النصوص" بالوقائع المستجدة[1].

فإن الفقهاء قد استمروا في ممارسة عملية الترجيح والتخريج كشكلين بارزين من أشكال الاجتهاد، كما أن الاجتهاد الجزئي ظل المنفذ الوحيد الذي استغله المتأخرون ليجتهدوا في كثير من النوازل والفتاوى.

وللتذكير، فقط، فإن من أقسام الاجتهاد عند الأصوليين، تخريج المناط وتنقيح المناط **وتحقيق المناط**[2]، ولما بحث الشاطبي في قضية خلو الأرض من المجتهدين، قال: إن ذلك ممكن بالنسبة إلى القسمين الأولين (أي تخريج المناط وتنقيح المناط)، أما بالنسبة إلى القسم الثالث فلا يمكن عقلا وشرعا، وذلك لأن تحقيق المناط معناه تنزيل الحكم الشرعي على آحاد الصور، وذلك كثيرا ما يشتبه فيحتاج إلى الاجتهاد، فلو منع كان ذلك رفعا للتكليف من أصله[3].

وبكلمة فإن هذه القضية قد حملت أكثر مما تحتمل، وبقي لنا أن نتساءل عن الأسباب الأخرى، ونوفيها حقها من الدراسة والبحث علها تكون إحدى أسباب نهضة هذا الفقه وسبيلا إلى تجديده.

الاجتهاد والنص: علاقة تلازم أم مصادمة

شاع في الفكر الإسلامي إدعاء التناقض بين "النص" و "الاجتهاد"...وذاعت مقولة "إنه لا اجتهاد مع النص" بتعميم وإطلاق...تعميم في فهم النص... وتعميم في الغاية من الاجتهاد مع وجود النص.

ومنذ البداية ينبغي التأكيد على أن الأمر الذي يثير اللبس في هذا المقام إنما هو نتيجة

1. راجع مقدمة كتاب: الاجتهاد في الفكر الإسلامي المعاصر، ج 2، مركز دراسات العالم الإسلامي، الطبعة الأولى: خريف 1991م
2. تحقيق المناط هو النظر في معرفة وجود العلة في آحاد الصور الفرعية التي يراد قياسها على أصل، سواء أكانت العلة منصوصة أو مستنبطة...(المستصفى 54/2، الإحكام 62/3، إرشاد الفحول ص 195، أصول الفقه الإسلامي – وهبة الزحيلي 694/1.
3. الموافقات 64/4إلى 68و 112و 117و 119و 120

منطقية لعدم التمييز بين النصوص الدينية التي تتعلق بالثوابت الدينية، وبين تلك التي تتعلق بالمتغيرات من الفروع الدنيوية.

وإن كان مبدأ "لا اجتهاد في مورد النص"لا جدال فيه بالنسبة للعبادات، والنصوص المتعلقة بالأحكام الكلية التي تشكل مقاصد الشريعة ومبادئها العامة، إما لأنها تعلقت بثوابت دينية أو دنيوية فلا يجوز تجاوز أحكامها أو تغييرها.. وإما لأنها تعلقت بالسمعيات الغيبية والأحكام والشعائر التعبدية، والتي لا يستقل العقل الإنساني بإدراك الحكمة منها، والعلة الغائية من ورائها، فلا بد فيها من الوقوف عند دلالات النص...فإن النصوص المقررة للأحكام الجزئية الخاصة بالمعاملات وتنظيم العلاقات الاجتماعية – في المقابل – قابلة للاجتهاد سواء أكانت دلالتها قطعية أو ظنية، إذ من المؤكد أن النصوص القطعية تبقى – أيضا – قابلة للاجتهاد إذا تغيرت الظروف، وأضحت لا تحقق المقصد الذي شرعت من أجله.

فالنصوص المتعلقة بالمتغيرات الدنيوية ليست – كما تشهد بذلك بداهة الفطرة – مرادة لذاتها، وإنما هي مرادة لعللها وغاياتها ومقاصدها، وهي تحقيق مقاصد العباد..فهذه الأحكام المستنبطة من هذه النصوص تدور مع هذه العلة الغائية – المصلحة – وجودا وعدما، ويشهد على ذلك اتفاق أهل الاختصاص في فكرنا الإسلامي على ضرورة الاجتهاد مع الأحكام التي ارتبطت بعلة تغيرت، أو بعادة تبدلت، أو بعرف تطور، حتى ولو كانت هذه الأحكام مستندة إلى نص، وانعقد عليها إجماع في العصر الذي سبق تغير العلة، وتبدل العادة، وتطور العرف... إلا أن هذا الحكم المخالف للنص يتميز بميزتين أساسيتين، وهما:

أنه حكم ظرفي" مرتبط بالظروف المتحققة وقت الاجتهاد، فليس فيه شيء من "معارضة النص أو تخطئته".

ارتباطه بالعلة، أي حكمة التشريع، فيكون هذا الحكم مع مبادئ الشريعة، ويندرج ضمن وسائل تحقيق مقاصدها، أو مقصدها الأعم وهو تحقيق المصالح ودرء المفاسد[1]. بمعنى أن الاجتهاد في هذه الحالة، أي مع وجود النص (القطعي الدلالة والثبوت، والمتعلق بالمتغيرات من

---

1. المرجع نفسه: 297

الفروع الدنيوية)، ليس معناه الاجتهاد الذي يرفع وجود هذا النص رفعا دائما ومؤبدا، فهو اجتهاد لا يتجاوز النص فيلغيه، وإنما يتجاوز الحكم المستنبط منه، وهذا التجاوز للحكم ليس موقفا دائما وأبديا...

إن مبدأ "لا اجتهاد في مورد النص" يسري على "الاجتهاد الذي يقصد به "تقييم " أصل الحكم وما إذا كان "صوابا" أو "خطأ" وقت تقريره في النص. ولا يسري على الاجتهاد الذي ينطلق من الإيمان بسلامة أصل الحكم وقت وروده في النص، ولكن يلاحظ أن الظروف المستجدة أصبح الحكم معها لا يحقق "المصلحة" التي شرع من أجلها، فيقترح تعويضه – مؤقتا ما دامت تلك الظروف قائمة – بحكم يحافظ على المصلحة الشرعية المقصودة في الحكم الأصلي، أو مصلحة أعم تفرضها مقاصد الشريعة[1].

وعلى هدي هذه الحقيقة المتعلقة بالعلاقة بين النص والاجتهاد، ميز المحدثون والأصوليون في نصوص السنة النبوية بين نوعين من السنة، فهذا الإمام القرافي في كتابه "الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام"[2]..يميز بين قسمين من السنة النبوية، وهما: سنة تشريعية تتعلق بالغيب وما لا يستقل العقل بإدراك علته، بالثوابت الدنيوية، وهذه أحكامها دائمة لا يجوز معها اجتهاد التغيير، وهي شاملة لكل تصرفات الرسول عليه السلام...وللفتاوى الدنيوية التي هي بيان للرسالة وللوحي...فهذا القسم من السنة تتلقاها الأمة من الشرع دون واسطة، وتلتزم بها التزامها بالرسالة...وسنة غير تشريعية.. تتعلق باجتهادات الرسول في فروع المتغيرات الدنيوية، سواء في السياسة أو الحرب أو المال، وكل ما يتعلق "بإمامته" للدولة الإسلامية..أو بقضائه في المنازعات...وفيها ومعها يجوز الاجتهاد الذي يأتي بجديد الأحكام...

وصفوة القول، إن هذه النصوص إذا وردت فيما هو معقول، يستقل العقل بإدراكه... وتعلقت بحكمة ما وعلة ما، وخرجت عن نطاق الثوابت فإن أحكامها تدور مع هذه العلل وجودا وعدما، لأن الأحكام في هذه الحالة لا تراد لذاتها، وإنما للمصالح التي شرعت من أجل

1. نفسه: 298

2. انظر هذا التقسيم للسنة في الأحكام – سؤال 25، وابن القيم في كتابه: أعلام الموقعين عن رب العالمين/ فصل في تغير الفتاوى والأحكام بتغير العوائد.

تحقيقها، بل إن النصوص نفسها ليست مرادة لذاتها، وإنما لمصالح العباد التي ما جاءت الشريعة إلا لتحقيقها...

الاجتهاد الفقهي بين القراءة النصية والواقع العملي:

إن تطبيق الأحكام يتعلق بإنزال حكم النصوص على الوقائع، والتفسير والاجتهاد فهو استخلاص الحكم الجديد بتحريك النص الثابت على الوقائع المتغيرة، وهذه العملية تشمل أمرين، وهما:

الأول: استخراج دلالات النص بطرق الاستدلال المعروفة في علم الأصول وفي علم المنطق وغيرذلك من أساليب التفسير المعروفة.

والثاني: تكييف الواقعة التي يطبق عليها حكم النص، أي صياغة الواقعة الحادثة صياغة قانونية[1]...

وإذا كان الفقه هو التأطير الشرعي للواقع...فمعنى ذلك أن ما ينتجه الفقه والفقهاء يسير دوما متلازما ومتفاعلا مع ما ينتجه الواقع من نوازل وتطورات...فهناك إذن، علاقة متبادلة بين الواقع والفقه، فكما أن الواقع يحتاج إلى الفقه الإسلامي ليضبط سيره ويضمن له مشروعيته، فكذلك يحتاج الفقه إلى الواقع ليغنيه وينميه ويسدده، وقد نبه إلى هذا المعنى صاحب كتاب تاريخ الفكر الإسلامي" بقوله: "ويظهر لي أن ندرة المجتهدين أو عدمهم هو من الفتور الذي أصاب عموم الأمة في العلوم وغيرها، فإذا استيقظت من سباتها، وانجلى عنها كابوس الخمول، وتقدمت في مظاهر حياتها التي أجلها العلوم، وظهر فيها فطاحل علماء الدنيا...عند ذلك يتنافس علماء الدين مع علماء الدنيا، فيظهر المجتهدون"[2].

لذلك كان للواقع أثر واضح في تقرير الأحكام الشرعية وتنزيلها على مختلف الوقائع

---

1. د. طارق البشري، ملاحظات منهجية حول موضوع التجديد في الفقه الإسلامي، ص: 52- 53 بتصرف، مجلة الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر، مرجع سابق.

2. الأستاذ محمد الحجوي الثعالبي (ت 1376هـ)- كتاب الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي ج 460/2، نشر المكتبة العلمية بالمدينة المنورة.

والنوازل[1]، سواء منها ما تعلق **بتحقيق المناط**، وهو النظر في تحقيق العلة الثابتة بأي مسلك من مسالك العلة، في جزئية أو واقعة غير التي ورد فيها النص، مما يتطلب معرفة حقيقية للمحكوم فيه. وعملية تحقيق المناط تستوجب معرفة دقيقة وجيدة بالواقع ومستجداته ومتغيراته[2]...أو ما تعلق **باعتبار المآل** والنظر فيما يمكن أن تؤول إليه الأفعال والتصرفات والتكاليف موضوع الاجتهاد والإفتاء والتوجيه...وهذا المآل يقتضي معرفة ما هو متوقع..أو ما تعلق **بمراعاة المتغيرات**، بحيث إذا أصابت هذه المتغيرات أمور هي مناط لبعض الأحكام فلا بد من أن تتغير تلك الأحكام التي تغيرت متعلقاتها... وقد صاغ ابن القيم هذا المعنى في قاعدة ساقها على الشكل التالي: **"فصل في تغير الفتوى واختلافها بحسب تغير الأزمنة والأمكنة والأحوال والبيئات والعوائد"**[3].

ومما هو مقرر عند علمائنا أن ما بني على الأعراف والعادات، فإنه يتغير بتغيرها ويتبدل بتبدلها، قال الشهاب القرافي: **"الأحكام المترتبة على العوائد تدور معها كيفما دارت، وتبطل معها إذا بطلت"**[4].

بعض الممارسات التغييرية للفتاوى

قلنا فيما سلف إن الكثير من الفقهاء أدركوا أن من مبررات تغيرات الفتاوى هو تغير الظروف الزمانية والمكانية التي تغدو غير منسجمة مع الفتاوى التي قيلت في ظروف زمانية ومكانية مغايرة، إما لعادة تبدلت أو لعرف تطور أو لفساد زمان...

والفقيه المالكي "ابن العربي" اعتبر أن الاستحسان الذي يتم فيه ترك مقتضى الدليل

1. الاجتهاد بين النص والمصلحة والواقع/ أحمد الريسوني ص: 64 وما بعدها، سلسلة حوارات لقرن جديد/ دار الفكر المعاصر، الطبعة الأولى: 1420هـ/2000م.
2. لقد تحدث لنا الإمام الشاطبي في موافقاته عن ما أسماه ب (تحقيق المناط الخاص)، وهو الذي ينظر فيه المجتهد في الحالات الفردية ويقدر خصوصيته وما تستوجبه تلك الخصوصية في ميزان الشرع، فالنظر الأول "نظر في تعيين المناط من حيث هو لمكلف ما "27 وأما النظر الثاني فهو "نظر في كل مكلف بالنسبة إلى ما وقع عليه من الدلائل التكليفية" وهو نظر "فيما يصلح بكل مكلف في نفسه، بحسب وقت دون وقت، وحال دون حال، وشخص دون شخص...الموافقات 69/4إلى 75 والنظر أيضا: الأحكام في أصول الأحكام للآمدي 264/3، والبحر المحيط للزركشي 324//7.
3. أعلام الموقعين 3/3.
4. الذخيرة 176/1

ينقسم إلى أربعة أقسام: ذلك أن الدليل يترك إما بسبب العرف أو للمصلحة، أو للتيسير ورفع المشقة، أو لإيثار التوسعة[1]، مع العلم أن هناك عوامل أخر قد تكون مبررا لترك الدليل أو مقتضاه، وعلى رأسها التغيرات التي فرضتها الحاجات الزمنية...وللأسف فإن كثيرا من علمائنا فيما مضى لم يدركوا أهمية دراسة الواقع بجميع خصوصياته ونواحيه، سواء قبل تشريع الحكم وامتثاله أو بعده، لذلك فإن من الواجب اليوم على علمائنا أن يهتموا بهذا العنصر (الواقع) بعد تأصيله ضمن مباحث علم الأصول.

وفي اعتقادنا فإن فقهاءنا قد مارسوا مختلف الأنواع من تغيير الفتاوى بفعل الضغوطات والحاجات الزمنية، ووصل الأمر في بعض الأحيان إلى تغيير بعض الأحكام المنصوصة كما سنرى، وإن كانوا قد أنكروا ذلك من الناحية النظرية أو المبدئية خشية الوقوع في الاجتهاد مع النص، والقاعدة المتفق عليها تقول (لا اجتهاد في مورد النص)، وهذه الممارسات التغييرية للفتاوى يمكن لنا أن ندخلها ضمن ثلاثة أنماط أو مستويات[2].

* **المستوى الأول**: وهو عبارة عن تبديل الحكم بحكم آخر مغاير مع وحدة الدليل الاجتهادي، ويكون نتيجة لتبدل العرف أو العادة في الغالب، ومثل هذا الحكم يكون في دوران دائم ومستمر مع هذه الظروف والأحوال، ومن المقرر لدى الفقهاء أن كثيرا من الفتاوى تتغير وتتبدل تبعا لما هو متعارف عليه من معاملات لفظية وسلوكية، لذلك نجد الإمام الشاطبي يقرر هذه القاعدة التي مفادها أن "الحكم يتنزل على ما هو معتاد فيه، بالنسبة إلى من اعتاده دون من لم يعتده"[3].

وقال بعض العلماء: التحقيق أن لفظ الواقف والحالف والموصي والناذر وكل عاقل يحمل على عادته وفي خطابه ولغته التي يتكلم وافقت لغة العرب ولفظ الشارع أو لا"[4]...

من ذلك ما قال القرافي في إيقاع الطلاق الثلاث بقول الزوج (أنت علي حرام، أو حرام

---

1. المحصول في أصول الفقه – لابن العربي المعافري – ص: 277، تحقيق د. حسين التاويل، أطروحة لنيل الدكتوراه بدار الحديث الحسنية – الرباط، المغرب.
2. انظر مقال بعنوان: التغير في الفتوى: الأنماط والعوامل / يحيى محمد: ص: 252 وما بعدها – بتصرف/ قضايا إسلامية معاصرة – ع 13.
3. الموافقات ج 2/ ص: 284.
4. نشر العرف ص: 133.

يلزمني): "إياك أن تقول إنا لا نفهم منه إلا الطلاق الثلاث لأن مالكا قاله، أو لأنه مسطور في كتب الفقه، لأن ذلك غلط، بل لابد أن يكون ذلك الفهم حاصلا لك من جهة الاستعمال والعادة كما يحصل لسائر العلوم..."[1].

على أن مثل هذا الاختلاف بين الفقهاء هو ما كان يعرف لديهم بأنه **اختلاف عرف وزمان لا اختلاف نظر وبرهان**، لذلك وردت كثير من القواعد الفقهية تؤكد على أهمية العرف والعادة في علاقتهما بتحديد نوع الحكم الشرعي الوضعي، منها: العادة محكمة، الحقيقة تترك بدلالة العرف، واستعمال الناس حجة يجب العمل به، والمعروف عرفا كالمشروط شرطا...

* **أما المستوى الثاني** من التغيير في الأحكام فقد يحصل نتيجة وجود التعارض بين الأدلة الاجتهادية كنتيجة منطقية لتبدل العرف أو المصلحة، مما يقتضي عملية الترجيح بين الأدلة كأن ترجح الحاجة العرفية والمصلحة المقدرة في الواقع على القواعد والأدلة الاجتهادية كالاستصحاب وغيره من الأدلة، ومن المؤكد أن هناك اعتبارات متعددة لتغير الحكم طبقا للتعارض بين الأدلة، كأن يجتهد المجتهد اجتهادا ثم يظهر له أن يغيره أو يرجح مصلحة ما تعدله عما يفترض أن يطرح من اجتهاد أو حكم، وكان يأتي مجتهد آخر مراعاة لمصلحة ما من المصالح، أو طبقا لعرف من الأعراف، فيفتي بخلاف ما أفتى به الأول...

ويعتبر العرف – على هذا المستوى ـ من أبرز دواعي التغيير عند مذاهب السنة، وهو أقوى من القياس، ومن باب أولى فإنه (أي العرف) مقدم على المصالح المرسلة لأنها مستندة على مجرد مصالح زمنية عرضة للتبدل باختلاف الظروف والأزمنة، وعليه فإن العرف كما يقول صاحب "شرح الهداية" بمنزلة الإجماع شرعا عند عدم النص.

ومجمل القول إن هذا المستوى من تغيير الأحكام من قبل الواقع بحسب تعارض الأدلة إنما يأتي وفي الغالب خلال المصلحة أو العرف.

* **أما المستوى الثالث** من تغيير الأحكام بفعل الواقع، فقد يحصل نتيجة التعارض مع النص، وإن كان من المتفق عليه بين العلماء هو عدم الاجتهاد عند وجود النص، لكن وبفعل

1. الفروق 5/ص: 44- 45.

الحاجات الزمنية جرت كثير من التغيرات في بعض الأحكام المنصوصة، فالفقهاء خاصة القائلين بالمصالح والاستحسان قد مارسوا نوعين من الاجتهاد وتغيير الأحكام مع وجود النص...**أحدهما** لا يخرج عن حدود تقييد النص وتخصيصه دون أن يلغي امتثاله كليا، أما **الآخر** فهو معني بالإلغاء إما على نحو تام، أو على نحو عالق بحسب ما يفترض له من علة.

وفي كتاب "أعلام الموقعين"، ذكر ابن القيم شواهد عديدة من اجتهادات فقهية خالفت أحكاما منصوصة لترجيح القياس والاجتهاد عليها، ومن ذلك ما نص عليه من حالات كثيرة من القياسات غير المنضبطة ما يقرب الأربعين صفحة، وكذا ما ذكر من أمثلة لاجتهادات فقهية كثيرة العدد تقارب الستين شاهدا، تعدل عما جاء من نصوص شرعية وتردها..وما يهمنا منها الآن هو دور الواقع في تغيير الأحكام ومنها أحكام النص:

الواقع و تخصيص الحكم

جنح الفقهاء إلى تخصيص النص وتقييده بمصالح الواقع وحاجاته نتيجة لضغوطات مصلحية، وغالبا ما برروا ذلك بمبدأ العرف، إلا أنهم اشترطوا في هذا العرف لكي يكون حجة مقبولة ترتقي إلى تخصيص النص أو تقييده عدة شروط لعل أبرزها: أن يكون العرف مطردا أو غالبا، وأن يكون العرف المراد تحكيمه في التصرفات قائما عند إنشائها، فالعرف الحادث لا عبرة له بالنسبة إلى الماضي ولا يحكم فيه، لذا قالوا: "لا عبرة بالعرف الطارئ، أن لا يعارض العرف تصريح بخلافه..أن لا يكون في العرف تعطيل لنص ثابت أو لأصل قطعي في الشريعة..[1] وفقا لهذه الشروط ذهب الحنفية إلى أن العرف العام بنوعيه القولي والعملي يخصص النص، بخلاف العرف الخاص عندهم، ويترك به القياس لأنه حينئذ يقبح القياس، بل إنهم يصرحون بأن تعامل الناس يخصص النص العام. فقد ورد نهي النبي عليه السلام **(أن يبيع الإنسان ما ليس عنده)**[2] ولكن جرى تعامل الناس من أقدم العصور على جواز

---

1. الأشباه والنظائر لابن نجيم ص: 101، والأشباه والنظائر للسيوطي ص: 96، أصول الفقه الإسلامي د. وهبة الزحيلي ج 846/2 وما بعدها.
2. حديث (لا تبع ما ليس عندك) رواه الترميذي في البيوع – باب كراهية ما ليس عندك (350/2) .وأبو داود في الإجارة- باب الرجل يبيع ما ليس عنده (495/3) والنسائي في البيوع – باب بيع ما ليس عندك 39/4 وابن ماجة في التجارات – باب النهي عن بيع ما ليس عندك وعن ربح ما لم يضمن 220/2 وأحمد في 402/3- 404 كلهم عن حكيم بن حزام (ض) مرفوعا به.

الاستصناع فكان ذلك التعامل مخصصا للنص، فكان النهي فيما عداه. ومن ذلك أنه ورد نهي الشارع عن (**بيع وشرط**)[1]، وحكم أبو حنيفة وصاحباه أن كل شرط فيه منفعة لأحد المتعاقدين إذا شرط في العقد يفسد إلا إذا كان العقد يقتضيه، كاشتراط تقديم الثمن في البيع إذ يؤكد مقتضاه كاشتراط كفيل بالمهر، أو ورد به نص كجواز اشتراط تأجيل الثمن، أو جرى به عرف، فإن الشرط في هذه الحالة يعتبر صحيحا، ولا يفسد به البيع، فاعتبر جريان العرف عند أبي حنيفة وصاحبيه للنص الناهي كما لو خصصه الأثر.

وهكذا فإن الأصل عند علماء الحنفية والمالكية أن العرف العام يخصص النص العام ويقيد المطلق ويقدم على القياس. بل إن بعض العلماء يرى أن العرف الخاص القائم يخصص النص العام، فقد ذكر ابن العربي في أحكام القرآن في تفسير قوله تعالى: ﴿ **والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين لمن أراد أن يتم الرضاعة** ﴾ [سورة البقرة/ الآية: 231].أن مالكا قال في المرأة إذا كانت شريفة القدر لا يلزمها إرضاع ولدها إن قبل ثدي غيرها لمصلحة المحافظة على جمالها جريا على عادة العرب في ذلك، وخصص بذلك عموم القرآن[2].

إن قبول الفقهاء لمبدأ العرف العام في تخصيصه النص وتقييده يجعلهم يفهمون النص فهما لا يتقيد بحرفية المنصوص كليا، بمعنى أنهم قد منحوا بعض الدور لتأثير الأحوال العامة (الواقع) في فهم النص.

*** الواقع وتغيير الحكم:**

لم يقف الفقهاء عند حدود تقييد النص وتخصيصه، بل تعدوه إلى إدخال بعض الإضافات عليه تارة، ونسخه تارة أخرى وفق ما تقتضيه المقاصد الشرعية، ويتضح لنا الاختلاف بين هذا النوع وما قبله، في كون هذا النوع فيه تغيير لحكم النص بكافة صوره وتطبيقاته، بخلاف النوع الأول فإن فيه تغييرا لبعض صور الحكم على سبيل الاستثناء، وذلك طبقا للمصلحة أو الحاجة أو العرف أو غير ذلك.

---

1. رواه الطبراني في الأوسط والحاكم في علوم الحديث من طريق عبد الوارث بن سعيد عن أبي حنيفة حدثني عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده عن النبي صلى الله عليه وسلم بمثله (الدراسة 151/2) وفي طريقة مقال كما قال الهيثمي في مجمع الزائد وقد ذكر قصته 88/4 وانظر جامع المسانيد 2/22- 23.
2. انظر أحكام القرآن لابن العربي ج 204/1.

ومن هنا يتبين لنا مدى حاجة الفقيه إلى معرفة الواقع ومعرفة تداعياته ومآلاته لتقرير الأحكام في ضوئها "وذلك أن المجتهد لا يحكم على فعل من الأفعال الصادرة عن المكلفين بالإقدام أو بالإحجام إلا بعد نظره إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل"[1].

فقه الواقع شرط من شروط الاجتهاد

مما سلف نستخلص أن ثمة حاجة ملحة إلى ضرورة مراجعة المعنى التقليدي للاجتهاد الفقهي الذي يحصر مهمة المجتهد في توصله إلى إيجاد الحكم الشرعي للنازلة المسؤول عنها، بيد أن النظر الاجتهادي المنشود اليوم يتعدى هذا النظر الاجتهادي الفقهي البحث، إلى نظر اجتهادي يهدف إلى التمكن من فهم الوحي الإلهي من جهة، والتمكن من فهم الواقع الإنساني الذي يراد تطبيق الحكم عليه من جهة أخرى، بغية تحقيق قيومية الدين على الواقع.

ومن المؤكد أن هناك علاقة جدلية تاريخية وطيدة متواصلة بين نوعية الأدوات المؤهلة للنظر الاجتهادي وبين التغيرات الفكرية والعلمية عبر تاريخ الفكر الأصولي[2]. ومن ثم فلا مناص من إعادة قراءة هذه الأدوات قراءة تحليلية نقدية مركزة. والاعتداد بأداة من أدوات النظر الاجتهادي ينبغي أن ينطلق من ثلاثة اعتبارات،الأولى تتجسد في طبيعة النص الشرعي محور العملية الاجتهادية..والجانب الثبوتي في هذا النص..ثم وسائل تحقيق غايات عملية النظر الاجتهادي..

وإذا كانت كتب أصول الفقه التقليدية تعدد شروطا للمجتهد، تحصرها في الغالب في ضرورة التمكن من العلوم الشرعية (**من معرفة لغة الوحي، وأصول الحديث، وأصول الفقه، وعلم المقاصد، ومعرفة علم الخلاف...**)[3] ليس من بينها معرفة الواقع؛ وقد تنبه إلى أهمية هذه المعرفة من المتقدمين الإمام احمد، حيث ذكر ابن القيم في أعلام الموقعين نقلا عن الإمام احمد انه قال: "لا ينبغي للرجل أن ينصب نفسه للفتيا حتى يكون فيه خمسة خصال...الخامسة: معرفة الناس". ويضيف ابن القيم: "وهذا مما يدل على جلالة الرجل

1. الموافقات 194/4
2. راجع: د. قطب مصطفى سانو، أدوات النظر الاجتهادي المنشود في ضوء الواقع المعاص، دار الفكر المعاصر، 2000م.
3. لمراجعة شروط المجتهد ينظر في المصادر التالية: المستصفى 102/2، الإحكام في أصول الأحكام للآمدي 139/3، شرح الإسنوي للمنهاج (نهاية السول) 244/3، إرشاد الفحول 220.

ومحله من العلم والمعرفة، فإن هذه الخمسة هي دعائم الفتوى، وأي شيء نقص منها ظهر الخلل في المفتي بحسبه، وقال في شرح الخامسة: وأما قوله الخامسة معرفة الناس فهذا أصل عظيم يحتاج إليه المفتي والحاكم، فغن لم يكن فقيها فيه، ففيها في الأمر والنهي، ثم يطبق أحدهما على الآخر، وإلا كان ما يفسد أكثر مما يصلح، فإنه إذا لم يكن فقيها في الأمر، له معرفة بالناس، تصور له الظالم بصورة المظلوم وحكمه، والمحق بصورة المبطل وعكسه، وراج عليه المكر والخداع والاحتيال.. وهو لجهله بالناس وأحوالهم وعوائدهم وعرقياتهم لا يميز هذا من هذا، بل ينبغي له أن يكون فقيها في معرفة الناس وخداعهم واحتيالهم وعرقياتهم، فإن الفتوى تتغير بتغير الزمان والمكان والعوائد والأحوال"[1].

أما الإمام الشاطبي في موافقاته فقد شرط في المجتهد أن يكون عالما بمقاصد الشريعة، متفهما لها، مدركا لكلياتها وجزئياتها، إذا أراد الارتقاء إلى درجة الاجتهاد، وفي هذا المعنى يقول (الشاطبي) ما نصه: "إنما تحصل درجة الاجتهاد لمن اتصف بوصفين: احدهما فهم مقاصد الشريعة على كمالها، والثاني: التمكن من الاستنباط، بناء على فهمه فيها - أي فهمه للمقاصد في مراتبها الثلاث - ثم يعلل الإمام الشاطبي، مسوغ أولية هذا الاشتراط، وجوهريته الأساسية، حيث يقول: أما الشرط الأول: فقد مر في كتاب المقاصد[2] أن الشريعة مبنية على اعتبار المصالح..واستقر بالاستقراء التام أن المصالح على ثلاث مراتب، وأما الشرط الثاني: فهو الخادم للأول، فإن التمكن من ذلك (من الاستنباط) إنما هو بطريق "المعارف" المحتاج إليها في فهم الشريعة أولا، ومن هنا كان خادما للأول. ومن بين هذه المعارف العلم أو الخبرة بشؤون الحياة العامة، والوقوف عن كتب، على ما يجري فيها من وقائع، وما تعانيه من مشاكل وقضايا، تتطلب حلا شرعيا، ولا سيما "القضايا العامة" التي يتعلق بها مصيرها...

ولعل من أهم الأدوات في عصرنا الحاضر التي قد تساعد المجتهد على فقده الواقع والتحكم في ناصيته، إلمامه بمبادئ العلوم الإنسانية المعاصرة[3]، وتكمن هذه الأهمية في الدور الهام الذي يمكن أن تؤديه هذه الأداة في تيسير التوصل إلى حسن تصور وتجسيم للمعاني التي

1. أعلام الموقعين 3/3.
2. الموافقات 104/4 وما بعدها.
3. د. قطب مصطفى سانو، أدوات النظر الاجتهادي المنشود في ضوء الواقع المعاصر، ص: 103.

تدل عليها النصوص الدينية. كما تتجلى في كونها الآلة المعينة على الإدراك الشمولي المؤصل والمؤسس لمقاصد النصوص، إضافة إلى ما يناط بهذه الأدلة من دور في إعادة النظر في كثير من الاجتهادات السابقة التي رامت تحديد المراد الإلهي من النصوص متأثرة بالأعراف والتقاليد والظروف والبيئات والأحوال والإمكانات. وعليه، فإن قاعدة (**لا ينكر بتغير الفتوى بتغير الأزمنة والأمكنة والأعراف والعادات**...) ليست سوى دليل واضح على أهمية هذه الأداة ودورها في تيسير التوصل إلى معاني النصوص...ومن ثم، فإن المعرفة الواقعية ـ العلوم الإنسانية والاجتماعية ـ غدت في هذا العصر أهم المعارف التي لا تحقيق لحسن تنزيل المراد الإلهي في الواقع دون الاستعانة بها، كما أن حسن إدراك المعاني الثاوية في جنبات كثير من النصوص يتوقف على إدراك المتصدي للاجتهاد لمبادئ هذه المعرفة...وبكلمة، إن معرفة الواقع الذي يجتهد فيه ويجتهد له، والخبرة بأهله وبأحوالهم وظروفهم شرط لابد منه للفقيه وللمجتهد والمفتي.

خلاصة

إن فقهنا الإسلامي يزخر بثروة كبيرة من تغيرات الأحكام فرضتها ضغوطات الواقع والحاجات الزمنية والمكانية...وإذا كان العلماء فيما مضى لم يدركوا أهمية دراسة الواقع بجميع خصوصياته ونواحه، فإن من الحري بعلمائنا اليوم أن يأخذوا بهذه المهمة الثرية على عاتقهم بعد تأصيلها ضمن مباحث علم الأصول.

الأثر الصوفي وتقديس الأولياء بالمغرب في القرن 13هـ "قصيدة محمد بن المعطي السرغيني المراكشي في التوسل بسبعة رجال نموذجا"

ذة. مارية البحصي

1. مكونات الثقافة المغربية في القرن الثالث عشر الهجري:

لعل من أبرز المكونات التي تحدد الشخصية الثقافية في القرن 13هـ سيادة الفقه على باقي الأجناس الثقافية الأخرى، حيث كان هو المحور وما عداه المحيط الدائر حوله، فالعصر العلوي كان عصرا لا مثيل له من حيث انتشار ظاهرة التصوف، وتواجد الطرق الصوفية وكثرة الزوايا، مما أثر في حركة التأليف تأثيرا بارزا، فتم إنتاج مادة أدبية غزيرة تمثلت في أدب الأذكار والأوراد والدعوات، وازدهرت كتب الشروحات والتلخيصات، وواكب ذلك حركة تأليف قوية حول أعلام التصوف وذكر سيرهم وطرقهم وكراماتهم، وأصبحت هذه الحركة على اختلاف مؤلفاتها وتنوع مناهجها ومضامينها وأساليبها تعكس لنا نموذجا جديدا للتأليف الصوفي غلب عليه الحديث عن الزيارة وما يتوجب من آدابها مع ذكر أخبار الأولياء وكراماتهم، فغدا الغالب على هذا النموذج كثرة الاستطرادات التي تخرج المؤلف عن الموضوع الذي يعالجه، وكثرة التكرار الممل، فكان ذلك: "دلالة على

التحول من تصوف سني إلى تصوف شعبي، إلا أنها مع ذلك لا تخلو من أهمية وفائدة لما تحتويه من وثائق فريدة، وشهادات شخصية مفيدة، خاصة بالنسبة للفترات التي عاصرها مؤلفوها"[1].

لقد كان التصوف حاضرا في القرن 13هـ/19م في شتى المجالات بقوة تفوق ما سبق من فترات، وهي فترة تصعب دراستها لقلة الأبحاث والدراسات التي أنجزت حولها مثلما يؤكد الأستاذ محمد عابد الجابري الذي يحدد هذه الصعوبات بقوله: "الصعوبة الأولى تتلخص في كون تاريخ المغرب، مغرب القرن التاسع عشر والعشرين لم يكتب بعد، وما كتب فيه هو إما تاريخ وطني يبرز الوحدة والائتلاف ويهمل الصراع والاختلاف، وإما تاريخ لا وطني، إن لم يكن ضد التاريخ الوطني، كتبه مؤرخون فرنسيون واقعون بصورة أو بأخرى تحت ضغط الفكر الاستعماري (...)، أما المحاولات التي قام بها، لحد الآن، باحثون مغاربة مقتدرون فهي على الرغم من غناها على مستوى التحليل، فإنها ما زالت تستمد التوجيه إما من ذات التاريخ الوطني، أو من ذات الرؤية التي يكرسها منظار المراقبة الأجنبي.

أما الصعوبة الثانية وهي أشد وقعا فتتمثل في فقدان ما يكفي من النصوص. إن أعمال النخبة المثقفة في مغرب القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين لم ينشر منها إلا القليل، وما نشر لم يعد متداولا، الشيء الذي يجعل تقدير قراءة ما لها لجمهور المثقفين بمثابة تأويل المجهول"[2].

ولعل الخصوصية الدينية التي وسمت هذا العصر ترجع لأسباب متعددة مرتبطة بالواقع السياسي والاقتصادي والاجتماعي.

فمن الناحية السياسية شهد المغرب خلال القرن 13هـ/ 19م كثيرا من الصراعات الداخلية، إضافة إلى المستعمر الذي كان يستغل ذلك لصالحه، ولتحقيق مطالبه وتأمين امتيازاته الاقتصادية والسياسية، وقد سمح هذا الواقع لبعض الطرق والزوايا ذات النفوذ الشعبي أن تتبوأ مكانة سياسية مهمة كالطريقة الوزانية والدرقاوية والكتانية.

---

1. الحركة الصوفية بمراكش وأثرها في الأدب (ظاهرة سبعة رجال) ص: 640.
2. المغرب المعاصر، الخصوصية والهوية...الحداثة والتنمية – لمحمد عابد الجابري ص: 1011.

ومن الناحية الاقتصادية والاجتماعية شهد هذا العصر أزمة اقتصادية واجتماعية، كان السبب فيها توالي الكوارث وسنين الجفاف والقحط، مما أثر على الإنتاج الزراعي، وأدى إلى ارتفاع الأسعار وانتشار المجاعة والأمراض والأوبئة، وقد أشار إلى هذه الأزمة الاقتصادية وارتفاع الأسعار محمد بن المعطي السرغيني[1] في قصيدته التي يتوسل فيها بأهل الله، حيث قال وهو يتوجه بالدعاء إلى الله سبحانه وتعالى لكي ينفس كروب المسلمين، وضيق حالهم وارتفاع الأسعار عليهم بسبب الجفاف:

ونفس كروب المسلمين وضيقهم	لك الفضل والإحسان يامتعال
وأرخص لهم سعرا وأمن لهم قرى	وأتمم لهم سترا بإصلاح حال[2]

وسنحاول فيما بعد تحليل مكونات هذه القصيدة لكونها نموذجا تتمثل فيه النزعة الصوفية.

في ظل هذا التدني في مستوى عيش المغاربة وانتشار الفقر والمجاعة، لم تجد الفئات الشعبية المستضعفة من ملجأ لها إلا المساجد والزوايا والأضرحة، فدخلت في الطرق الصوفية بحثا عن التوازن النفسي، وطلبا للاطمئنان الروحي والمادي.

يضاف إلى هذه العوامل التعلق الشديد بالدين الإسلامي كسند لمواجهة الخطر الأجنبي، حيث كان التشبث بالشرع ومبادئ الكتاب والسنة بمثابة رد فعل لرفض المستعمر، ونبذ حضارته وثقافته وأفكاره، وهو موقف أدى بهم إلى نهج سياسة العزلة الفكرية، والإبقاء على الإيديولوجية القديمة وعناصر الثقافة التقليدية الأكثر ابتعادا عن المؤثرات الخارجية

1. هو محمد بن المعطي بن احمد بن محمد الشيخ بن يوسف، أبو عبد الله الإدريسي العمراني السرغيني قبيلة، المراكشي دارا، الفقيه العلامة، الأديب، المشارك الواعية، مؤلف: فهرسة "حديقة الأزهار في ذكر معتمدي من الأخيار"، و "التوشيح لبردة المديح"، و "الكناشة"، ولد سنة 1245هـ وتوفي سنة 1296هـ / تنظر ترجمته فيما يلي: (المجد الطارف والتالد على أسئلة الناصري أحمد بن خالد لمحمد الأمين الصحراوي، ص: 199- 200/ السعادة الأبدية – لابن الموقت 191 الإعلام بمن حل مراكش وأغمات من الإعلام – للعباس بن إبراهيم 729 فهرس الفهارس لعبد الحي الكتاني 1361 المظاهر السامية في النسبة الشريفة الكتانية لنفس المؤلف ص: 251/ إتحاف المطالع بوفيات أعلام القرن 13 و 14 لعبد السلام بن سودة 1192 دليل مؤرخ المغرب الأقصى لنفس المؤلف 2297 المصادر العربية لتاريخ المغرب – لمحمد المنوني 2110 الأعلام – للزركلي 7106.
2. سنورد هذه القصيدة بكاملها، وستتم دراسة تجلياتها فيما سيأتي من هذا المقال.

والمتمثلة في الفقه والتصوف والأدب، واعتبار هذه العناصر رمزا للهوية المغربية الإسلامية، ومحركا لمعارضة الضغوط الأجنبية، وبذلك شاعت الثقافة الدينية، حيث "كانت كل الكتب تقريبا تتناول الجانب الديني كالفقه والتفسير والحديث، أو علوم الآلة - كما كانت تدعى - كاللغة والنحو، أو ما يمت بصلة للدين كالتوقيت والفلك، ولم تكن هناك كتب للثقافة العامة إلا نادرا، ولا مؤلفات مبسطة يمكن أن توضع تحت تصرف المبتدئين من القراء، فالثقافة التي كان يجب أن يتلقاها الدارس كانت مصممة ومفروضة من زمان على يد الفقهاء وأرباب الزوايا"[1].

وللعالم محمد بن المعطي - الذي نتخذ قصيدته نموذجا لتوضيح هذا الأثر الصوفي مؤلف تظهر فيه تجليات هذه المعطيات التي طبعت القرن الثالث عشر واضحة، سواء في المواد التي شكلت مجتمعة محتواه، أم في طريقة عرض هذا المحتوى، ألا وهو فهرسة: "حديقة الأزهار في ذكر معتمدي من الأخيار".

ورغم ما نلمسه من أدبية هذه الأخيرة فإن الثقافة الدينية تبقى هي السمة الطاغية تبعا للشرط الذي كان مسطرا، وهو أن من أراد أن يصبح أديبا عليه أن يصير أولا فقيها، بينما لم يكن يشترط في الفقيه أن يكون أديبا[2].

لقد انشغل المثقف المغربي سواء كان شيخا مدرسا أو طالب علم في القرن 13هـ/ 19م، بعلوم الآلة، واشتهرت مؤلفات معينة ونصوص خاصة، مثل منظومة ابن عاشر الأنصاري في فقه المالكية التي تعرف "بالمرشد المعين على الضروري من علوم الدين"، والتي يقر الأستاذ إبراهيم حركات بأنها كانت منطلقا لتلقين مبادئ التصوف في الكتاتيب والزوايا[3].

ومما لا نقاش فيه أن التأليف في مجال التصوف شمل أبوابا مختلفة، وكان الإنتاج غنيا إلى درجة كبيرة، وازدهرت الزوايا التي لعبت هي الأخرى أدوارا طلائعية في حياة المغرب على مستوى مواجهة الوجود الاستعماري، ومستوى التوعية الثقافية والدينية، وعلى المستوى النفسي والاجتماعي المتمثل في ضمان الطمأنينة الروحية والتآلف الاجتماعي لعامة المغاربة، فالطرق

1. التيارات السياسية والفكرية بالمغرب خلال قرنين ونصف من الحماية – إبراهيم حركات ص: 45.
2. الحياة الأدبية في المغرب على عهد الدولة العلوية – محمد الخضر ص: 34.
3. التيارات السياسية والفكرية بالمغرب خلال قرنين ونصف قبل الحماية: 268.

والزوايا كانت تعبيرا "عن حاجيات بيئية واجتماعية لم تكن الظروف السياسية العامة لتتيح بديلا عنها، ولا أن تغني عن قيامها"[1].

وبالرجوع إلى القرن 13هـ/19م سنجد بأن العديد من الأفراد المتضررين من الأزمات الاقتصادية والاجتماعية قد لجأوا إلى الحياة الصوفية، بحثا عن الاطمئنان الروحي والتوازن النفسي، فامتلأت الزوايا بالأتباع والمريدين من شتى الشرائح الاجتماعية سواء في البوادي أم المدن، لكونها استطاعت أن تلعب دورا اجتماعيا مهما، وتأوي عددا هائلا من المستضعفين والمتضررين والمريدين، وتضمن لهم المأكل والمشرب، إضافة إلى الأدوار العلمية التي كانت تلعبها.

والذي لاجدال فيه هو أن زوايا البادية، أيضا، كانت تؤدي دورا دينيا يتجلى في العبادة، ودورا تعليميا تثقيفيا، ناهيك عن الدور الاجتماعي المتمثل في إطعام الطعام، وحماية الضعيف، ومساعدة المحتاج والفقير، تقليدا لشيوخ التصوف الذين كانت موائدهم مبسوطة للشارد والوارد، وهو تقليد أشار إليه العالم والأديب أبو علي الحسن اليوسي حيث قال: "وقد شاع، اليوم، إقامة صوفية الزوايا بإطعام الطعام، ولاسيما، في بلادنا المغربية، وخصوصا، في البوادي...وهذا قد كان فيهم من قديم"[2] وما ذكر المؤلف محمد بن المعطي السرغيني، الذي نستشهد بقصيدته للعديد من الزوايا كالزاوية العباسية[3] والزاوية البكرية[4] والناصرية[5].. في سياقات مختلفة من فهرسته: "حديقة الأزهار" إلا أكبر دليل على تأثير هذه الأخيرة في الثقافة المغربية وتأطيرها لها في القرن 13هـ.

1. التيارات السياسية والفكرية بالمغرب خلال قرنين ونصف قبل الحماية: 57.
2. المحاضرات في الأدب واللغة 1320
3. انظر حديقة الأزهار: 412(ر.ج)/ 190 (م.خ)، وهي من الزوايا التي كانت في مراكش تقوم بالتعليم، وإيواء الطلبة وإطعام الطعام، وقراءة الأوراد والأذكار وآداء الصلوات، سميت بذلك نسبة إلى أبي العباس السبتي.
4. انظر ذلك في نفس المصدر: 363 و 367 (ر.ج)/ 170و 173 (م.خ)، والزاوية البكرية تسمى، أيضا الزاوية الدلائية نسبة إلى محمد الحاج بن محمد بن أبي بكر الدلائي الذي كان شخصية سياسية، وعلمية وأدبية كبرى في تاريخ هذه الزاوية.
5. سميت بذلك الاسم نسبة لابن ناصر الدرعي، وهي من زوايا البادية، ويمكن اعتبار زاوية المعطي السرغيني – والد المؤلف – فرعا من فروع هذه الزاوية لأن طريقته ناصرية، (انظر: الحركة الصوفية بمراكش وأثرها في الأدب" ظاهرة سبعة رجال" لحين جلاب: 437).

كما لم يفته الحديث عن الأولياء وكراماتهم[1]، ذلك أن المجتمع المغربي، وعبر عهود سبقت هذا العهد الذي نحاول استقراء معطياته، كان يؤمن بالكرامات، ويعظم الأولياء ويبيح زيارة الأضرحة، يقول إبراهيم حركات في هذا الشأن: "ففيما عدا أرباب الزوايا أنفسهم هناك المجتمع الساذج المتشبث بعبادة الأضرحة أو بتقديسها إلى حد العبادة"[2]، ثم يقول في موقع آخر: "وكان القرن 13هـ/19م يمثل ذروة النشاط الطرقي، وفشو البدع التي وضعت بشأنها عشرات المذكرات والمصنفات"[3].

2. الأثر الصوفي وتقديم الأولياء "قصيدة محمد بن المعطي في التوسل بسبعة رجال نموذجا"

لعل من أهم تجليات التجربة الصوفية اعتبار التوبة والتوسل أساسا فيها، فهما السبيل إلى التخلص من رعونة النفس، والذنوب والمعاصي، وسلوك طريق الطهر والصفاء.

وأمام ما عرفه المغرب في القرن 13هـ من أزمات على المستوى السياسي والاقتصادي والاجتماعي - مثلما سبق الذكر - كان لابد من البحث عن الخلاص والتنقيب عن السعادة والارتياح في عالم آخر غير عالم الماديات، فحاول المغاربة احتضان تجربة التوبة والاستغفار والتوسل، التي غزت الأوراد والأذكار الصوفية، وأصبحت من أهم ركائزها.

وبديهي أن لا ينجو الأدب نثره وشعره من هذا التأثير، يقول محمد الأخضر: "وإذا نظرنا إلى النثر في هذا العصر وجدناه كالشعر قد اكتسى طابع التصوف"[4]، فازدهرت في النثر نصوص المناجاة والأدعية، وازدهرت في الشعر شعر التوبة والتوسل بالأولياء، وهو شعر عكس لنا توجهات المجتمع وهمومه، بحيث أصبح التوجه إلى الأولياء ضرورة ملحة مبنية على اعتقاد راسخ في قدرته الخارقة على الإغاثة، والإنقاذ من كوارث الحياة وخطوبها على اختلافها: (فقر – مرض – كوارث – جفاف – مجاعة...) لما لهم من مكانة عند الله خولت لهم القوة (الكرامات) التي يستطيعون بها خدمة المجتمع، و تحويل حال الناس من أسوء إلى أحسن.

1. حديقة الأزهار: 437459 (ر.ج)/206217(م.خ)
2. التيارات السياسية والفكرية بالمغرب خلال قرنين ونصف قبل الحماية: 62.
3. نفس المرجع: 67.
4. الحياة الأدبية في المغرب على عهد الدولة العلوية: 281.

وهكذا ارتبط الدور الاجتماعي للصوفي بالكرامة، وحرص المجتمع على أن يكثر أولياؤه، إذ بكثرتهم تعطى له فرص الخلاص من النوازل والكوارث المحتملة، ويمكن حصر المجالات التي شملها النشاط الصوفي، واستقطبت طموحات المجتمع في مايلي:

- منع المظالم التي تلحق الناس من طرف السلطة أو غيرها.

- حل الخصومات بين الأفراد والجماعات في المجتمع.

- تأمين الطرق التجارية والبحرية، ومساعدة الناس في التغلب على أمراضهم البدنية والنفسية.

- إطعام الطعام وإيواء الغرباء والمساكين، خاصة في فترات المجاعة والغلاء.

- شق السواقي وإحياء الأراضي، وحماية المزروعات من الأمراض والطيور والجفاف[1].

ولا جدال في أن الاعتقاد بالأولياء عند المغاربة ذهب إلى أبعد مدى، ومنه ما نجده في "حديقة الأزهار" التي يقر مؤلفها بكرامات الأولياء حيث يذكر في سياق حديثه عن حرفة والده، التي هي الغرس والحراثة، فائدة مضمنها أن من خاف على الغرس من الجراد فإنه يكتب شكايته في بطاقة للشيخ الولي الصالح الرباني عبد الله بن حسين دفين تمصلحت، وتعلق على شجرة منه عالية، ويلتزم لضريحه بقدر من الطعام، فإن الجراد لا يعدو عليه، ويستدرك على ذلك بقوله: "وقد جرب ذلك فوجد كذلك، فإن كرامة الأولياء لا ينكرها إلا محجوب"[2].

غير أن هذا التأثير لم يقتصر على كتابته النثرية، بل تعداه إلى شعره الذي خاض فيه هو الآخر في مدح الأولياء والتوسل بهم، وبالذات بسبعة رجال، فجاء اهتمامه بذلك نابعا من اهتمام المجتمع المغربي ككل في العصر العلوي بهذه الظاهرة، التي تداولها عدة أعلام مختلفين في تكوينهم العلمي، ومراتبهم الاجتماعية ومستوياتهم الأدبية، لكن موحدين في الإيمان بدور الأولياء، وأهليتهم لتلبية رغبات المتسولين بهم، يقول د. حسن جلاب: "لقد خاض في هذا المجال مجموعة من أعلام العصر العلوي البارزين، كاليوسي والمرغيثي والدقاق

1. الحركة الصوفية بمراكش وأثرها في الأدب (ظاهرة سبعة رجال): 142- 143 بتصرف

2. حديقة الأزهار: 437 (ر.ج)/206(م.خ).

ومحمد المكي الناصري والسجلماسي وابن إدريس العمراني ومحمد الغالي بن المكي ومحمد بن المعطي السرغيني وبنداوود الشرقي ومحمد بناني وعبد الله الكنسوسي ومحمد العربي الحاجي وغيرهم"[1].

ومن البديهي أن مشارب هؤلاء وغيرهم ممن نظموا شعرا في التوسل قد اختلفت ما بين عالم، وأديب وشاعر، وفقيه ومدرس، فكان طبيعيا أن ينعكس ذلك على المستوى الفني للقصائد، حيث يظهر التمايز واضحا، والفرق بينا بين شعر الفقهاء والمؤلفين والمدرسين الذين ينتمي إليهم مؤلفنا محمد بن المعطي، وشعر الشعراء المتمدرسين الذين لهم دراية بآليات قول الشعر.

ولملامسة هذا التيار عن كثب ارتأيت أن أسوق قصيدة السرغيني في التوسل بسبعة رجال لمعاينتها، ولاتخاذها نموذجا للبحث في خصوصيات ومميزات شعر التوسل ونصها: [الطويل].

إليك أبا يعقوب[2] رفع شكايتي	أيوسف إني في حماكم بآل
دخلت حماكم فانهضوا لحمايتي	فيا لرجال الله هذا سؤالي
ألا فاقبلوا عبدا طريحا ببابكم	فضيف الكرام لا يضام بحال
بغيث الورى الفياض نأمل رحمة	بحبر الهدى عياض[3] يدنو وصالي
أبا الفضل إن للجوار فضيلة	وجار الكرام رام خير خصال
بحق الشفا فامنن علي بعطفة	ننال بها رضى ونرقى المعالي

1. الحركة الصوفية بمراكش وأثرها في الأدب (ظاهرة سبعة رجال): 434.

2. هو يوسف بن علي الصنهاجي أبو يعقوب، مراكشي النشأة والمولد، لكن لا يعرف تاريخ مولده، توفي سنة 593هـ بعد إصابته بالجذام، وهو احد سبعة رجال مراكش: (الحركة الصوفية بمراكش وأثرها في الأدب، "ظاهرة سبعة رجال": 60- 119 التشوف إلى رجال التصوف: 24- 25.

3. هو القاضي عياض أبو الفضل، من أشهر علماء المغرب، عاش في العصر المرابطي، واشتغل بالتدريس والقضاء بسبتة وبعض مدن الأندلس، اشتهر بالزهد والورع، وكانت له محبة كبيرة في الرسول وآل بيته تجلت في مؤلفه (الشفا)، دخل مراكش في آخر حياته وبها توفي سنة 544هـ، وهو احد سبعة رجال مراكش (وفيات الأعيان 483/3- تذكرة الحفاظ 1304/4).

ببحر الندى الزخار نرجو عناية أغثني أبا العباس[1] خير الموالي

إغاثة ملهوف مريد حماية مهيض الجناح يا كثير النوال

فأنتم ملاذ الخائفين إذا انطووا إليكم، فجودوا لي بفك عقال

أبحر التقى السلسال عذب الموارد سليل سليمان[2] وبدر الليال

إليك شكوت ضعف حالي وحيلتي وأمر عدو راشق بنبال

حسود عنود كاشح متمرد مريد فساد، ماكر لا يبال

إليك إلاهي قد رفعت شؤونه فلم نستند له لعم وخال

بمصباحنا الوهاج نكفي مؤونه بسيدنا التباع[3] سيف الصقال

عليك بمن يروم قهري وذلتي عليك بهماز عضود وقال

وأسند أمري للذي لا يضيعه فحسبي من أمري شديد المحال

ومنشي العباد آخذ بزمامهم وما بطشه الشديد فعل محال

بملجأ أهل الضيم أزكى العناصر نزيل القصور الحصن أعلى الجبال

فحطني من الأسواء رب وزجني لحزب ذوي الإصفاء وانف خبالي

ببابك لم أبرح لدفع مضرتي بجاهه لا تهمل سماع مقال

بليث الشرى حصن الورى المتفضل أبي القاسم[4] المفضال فحل الرجال

1. هو أبو العباس احمد بن جعفر الخزرجي السبتي، اكبر أولياء المدينة وأشهر رجالاتها السبعة، ولد بمدينة سبتة سنة 524هـ، وقد وفد على مراكش لطلب العلم وبها توفي سنة 601هـ. (السعادة الأبدية 1116- الحركة الصوفية بمراكش وأثرها في الأدب : 62).

2. المقصود بسليل سليمان هو الجزولي، وهو أبو عبد الله محمد بن عبد الرحمن بن أبي بكر بن سليمان السملالي الجزولي، وهو صاحب كتاب "دلائل الخيرات"، دخل مراكش وهو على قيد الحياة، لكنه لم يمت بها وإنما نقل جثمانه إليها بعد مرور أزيد من عشرين سنة على وفاته ليصبح احد رجالاتها، توفي سنة 870هـ. (نيل الابتهاج: 317 – جمع كرامات الأولياء 165/1).

3. هو أبو فارس عبد العزيز بن عبد الحق التباع الحراز، من مواليد مدينة مراكش، اخذ عن شيخه الجزولي والصغير السهلي، توفي سنة 914هـ: (إظهار الكمال في تتميم مناقب سبعة رجال: 240- الحركة الصوفية بمراكش وأثرها في الأدب: 76- 120- 121).

4. هو أبو القاسم عبد الرحمان السهلي، اشتهر بمعرفته الواسعة للغة والتفسير والحديث ورجاله، وعلم الكلام والأصول، قدم إلى مراكش واستقر بها ثلاث سنوات ثم توفي سنة 581هـ: (وفيات الأعيان 371/3- تذكرة الحفاظ 1348/4).

أحرز البلاد ضقت ذرعا بحالتي — حوادث حلت مالهن ومالي
فيا لرجال الله قوموا بنصرة — لعبد ينادي ضاق عني مجالي
فجاههم ربي إليك وسيلتي — ففرج همومي كي ننال منال
وخذ بيدي ربي إليك وحفني — بستر جميل منك يا ذا الجلال
وهب لي ثباتا في الحياة وبعدها — بختم بحسني يا جميل الخلال
وسلم من الآفات ربي سفينتي — لنبلغ ساحل النجاة بمال
حنانيك فانشلني من الزيغ واحمني — من الضيم ياحنان نشل سجال
فإني عبيد ضارع متذلل — وجئت ذنوبا لا تعد لتال
أسأت وقد عفوت فضلا ومنة — فتمم لنا عفوا بخير مآل
ونفس كروب المسلمين وضيقهم — لك الفضل والإحسان يا متعال
وأرخص لهم سعرا وأمن لهم قرى — وأتمم لهم سترا بإصلاح حال
وظل البلاد صنه من كل طارق — ومن كل طار لا تنله بحال
فهناك يهنا العيش يرفي ظلاله — ونرفل في أثواب خير حلال
بجاه رسول الله خير وسيلة — وخير الوجود في العصور الخوال
عليه صلاة الله مالاذ خائف — بآله والأصحاب أهل الكمال[1]

إن ظاهرة سبعة رجال عرفت امتدادا في الزمن، ذلك أن رجالاتها ينتمون لعصور مختلفة بدءا بالعصر المرابطي إلى العصر السعدي مع استمرار تأثيرها إلى العصر العلوي بكامله، فكانت محور أدب غزير ومؤلفات عديدة.

وأول ما يلاحظ على القصائد التي يتوسل بها المغاربة بالأولياء والصالحين غالبا، هو أن لهجة الخطاب فيها ترتفع عن المستوى المألوف في الخطاب العادي من الإنسان للإنسان، وتقترب من الخطاب الإلهي الذي ينيط بالمخاطب مسؤولية الإصلاح والتغيير، ولعل مستوى هذا الخطاب مرتبط بالثقل المعنوي الذي كان للزوايا وأقطابها عند المغاربة، وانتشار النزعة الصوفية التي جعلت من الأولياء في هذه الفترة مصدر كل خير ونفع، ومدرأ كل شر أو ضرر

1. حديقة الأزهار: 341- 342 (م.خ).

كما يتضح من خلال هذه الأبيات المنتقاة:

دخلت حماكم فانهضوا لحمايتي	فيا لرجال الله هذا سؤالي
ألا فاقبلوا عبدا طريحا ببابكم	فضيف الكرام لا يضام بحال
بغيث الورى الفياض نأمل رحمة	بحبر الهدى عياض يدنو وصالي
ببحر الندى الزخار نرجو عناية	أغثني أبا العباس خير الموالي
إغاثة ملهوف مريد حماية	مهيض الجناح يا كثير النوال
فأنتم ملاذ الخائفين إذا انطووا	إليكم، فجودوا لي بفك عقال
إليك شكوت ضعف حالي وحياتي	وأمر عدو راشق بنبال
فيا لرجال الله قوموا بنصرة	لعبد ينادي ضاق عني مجالي

فهذه التماسة تعكس إحساس المواطن المغربي تجاه الأولياء، فهم يمثلون الحماية والإغاثة والملاذ والنصر، وهم القوة في مقابل الضعف الفردي، ولذلك نجد سيادة ضمير (الأنا) بكثرة، وهو متمثل في (ياء المتكلم) التي اجتاحت فضاء القصيدة في قوله: (شكايتي – إني – لحمايتي – سؤالي – أغثني – فجودوا لي – حالي وحيلتي – إلاهي – قهري وذلتي – أمري – فحسبي – فحطني وزجني – مضرتي – بحالتي – ومالي – ضاق عني مجالي – ربي – وسيلتي – همومي – خد بيدي – وخلفي – هب لي – سفينتي – فانشلني واحمني)، فصورة الذات الشاعرة تبدو واضحة الملامح، ضعيفة أمام قوة الأولياء الذين يعتبرون وسيلة للتقرب إلى الله، وطلب المغفرة والتوبة ونيل المراد، وهم رمز للحماية والستر والشفاء والإنقاذ من الأعداء والحساد.

من هنا يمكن القول إن التوسل عنده سار في اتجاهين اثنين:

اتجاه يتصل بهمومه الذاتية: كطلب الستر والثبات في الدنيا والآخرة، وحسن الختام، والسلام من الآفات، والحماية والنجاة من الظلم، والعفو عن الذنوب الكثيرة... وغير ذلك مما يعترض الشاعر في حياته، ويشكل الهاجس المحرك للتوسل، ويمثله قوله:

وخـذ بيـدي ربـي إلـيـك وحفني	بستر جميل منك يـاذا الجـلال
وهـب لي ثباتا في الحيـاة وبعدها	بختم بحسنى يا جميل الخلال
وسـلم من الآفـات ربـي سفينتي	لـنبـلـغ سـاحـل الـنـجـاة بمـال
حنانيك فانشلني من الزيغ واحمني	من الضيم يا حنان نشل سجال
أسـأت وقـد عـفوت فضـلا ومنه	فـتـمـم لـنـا عـفـوا بـخـير مـآل

اتجاه يتصل بهموم الجماعة: وهم يمثلون الناس الذين يحيطون به وبمجتمعه لأنهم يعانون ما يعانيه، لهذا نجده يلتمس للمغاربة الرعاية والحفظ، ويدعو الله أن يصلح حالهم، ويفرج كروبهم ويرخص أسعارهم، وفي هذا تسجيل لحدث القحط والجفاف الذي أصاب المغرب في القرن 13هـ، والذي تدهورت فيه أوضاع المسلمين وقدرتهم الشرائية، بل إن الشاعر يبدو متلاحما مع جمهور الناس، يقتسم معاناتهم اليومية رغم أنه كان يعيش في رفاهية عيش كما يصرح في سيرته الذاتية: " نشأت في حجر الوالد في رفاهية عيش، وعزة شأن، وظل ظليل ومنعة جناب"[1].

وفي هذا الاتجاه ينتقل الشاعر من استعمال صيغة المتكلم المفرد إلى صيغة الجمع:

ونفس كـروب المسلمين وضيقهم	لـك الفضل والإحـسـان يا متعال
وأرخص لهم سعرا وأمن لهم قرى	وأتمـم لـهـم سـترا بـإصـلاح حال
هنالك يهنا العيش يـرفي ظلاله	ونـرفـل في أثـــواب خـير حـلال

كما لم يفته الدعاء للخليفة بالنجاة من الطوارئ:

وظل البلاد صنه من كل طارق   ومن كل طار لا تنله بحال

ذلك أن خليفة البلاد يمثل الأمن والحماية للوطن، وهو ظل في مقابل الطارق المغتصب، الممثل بالنصارى الذين اكتسحوا بلاد المغرب.

بهذا يظهر أن الشاعر لم يكن منطويا على نفسه، وإنما كان يعي مشاكل مجتمعه ومصائبه، ولعل عجزه كباقي أفراد المجتمع المغربي عن مواجهة الكوارث والطوارئ، هو ما

1. حديقة الأزهار : 407(ر.ج)/ 188 (م.خ).

جعله يلتجئ للأولياء كوسيلة تخفف هول المصاب، وكتنفيس لما يعانيه المجتمع المغربي، وفي نفس الوقت بحثا عن التوازن النفسي الذي يساعد على التحمل والمواجهة في انتظار الفرج المرتقب.

والذي لاشك فيه هو أن هذه الأشياء هي التي تفسر لنا انعكاس السمة الدينية على الإبداع الشعري في هذه الفترة، وطغيان أغراض معينة على غيرها، كمديح الأولياء والأمداح النبوية، وهو راجع كما يقول د. عبد الجواد السقاط: "إلى هروب أصحاب هذه الأغراض المهيمنة مما كانوا فيه من واقع مترد، والاحتماء بعالم المثاليات التي تتجسد في السيرة النبوية، وحياة الأولياء والصالحين"[1].

يضاف إلى ما سبق ذكره من مميزات شعر التوبة والتوسل أنه شعر قد يتعدد فيه المخاطب، فيكون تارة (الله) سبحانه وتعالى، وتارة أخرى (الرسول) - صلى الله عليه وسلم -، وتارة ثالثة (الولي الصالح)، وهو ما يدفعنا للقول إن التوبة قد تكون مباشرة موجهة إلى الله بدون وسيط، وقد تكون غير مباشرة لوجود الوسيط الذي هو (الرسول أو الولي).

وإذا تصفحنا قصيدة محمد بن المعطي السرغيني فإننا نجدها نموذجا للقصائد التي اتخذ مبدعوها الأولياء والرسول صلى الله عليه وسلم في نفس الوقت وسيطا يقدمونه شفيعا إلى الله، ذلك أن الرسول - صلى الله عليه وسلم - يستمد مرجعيته من كونه أعظم المخلوقات التي أوجب الله على العباد طاعته، واتباع دعوته، وهو رمز الشفاعة، لذلك كان التوسل به لبلوغ الأماني حاضرا بشكل قوي، أما التوسل بالأولياء فيستمد مرجعيته من الآية التي استند عليها الصوفية لإثبات شرعيتهم، والتي يقول فيها الله سبحانه وتعالى: ﴿ألا إن أولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون﴾ [سورة يونس/ الآية: 62] فهم ورثة الأنبياء، والذين يحملون مشعل الهدى من بعد الرسل، لذلك كان الناس يهتدون بهديهم ويتعلقون بحبال وصالهم، ولا دليل أقوى على ذلك من تراثنا الحافل بالأشعار التي قيلت في الأولياء وفي تمجيدهم، سواء التي تنتمي للفصيح أو غير الفصيح، بل نجد من الأشعار من عرفت بأسماء الأولياء كالإدريسيات نسبة للمولى إدريس الأول والثاني، والجيلاليات نسبة إلى مولاي عبد القادر

1. بناء القصيدة المغربية في فجر الدولة العلوية 1045- 1139هـ لعبد الجواد السقاط ص: 111.

الجيلالي[1]، فمظاهر حب المغاربة لرجال الله وتفانيهم في هذا الحب، وولعهم بهم باعتبارهم وسيلة إلى الله تبدو واضحة للعيان سواء في الممارسة الشعرية، أم الممارسة الحياتية اليومية العادية، والمتجلية في اللجوء إليهم كلما حل خطب أو ضاق حال.

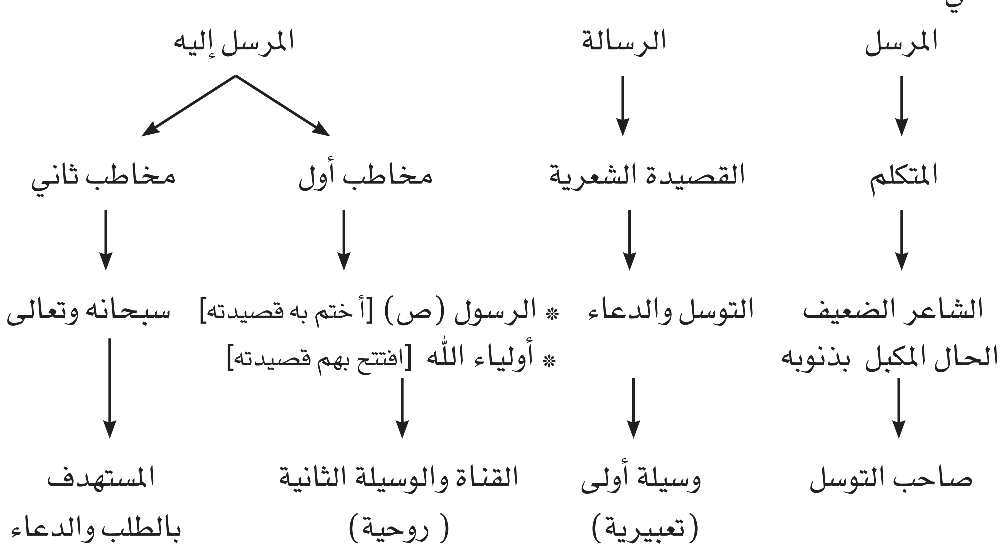
ولعل ما يلفت الانتباه في قصيدة محمد بن المعطي هو أنه استهلها بالتوسل إلى أولياء الله بمدينة مراكش في استرسال يظن معه القارئ أنها محصورة عليهم، ولا مجال لذكر غيرهم، فهو عبد طريح ببابهم، وضيف يرجو كرمهم، وحماهم وجوارهم، وهي صفات اتصف بها العرب منذ القدم، فكيف بأولياء الله الذين اعتبرهم ملاذ الخائفين لكنهم ورغم صفاتهم الحميدة فهم مجرد وسيلة ركبها الشاعر للوصول إلى المخاطب الأعلى (الله):

فجاههم ربي إليك وسيلتي	ففرج همومي كي ننال منال
وخذ بيدي ربي إليك وحفني	بستر جميل منك يا ذا الجلال
وهب لي ثباتا في الحياة وبعدها	بختم بحسنى يا جميل الخلال
وسلم من الآفاق ربي سفينتي	لنبلغ ساحل النجاة بمال
حنانيك فانشلني من الزيغ واحمني	من الضيم يا حنان نشل سجال
فإني عبيد ضارع متذلل	وجئت ذنوبا لا تعد لتال
أسأت وقد عفوت فضلا ومنة	فتمم لنا عفوا بخير مآل

وبذلك نجد الشاعر قد انتقل من مخاطب متعدد (أولياء الله بمراكش) إلى مخاطب واحد (الله) الذي هو أعلى مقاما، فالأولياء مجرد قنطرة إلى الله سبحانه وتعالى الذي يظهر اسما ظاهرا تارة، (إلاهي: ب 13/ربي: ب 19- 24- 25- 27)، التي ترددت كثيرا في القصيدة، أو يشار إليه بصفاته: (منشئ العباد: ب 17/ذو الجلال: ب25/حنان: ب 28/ متعال: ب 31) تارة أخرى، وتارة ثالثة يكون ضميرا متصلا: (إليك: ب 13- 24- 25/ ببابك: ب 20/منك: ب 25/حنانيك: ب 28/ لك الفضل: ب 31)، أو مستترا نحو: (وهب لي: ب 26= أي هب أنت ربي/ فانشلني – واحمني: ب 28/عفوت – فتمم: ب 30/ونفس: ب 31/ وارخص – وأمن – وأتمم: ب..32، الخ).

1. القصيدة لعباس الجراري ص: 513- 515.

ويمكن توضيح الوساطة التي استخدمها الشاعر لكي يصل إلى الله تعالى على الشكل الآتي:



فهذا الاستخدام للأولياء يظهر جليا في تقديمهم كوسيلة للطلب:

المستغاث بهم	**مضمون الاستغاثة**	**المغيث**
ب:4- بغيث الورى الفياض ←	نأمل رحمة ←	من الله
ب 4:- بحبر الهدى عياض ←	يدنو وصالي ←	من الله
ب 6:- بحق الشفا ←	أمنن علي بعطفة ←	من الله
ب 7: - ببحر الندى الزخار ←	نرجو عناية ←	من الله
ب 14: - بمصباحنا الوهاج ←	نكفى مؤونه ←	من الله

ثم إن هذه الوسيلة ترد صريحة عنده باللفظ في قوله:

ب 24 ش 1: فجاههم ربي إليك وسيلتي ← (الأولياء).

ثم قوله في: ب 35 ش 1: بجاه رسول الله خير وسيلة ← (الرسول).

فالشاعر لم يقتصر على الأولياء كوسيلة وحيدة وإن كان قد ابتدأ بهم قصيدته وإنما استخدم، أيضا، وسيلة أخرى أكثر فعالية، وهي التوسل بالرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ، حيث ختم به قصيدته على عادة بعض الشعراء ممن يختمون قولهم بالصلاة على النبي المختار، باعتباره حسن الختام ودعامة قوية لقبول الدعاء والطلب، "وقد التزم شعراؤنا بهذه الطريقة في التعبير، وباحترام وسيلتهم إلى ربهم، فكانوا يرسمون صورتها بريشة ناعمة لا تهمل أدق ملامحها، حتى إن السامع ينتابه أحيانا شعور بوجوده أمام ديوان شعر المدح، لكثرة أوجه الثناء والتعظيم قبل التصريح بالمقصود من ورائه"[1].

ولما كان أغلب ناظمي قصائد التوسل من العلماء والفقهاء الذين لم يعتادوا قول الشعر، ولم يتمرسوا به، فإن نظمهم جاء تقريريا مباشرا، خاليا من الصور الشعرية المعبرة، ذلك أن حبهم للصالحين، ورغبتهم في التخلص من ذنوبهم، ونزوعهم إلى التوبة، والتماس العفو، والتطلع إلى تحقيق الأمان والستر في الدنيا والآخرة، وطلب حماية الأولياء وحسن جوارهم وعطفهم وعطائهم، والاستغاثة بهم لدرء الأحزان والأهوال والكوارث، كلها كانت دوافع للنظم في هذا الغرض الذي تميز بالصدق والإفصاح عن المشاعر الحقيقية التي لا زيف فيها، لذلك جاء متقاربا من حيث مضامينه ومعانيه، إلا أنه لم يكن من نفس المستوى من حيث التعبير والإبداع، لكونه صدر عن فئات اجتماعية مختلفة.

3. الخصائص العامة لشعر التوسل

ما دمنا قد اتخذنا قصيدة محمد بن المعطي السرغيني نموذجا للشعر التوسلي فإننا سنحاول الوقوف على الخصائص العامة لها، باعتبارها جزءا من خصائص شعر العصر العلوي، فإذا ما بحثنا في الأدوات التي وظف بها المضمون الذي سبقت الإشارة إليه فإننا نجد ما يلي:

1 ـ اللغة التي استخدمها الشاعر في قصيدة التوسل بسبعة رجال تتسم بالوضوح والبساطة نظرا لتناسبها مع مقام التوبة.

---

1. شعر التصوف في المغرب خلال القرن الثالث عشر الهجري، التاسع عشر الميلادي(دراسة تحليلية)– عبد الوهاب الفيلالي ص: 151.

2 ـ غياب عنصر الخيال والتصوير، والإيحاء والرمز، وحضور الأسلوب التقريري المباشر.

3 ـ بناء القصيدة كلها على أفعال الأمر، ولكن ليس بمعناه الأصلي الذي هو طلب القيام بالفعل على وجه الوجوب والإلزام، حيث يكون الأمر أعلى منزلة من المأمور، فجميع الأفعال التي جاءت على صيغة الأمر قد خرجت للدلالة على معنى آخر غير الوجوب والإلزام، وذلك شرط الاستعلاء فقوله: (**فانهضوا لحمايتي – فاقبلوا عبدا – فامنن علي – أغثني أبا العباس – فجودوا لي – أسند أمري – فحطني من الأسواء – قوموا بنصرة – ففرج همومي – خذ بيدي – هب لي ثباتا – سلم من الآفات – فانشلني من الزيغ – احمني من الضيم – فتمم لنا عفوا – نفس كروب المسلمين – أرخص لهم سعرا – آمن لهم قرى – أتمم لهم سترا – صنه من كل طارق...**)، كلها أفعال أمر خرجت للدلالة على معنى الدعاء، وهو الطلب على سبيل الاستغاثة والتضرع والعفو والرحمة، لأن شرط الاستعلاء الموجب في الأمر غير متوفر، فالآمر هنا في هذه القصيدة هو الشاعر محمد ابن المعطي، والمأمور هو تارة الأولياء، وتارة الله سبحانه وتعالى، وشرط المأمور لكي يتوجب عليه القيام بالفعل أن يكون أدنى درجة من الآمر، في حين نجد هذا (الشاعر) أدنى رتبة، وفي هذا إخلال بشرط الاستعلاء الذي به يتوجب تحقيق فعل الأمر كما يقول السكاكي: "ولا شبهة في أن طلب المتصور على سبيل الاستعلاء يورث إيجاب الإتيان على المطلوب منه"[1].

4. **سيادة التكرار اللفظي والمعنوي بكثرة**

فاللفظي يتجلى فيما يلي:

(**حمى**): وهي تتكرر باختلاف صيغ ورودها (ب 1، إني في حماكم/ ب 2، دخلت حماكم فانهضوا لحمايتي/ ب 8، مريد حماية/ ب 28: احمني من الضيم).

(**خير**): (ب 5، خير خصال/ ب 7 خير الموالي/ ب 30، خير مآل/ ب 34؛ خير حلال/ ب 35، خير وسيلة – خير الوجود).

(**أغاث**): (ب 7: أغثني أبا العباس/ ب 8 إغاثة ملهوف)

1. مفتاح العلوم، السكاكي ص: 318.

(**وسيلة**): (ب 24: إليك وسيلتي/ ب 35: خير وسيلة)

(**أمري**): ب 16: أسند أمري/ فحسبي من أمري)

(**شديد**): ب 16: شديد المحال/ ب 17: وما بطشه الشديد).

(**عبد**): ب 3: فاقبلوا عبدا/ ب 23: لعبد ينادي/ ب 29: فإني عبيد).

(**ربي**): ب 19: رب وزجني/ ب 24و 25: ربي إليك/ ب 27: وسلم من الآفات ربي...)

(**لاذ/خائف**): ب 9: ملاذ الخائفين/ ب 36: ما لاذ خائف).

(**العفو**): ب 30: وقد عفوت – لنا عفوا).

(**جاه**): ب 20: بجاهه/ ب 24 فجاههم/ ب 35: بجاه رسول الله صلى الله عليه وسلم).

(**الضيم**): ب 18: أهل الضيم/ ب 28: من الضيم).

ناهيك عن تكرار الكلمات التي جاءت قوافي للقصيدة، وكأنها لم تكن تأتيه طوعا، وإنما كان يجد صعوبة في وجودها ولا يتمكن منها إلا بعد أن يلهث وراءها، وهذا هو ما يسميه قدامة بن جعفر بالإبطاء، واعتبره من عيوب القوافي حيث عرفه بأنه: "هو أن تتفق القافيتان في قصيدة، فإن زادت على اثنين فهو أسمج، فإن اتفق اللفظ واختلف المعنى كان جائزا (...)، والإيطاء من المواطأة أي الموافقة"[1].

فإذا كان قدامة بن جعفر قد اعتبر اتفاق قافيتين في القصيدة عيبا من عيوب القافية فكيف باتفاق أكثر من قافية في قصيدة واحدة؟!

ومن الأمثلة على هذا الإيطاء قوله:

ب 3: ألا فاقبلوا، عبدا طريحا ببابكم	فضيف الكرام لايضام بحال
ب 23: وأرخص لهم سعرا وأمن لهم قرى	وأتمم لهم سترا بإصلاح حال
ب 33: وظل البلاد صنه من كل طارق	ومن كل طارلا تنله بحال

1. نقد الشعر: قدامة بن جعفر ص: 182.

حيث كرر الشاعر كلمة (حال) قافية ثلاثة أبيات

كما تكررت كلمة (محال) كقافية في قوله:

ب 61: وأسند أمري للذي لا يضيعه فحسبي من أمري شديد المحال

ب 71: ومنشى العباد آخذ بزمامهم وما بطشه الشديد فعل محال

أما التكرار المعنوي فمن أمثلته قوله:

ب 4: رحمة/ ب 6: عطفة) = فالرحمة والعطف شيء واحد لا اختلاف في دلالتهما.

(ب 4: نامل / ب 7: نرجو) = فالأمل والرجاء شيء واحد.

(ب 10: سلسال – عذب) = فالسلسال هي العذب نفسها.

(ب 2: فانهضوا / ب 23: قوموا) فالنهوض والقيام لهما دلالة واحدة

(ب 24: همومي / ب 30: كروب) = فالهم والكرب شيء واحد.

5. استعمال البحر الطويل، وهو وزن يستوعب حمولة ألفاظ ومعاني التوسل والاستغاثة والتوبة، ذلك أنه أقوى استيعابا للتجربة الهادئة المتأملة، وأكثر اتساعا لحقوق تركيبية ودلالية واسعة، فكما يقول د. إبراهيم أنيس: "ليس من بحور الشعر ما يضارع البحر الطويل في نسبة شيوعه، فقد جاء ما يقرب من ثلث الشعر العربي القديم على هذا الوزن"[1].

ونشاطر الأستاذ عبد الجواد السقاط رأيه حين قال بأن الشعراء المغاربة كانوا معجبين بالنموذج العربي القديم، ثم إنهم داخل هذا الإعجاب ومن خلاله كرسوا نفس الممارسات الإبداعية التي عرفها الشعر العربي منذ مراحله الأولى لا باجترار وتقليد أعمى، ولكن عن وعي بفعاليتها ومساهمتها في خدمته والحفاظ على كيانه[2].

6. الدخول إلى الغرض مباشرة دون التوطئة له بمقدمة طللية أو غزلية، وهي عملية لا يمكن اعتبار محمد بن المعطي سباقا إليها، وإنما سبقه بعض الشعراء الذين لم يجعلوا كلامهم بسطا من النسيب، بل هجموا على ما يريدونه مكافحة، وتناولوه مصافحة، وذلك عندهم هو:

1. موسيقى الشعر: إبراهيم أنيس ص: 69.

2. بناء القصيدة المغربية في فجر الدولة العلوية (1045/1139م) ص: 287.

الوثب والبتر والقطع والكسع[1] والاقتضاب كما يشير ابن رشيق[2]، بل يضيف: "والقصيدة إذا كانت على تلك الحال بتراء كالخطبة البتراء والقطعاء، وهي التي لا يبتدأ فيها بحمد الله - عز وجل - على عادتهم في الخطب"[3].

ولعل إقبال الشاعر على التوسل بأولياء الله للوصول إلى طريق النجاة الموصلة إلى الله تعالى، والارتباط الحسي والوجداني بهم، وطمعه في حمايتهم، كل هذا أخذ بفكره، وشغله عن التفكير في الافتتاحية الطللية أو الغزلية.

7. وجود ثلاثة حقول على مستوى المعجم

حقل الضعف: وهو خاص بذات المرسل (الشاعر) الذي يرغب في التخلص من: (الظلم – الضعف – الخوف – العداء – الحساد – الفساد – المكر – القهر – الذل – الضرر – ضيق الحال – الهم – الزيغ – الذنوب –الإساءة – الكرب – غلاء الأسعار – الفقر).

حقل القوة: وهو خاص بذات المرسل إليه (الله سبحانه وتعالى): (منشئ العباد – آخذ بالزمام – الستار – ذو الجلال – جميل الخلال – الحنان – العفو – ذو الفضل والإحسان – المتعالي – القوي – السميع).

حقل الموضوع: وهو قناة للتواصل بين الحقلين السابقين، ونتيجة لتفاعلهما، لأنه يجمع بين الشكوى من الضعف وطلب القوة، أو دعاء التخلي عن صفات الضعف والتحلي بصفات القوة: (الحماية الرحمة – الرقي إلى المعالي – العناية – العطف – الإغاثة – الملاذ – الجود – فك العقال – النصر – الستر – الثبات – السلامة الختام الحسن – العفو – صلاح الحال – العيش الحلال – التوبة الهناء).

8. إن هذه الحقول تكشف عن وجود ثنائية (المتكلم) و (المخاطب) اللذين يتواصلان وفق جدلية واقع الاختلاف ورغبة الائتلاف، اختلاف المتكلم (الشاعر) مع المخاطب (الله)، والرغبة في الائتلاف معه.

---

1. الكسع: كسعة كسعا: طرده أو تابعه بالطرد: (لسان العرب: كسع)
2. العمدة في محاسن الشعر وآدابه 1406.
3. نفس المصدر 1406.

فالذات الشاعرة تطمح إلى الأفضل، لذا عملت على إخضاع مكونات النص الشعري لطلبها، وجعلته يتفاعل مع انفعالاتها، فجاء الشعر من الناحية الفنية بسيطا، ومن الناحية الروحية ساميا، رغم أنه صادر عن شاعر فقيه ليس له من الوعي الشعري إلا حظ ضئيل.

وخلاصة القول، إن هذه القصيدة التي أخذناها نموذجا لشعر التوسل بالأولياء تعكس لنا بعض ملامح هذا الشعر، عموما، في القرن الثالث عشر الهجري، ويبقى ناظمها – محمد بن المعطي – هو الآخر نموذجا للإنسان المغربي الذي ليس له إيمان قوي بالله وبقضائه وقدره، فكان الملجأ الوحيد له وسط هذا الواقع هو طرق باب التصوف.

فهرس المصادر والمراجع

القرآن الكريم: رواية ورش

الأخضر (محمد): الحياة الأدبية في المغرب على عهد الدولة العلوية (1075 - 1311 هـ/1664 - 1894)، دار الرشاد الحديثة، البيضاء الطبعة الأولى: 1977م.

أنيس (إبراهيم): موسيقى الشعر، دار القلم، بيروت، بدون تاريخ الطبع.

التنبكتي (أحمد بابا): نيل الابتهاج بتطريز الديباج (بهامش الديباج) دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان.

الجابري (محمد عابد): المغرب المعاصر، الخصوصية والهوية... الحداثة والتنمية، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى: 1988م...

الجراري (عباس): القصيدة. بدون طبعة ولا تاريخ

جلاب (حسن): الحركة الصوفية بمراكش وأثرها في الأدب (ظاهرة سبعة رجال). (أطروحة مرقونة بكلية الآداب بالرباط سنة 1986 - 1987).

حركات (إبراهيم): التيارات السياسية والفكرية بالمغرب خلال قرنين ونصف من الحماية. دار الرشاد الحديثة، الطبعة الثانية: 1415هـ - 1994م.

ابن خلكان (أحمد بن محمد): وفيات الأعيان. تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت: 1968م.

الذهبي (شمس الدين أبو عبد الله): تذكرة الحفاظ دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان.

الزركلي (خير الدين): الأعلام، دار العلم للملايين، الطبعة السابعة 1986م.

ابن الزيات (يوسف بن يحيى التادلي): التشوف إلى رجال التصوف وأخبار ابي العباس السبتي

تحقيق: أحمد التوفيق، الطبعة الأولى: 1404هـ - 1984م، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط.

السرغيني (محمد بن المعطي) حديقة الأزهار في ذكر معتمدي من الأخيار م. خ. ع رقم: ك1287، ورسالة جامعية من تقديم وتحقيق الأستاذة: مارية البحصي، سنة 1992 - 1993 بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط)

السقاط (عبد الجواد) بناء القصيدة المغربية في فجر الدولة العلوية 1139 - 1045هـ) أطروحة مرقونة بخزانة كلية الآداب بالرباط)

السكاكي (أبو يعقوب يوسف) مفتاح العلوم، ضبط وتعليق: نعيم زرزور دار الكتب العلمية، بيروت الطبعة الأولى 1403هـ - 1983م.

ابن سودة (عبد السلام بن عبد القادر) إتحاف المطالع بوفيات أعلام القرن 13 و 14 نسخة مرقونة بالآلة الكاتبة بالخزانة الحسنية ودليل مؤرخ المغرب الأقصى، دار الكتاب، الدار البيضاء، الطبعة الثانية 1960هـ.

الصحراوي (محمد الأمين الجعفري) المجد الطارف والتالد على أسئلة الناصري أحمد بن خالد م. خ. ع. رقم: ك 588.

الفيلالي (عبد الوهاب) شعر التصوف بالمغرب خلال القرن الثالث عشر الهجري، التاسع العشر الميلادي (دراسة تحليلية)، رسالة جامعية مرقونة بكلية الآداب بالرباط سنة 1991 - 1992م).

قدامة بن جعفر نقد الشعر
تحقيق: محمد عبد المنعم الخفاجي دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، بدون تاريخ.

القيرواني (الحسن بن رشيق) العمدة في محاسن الشعر وآدابه، تحقيق: محمد قرقزان، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الثانية: 1414هـ - 1994م.

الكتاني (عبد الحي بن عبد الكبير) فهرس الفهارس والأثبات ومعجم المعاجم والمشيخات والمسلسلات.

اعتناء د. إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي، بيروت الطبعة الثانية: 1402هـ - 1982م.

والمظاهر السامية في النسبة الشريفة الكتانية م. خ. ع. رقم: ك 3249.

المراكشي (العباس بن إبراهيم) — إظهار الكمال في تنميم مناقب سبعة رجال طبعة حجرية، فاس.
والإعلام بمن حل مراكش وأغمات من الأعلام المطبعة الملكية، الرباط: 1974-1977م.
دار نهضة مصر للطبع والنشر، القاهرة، بدون تاريخ.

ابن منظور (أبو الفضل محمد بن مكرم) — لسان العرب، دار صادر، بيروت، الطبعة الأولى: 1300هـ
المصادر العربية لتاريخ المغرب، مطبعة فضالة، المحمدية، ج 1 طبعة سنة 1404هـ 1983م.
وج 2 سنة: 1410هـ 1989م.

ابن الموقت — السعادة الأبدية في التعريف بمشاهير الحضرة المراكشية طبعة حجرية بفاس

النبهاني (يوسف بن إسماعيل) — جامع كرامات الأولياء، دار الكتب العربية الكبرى بمصر: 1329هـ.

اليوسي (الحسن بن مسعود) — المحاضرات في الأدب واللغة، تحقيق وشرح: محمد حجي وأحمد الشرقاوي إقبال، دار الغرب الإسلامي، بيروت: 1402هـ - 1982 م.

الأخوة الإسلامية
وأهميتها في الوقت الراهن

ذ. عبد القادر العافية

هذا الموضوع يتضمن مقدمة وشرحا لحديث (المسلم أخو المسلم) وخاتمة.

المقدمة :

في نهاية القرن التاسع عشر، ومطلع القرن العشرين أكد زعماء الإصلاح في سائر البلاد الإسلامية على ضرورة بعث روح الأخوة الإسلامية بين المسلمين، مما سمي في ذلك الوقت: "بمطلب الوحدة والسيادة".

وأمتنا الإسلامية بدينها السمح، وأخلاقها السامية المستمدة، من القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، وبمبادئها القيمة، وتشريعاتها المحكمة. وتنظيماتها في مختلف مجالات الحياة: اجتماعية واقتصادية وقانونية... وبما حباها الله به من إمكانات وثروات بشرية وطبيعية، وبما تشغله من مساحة على أهم أجزاء الكرة الأرضية، أمة في مثل هذا الحجم خليقة بأن تكون لها الكلمة المسموعة، ونحن في عصر التكتلات، عصر اتحدت فيه دول وشعوب ولا يجمع بينها ما يجمع بين المسلمين من روابط وأواصر...

وأكيد أن توحد المسلمين، وربط الصلات فيما بينهم: اقتصاديا، وتقنيا، وثقافيا، وفنيا، وسياسيا...يعد من أهم دعائم استعادة مكانتهم وكيانهم، وما هم جديرون به في عالم لا يرحم الضعفاء والمتخاذلين والمتقاعسين...

ومما هو جدير بالملاحظة أنه من أجل المحافظة على الأخوة الإسلامية يجب أن نربي أجيالنا على الشعور بعمق الأخوة بين المسلمين في سائر أنحاء المعمور، وبحمد الله تعالى أن عددا من المسلمين الجدد بأوربا، وأمريكا وغيرها يتكاثرون ويزدادون يوما عن يوم، وهم يشعرون في قرارة أنفسهم أنهم جزء لا يتجزئ من الأمة الإسلامية، ولذا يجب على مجتمعنا الإسلامي أن يغرس في نفوس الناشئة والأجيال المقبلة المثل العليا التي تتوفر عليها التعاليم الإسلامية، وأن شريعتنا تكفل حقوق الإنسان وتصون كرامته دون تمييز بين بشر وآخر، وأن ديننا الحنيف هو دين تسامح وسلام، ودعوة إلى الأخوة بين الناس جميعا.

وتمتين روابط الأخوة بين المسلمين يعيد للإسلام وإشراقته، ويجعل المسلمين قادرين على تبليغ رسالة الإسلام السامية للإنسانية جمعاء، فالأخوة تعاون على الخير، وليست دعوة إلى التمييز والانفراد بل دعوة إلى الاعتراف بكرامة الإنسان. جدارته وقيمته في الحياة، الأخوة الإسلامية التي دعا إليها رسولنا سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم تنبني على التعاطف والتوادد والتراحم...فالرسول - صلى الله عليه وسلم - دعا إلى أخوة نموذجية لتكون قدوة لأخوة الناس جميعا فيما بينهم، ونبي الرحمة بعث للناس كافة، ودعا إلى مكارم الأخلاق، هداية للإنسانية كلها، ولذا ربى النبي - صلى الله عليه وسلم - أصحابه على الخيرية، وعلى أن أقرب الناس إلى الله أنفعهم لعباده.

وبعد هذه المقدمة الوجيزة نأتي لشرح الحديث الشريف الذي هو صلب هذا الموضوع، قال الإمام محمد أبو عبد الله بن إسماعيل البخاري رحمه الله في كتاب المظالم من جامعه الصحيح "باب: " لا يظلم المسلم المسلم ولا يسلمه" وبه قال: حدثنا يحيى بن بكير، حدثنا الليث عن عقيل، عن ابن شهاب أن سالما أخبره، أن عبد الله بن عمر أخبره: أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال: "المسلم أخو المسلم لا يظلمه ولا يسلمه، ومن كان في حاجة أخيه كان الله في حاجته، ومن فرج عن مسلم كربة فرج الله عنه كربة من كربات يوم القيامة، ومن ستر مسلما ستره الله يوم القيامة" الحديث أخرجه البخاري في كتاب الإكراه بهذا السند

وبهذا اللفظ أيضا وأخرجه مسلم في كتاب البر والصلة مرتين، وأخرجه أبو داود في كتاب الإيمان، وكتاب الإمارة، وكتاب الأدب، وأخرجه الترميذي في كتاب الحدود، وفي كتاب البر والصلة، وفي كتاب التفسير، وأخرجه ابن ماجة في كتاب التجارات، وكتاب الكفارات، والإمام أحمد في مواضع شتى من مسنده، وجاء في سند هذا الحديث: حدثنا يحيى بن بكير، وهو يحيى بن عبد الله المخزومي – مولاهم – المصري.

قال عنه الذهبي في تذكرة الحفاظ: محدث مصر الإمام الحافظ الثقة، صاحب مالك والليث، أكثر عنهما.

روى عنه البخاري، وأبو زرعة، وأبو حاتم وخلق كثر، ورد الذهبي على أبي حاتم والنسائي في تضعيفهما له بقوله: وأين مثل أبي بكير في إمامته وبصره بالفتوى وغزارة علمه. توفي رحمه الله سنة 231هـ.

أما الليث فهو ابن سعد الإمـام، شيخ الديار المصرية، وعالمها ورئيسها أبو الحارث الأصبهاني الأصل، المصري، حدث عن عطاء بن أبي رباح ونافع، والزهري وغيرهم، كانت له كلمة مسموعة بمصر.

قال ابن وهب: لولا الليث ومالك لضللنا، كان أحد الكرماء الأجواد، ومناقبه كثيرة، أكثر البخاري من الرواية عنه، ووثقه أحمد بن حنبل والشافعي وسفيان والثوري، وأكثر العلماء.

ذكر المحدثون أن الإمام مالك "ض" كلما ذكر هذه العبارة: " أخبرني من أرضى من أهل العلم، فإنه يقصد بذلك: الليث بن سعد.

ونص العلماء على أن أصح الأسانيد في مصر، ما رواه الليث بن سعد عن يزيد بن أبي حبيب". وروى عن الليث: عبد الله بن المبارك؛ وعبد الله بن وهب وغيرهما (ت: 175هـ).

عن عقيل، وهو ابن خالد بن عقيل الأيلي، حدث عن القاسم، وسالم، وعكرمة وغيرهم، وأكثر عن الزهري وجود حتى قيل: "ما أحد أعلم بحديث الزهري من عقيل" وروى عنه الليث وجماعة، وثقه ابن معيد، واحتج به أرباب الصحيح توفي بمصر: 144هـ عن ابن شهاب محمد بن مسلم الزهري القرشي المدني اشتهر بغزارة علمه، قال مالك: "ابن شهاب ليس له في الدنيا نظير، وقال الذهبي: "لولاه لضاع كثير من السنن".

وذكر ابن عبد البر في التمهيد: كان سليمان بن موسى المحدث يقول: إذا جاءنا العلم من الحجاز عن الزهري قبلناه، وإن جاء من العراق عن الحسن قبلناه، وإن جاء من الجزيرة عن ميمون بن مهران قبلناه، وإن جاءنا من الشام عن مكحول قبلناه، قال سعيد بن نصر، كان هؤلاء الأربعة ، علماء الناس في خلافة هشام بن عبد الملك.

وفي معرض الاستشهاد على حفظ الزهري وضبطه، ذكر الذهبي وغيره: أن هشام بن عبد الملك سأله أن يملي على بعض ولده شيئا فأملى عليه أربعمائة حديث، وخرج الزهري، فقال: أين أنتم يا أصحاب الحديث فحدثهم بتلك الأحاديث الأربعمائة، ثم لقي هشاما بعد شهر أو نحو، فقال هشام للزهري": إن الكتاب ضاع مني، فدعا الكاتب فأملاها عليه، ثم قابل ما أملاه بالكتاب الأول، فما غادر حرفا واحدا.

فأعجب بعلمه، وجعله مؤدب أولاده، قال أبو داود: حديث الزهري ألفان ومائتان، النصف منها مسند، وقال ابن عبد البر: لابن شهاب في الموطأ برواية يحيى بن يحيى الليثي عن مالك من حديث رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ مائة حديث، وأحد وثلاثون حديثا، منها متصلة مسندة اثنان وتسعون حديثا وسائرها منقطعة مرسلة...ووثقه أئمة الحديث...توفي رحمه الله 126هـ.

عن سالم بن عبد الله بن عمر من آل الخطاب كان إماما عالما زاهدا تلقى علمه في المدينة وسمع من الصحابة، فروى عن أبيه، وعن أبي أيوب الأنصاري وأبي هريرة، وعن عائشة أم المؤمنين...وروى عنه جماعة من التابعين كالزهري وعمرو بن دينار ونافع...ولعلمه وجلالة قدره عدوه من الفقهاء السبعة.

ويرى البخاري وإسحاق ابن راهوية أن أصح الأسانيد: الزهري عن سالم عن أبيه، توفي بالمدينة سنة 106هـ.

وراوي الحديث عن رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ هو عبد الله بن عمر، وهو أحد المكثرين يأتي في الدرجة الثانية بعد أبي هريرة، وأحد العبادلة الأربعة المشهورين بالفتوى: عبد الله بن عباس، وعبد الله بن عمرو بن العاص، وعبد الله بن الزبير.

كان الإمام مالك والزهري يقولان: إن ابن عمر لا يخفى عليه شيء من أمر الرسول

وأصحابه.

وهو شقيق سيدتنا حفصة أم المؤمنين "ض" وأحد أجلاء الصحابة الكرام توفي رحمه الله سنة 73هـ.

وسيدنا عبد الله بن عمر يروي هذا الحديث عن رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ" المسلم أخو المسلم لا يظلمه ولا يسلمه..." الحديث السالف الذكر، وذكر البخاري لهذا الحديث في كتاب المظالم واضح، لأن الحديث فيه نهي المسلم عن ظلم أخيه المسلم، والكتاب كله مخصص للنهي عن أنواع الظلم وعن الأحكام المتعلقة بذلك.

أما إيراد الحديث من طرف الإمام البخاري في كتاب الإكراه فله مغزى عميق لأنه بإيراده لهذا الحديث يؤيد الجمهور، ويخالف بعض المذاهب، منها مذهب الإمام أبي حنيفة الذي انفرد ببعض الآراء في قضايا الإكراه ومنها قوله: إن طلاق المكره لازم، وهي القضية التي امتحن فيها الإمام مالك، لأنه يقول: طلاق المكره غير لازم.

ومنها: أن من أقدم على قتل غيره مكرها لا يقتل...في حين يرى الإمام مالك ويرى الجمهور أن الذي أقدم على قتل غيره مكرها لينجي نفسه فإنه يقتل به، وكان عليه أن يصبر، أو يقتل، لقوله ـ صلى الله عليه وسلم ـ "المسلم أخو المسلم لا يظلمه ولا يسلمه".

وعاب القاضي أبو بكر المعا فري على سحنون الذي انساق مع الحنفية في قولهم: إن الذي قتل غيره مكرها يقتل...

يقول ابن العربي: "هي عثرة من سحنون، وقع فيها أسد بن الفرات الذي تلقاها عن أصحاب أبي حنيفة بالعراق وألقاها إليه" أحكام القرآن.

فبذكر الحديث في كتاب الإكراه يؤكد البخاري رحمه الله: أن المسلم لا يسلم أخاه المسلم في أي حال من الأحوال. كان مكرها أو غير مكره.

قال ـ صلى الله عليه وسلم ـ "المسلم أخو المسلم لا يظلمه ولا يسلمه" حديث.

وهو في معنى الآية الكريمة، وهي قوله تعالى في سورة الحجرات: ﴿**إنما المؤمنون إخوة**﴾ [الآية: 10] فالمؤمن أخو المؤمن، والمسلم أخو المسلم فالإيمان لا ينفك عن الإسلام، إذ مفهوم

الإيمان التصديق، ومفهوم الإسلام أعمال الجوارح ولا يصح أن يحكم شرعا على أحد بأنه مؤمن وليس بمسلم، أو مسلم وليس بمؤمن.

أما قوله تعالى: ﴿**قالت الأعراب ءامنا قل لم تومنوا ولكن قولوا أسلمنا، ولما يدخل الإيمان في قلوبكم، وإن تطيعوا الله ورسوله لا يلتكم من أعمالكم شيئا، إن الله غفور رحيم**﴾ [سورة الحجرات/الآية: 14] فيستفاد من الآية أن الإيمان أخص من الإسلام كما هو مذهب أهل السنة والجماعة ويدل عليه حديث جبريل حين سأل النبي صلى الله عليه وسلم عن الإسلام، ثم عن الإيمان، ثم عن الإحسان. قال ابن كثير دلت النصوص على أن الأعراب المذكورين في الآية ليسوا بمنافقين، وأنهم مسلمون لم يستحكم الإيمان في قلوبهم فادعوا لأنفسهم مقاما أعلى مما وصلوا إليه فأدبوا في ذلك بقوله تعالى: " **قل لم تومنوا ولكن قولوا أسلمنا...**" وكلام ابن كثير يتناسب مع تتمة الآية.

فهو يقول: إنهم انقادوا في الظاهر دون الباطن، فكانوا كمن تلفظ بالشهادتين ولم يصدق بقلبه، فإنه شرعا تجرى عليه الأحكام الظاهرة".

وقد عرف الإمام البخاري الإيمان بقوله: "الإيمان قول وفعل، ويزيد وينقص" وبدأ كتاب الإيمان بقوله: باب – بني الإسلام على خمس" فهو بذلك يجعل الإيمان والإسلام متلازمين، وهذا ما عليه جمهور أهل السنة فلا إسلام بدون إيمان، ولا إيمان بدون إسلام ويطلق على أمة سيدنا محمد ـ صلى الله عليه وسلم ـ: الأمة الإسلامية ، فهي مسلمة مؤمنة.

ومعناه: أن قول رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ "المسلم أخو المسلم"، هو كقوله تعالى: ﴿**إنما المؤمنون إخوة**﴾ فأخوة الإيمان والعقيدة، وأخوة الإسلام شيء واحد، وكذلك الأخوة في الدين.

فالدين هو الإسلام، وهو متضمن للإيمان، قال تعالى: ﴿**إن الدين عند الله الإسلام**﴾ [سورة آل عمران/الآية: 19] وقال تعالى: ﴿**ومن يبتغ غير الإسلام دينا فلن يقبل منه...** ﴾ [سورة آل عمران/ الآية:85]. وقال تعالى: ﴿**ورضيت لكم الإسلام دينا**﴾ [سورة المائدة/ الآية:3] قال صلى الله عليه وسلم: "المسلم أخو المسلم لا يظلمه ولا يسلمه" إذن فالمسلم أخو المسلم، في الدين والإيمان، ولا يظلمه: جملة خبرية بمعنى النهي، لأن ظلم المسلم للمسلم

حرام، ولا يسلمه: أي لا يتركه مع من يؤذيه، بل عليه أن يحميه، وفي لفظ الطبراني لا يسلمه في مصيبة نزلت به، بل ينصره ويدافع عنه، وهذا أخص من ترك الظلم، لأن ترك الظلم شيء، وحمايته ونصرته شيء آخر زائد على ترك الظلم وفي حديث مسلم عن أبي هريرة: "ولا يحقره وفيه كذلك: "بحسب امرئ من الشر أن يحقر أخاه المسلم" ثم قال - صلى الله عليه وسلم -: "ومن كان في حاجة أخيه، كان الله في حاجته"، وفي حديث أبي هريرة عند مسلم: "والله في عون العبد ما كان العبد في عون أخيه".

ثم قال صلى الله عليه وسلم "من فرج عن مسلم كربة فرج الله عنه كربة من كربات القيامة". أي غمتها، والكرب هو: الغم الذي يأخذ النفس، والمقصود هنا كربة من كرب الدنيا.

ثم يقول صلى الله عليه وسلم "ومن ستر مسلما ستره الله يوم القيامة "أي من ستر مسلما رآه على معصية قد انقضت فستره، ولم يظهر ذلك للناس ستره الله، أما إن رآه حال التلبس بها، فعليه أن ينصحه بلين، وهدوء، لاسيما إذا كان مجاهرا بها، فإن لم ينتصح رفع أمره إلى الحاكم، قال العلماء: هذا من النصيحة، وليس من الغيبة، أي رفع أمره إلى الحاكم لا يعد اغتيابا.

ويؤخذ من الحديث ترك الغيبة، لأن من أظهر مساوئ أخيه لم يستره، فهو مغتاب، وجاء هنا: "من ستر مسلما ستره الله يوم القيامة"، وفي حديث أبي هريرة عند الترميذي: ستره الله في الدنيا والآخرة.

ويستفاد من الحديث أن الله يجازي عبده من جنس الطاعة، فمن كان في حاجة أخيه كان الله في حاجته، ومن فرج عن مسلم فرج الله عليه، ومن ستر مسلما ستره الله.

وقضاء حاجة المسلم، وتفريج كربته وستر عيوبه...جاءت في هذه التوجيهات من الهدي النبوي، أحاديث مستقلة جمعها بعض العلماء وأطلقوا عليها أحاديث اصطناع المعروف، ومنها جملة هامة في الترغيب والترهيب للمنذري، وفي اصطناع المعروف له وفي اصطناع المعروف لابن أبي الدنيا، وفي "بهجة المجالس وأنس المجالس"لابن عبد البر، وفي معجمي الطبراني، الأوسط والصغير، وأفردتها بعض مصنفات الحديث بكتب خاصة.

وهي أحاديث توجه المسلم إلى تمتين علاقته بربه عز وجل، عن طريق الإحسان إلى الخلق، وحسن معاشرتهم وسد حاجاتهم، والوقوف إلى جانبهم في الشدة والأزمات انطلاقا من وجوب تراحم الناس فيما بينهم ووجوب تعاطفهم وتعاضدهم...قصد غرس روح المحبة بينهم والرفع بمستواهم الأخلاقي والإنساني.

"المسلم أخو المسلم"

قال الإمام فخر الدين الرازي، قال بعض أهل اللغة: "الإخوة جمع الأخ من النسب، والإخوان جمع الأخ من الصداقة".

وإطلاق الإخوة على المؤمنين والمسلمين تأكيد لشأن الأخوة بينهم، وإشارة إلى ما بينهم من الترابط هو ما بين الإخوة من النسب، والإسلام كالأب، قال قائلهم:

أبي الإسلام لا أبالي سواه إذا افتخروا بقيس أو تميم

فالإسلام هو الجامع بين المسلمين، قال الرازي ولهذا إذا مات المسلم وله أخ كافر يكون ماله للمسلمين، ولا يكون لأخيه الكافر، وقال الفقهاء في استنباطاتهم من هذا الحديث، إن من حلف أن فلانا أخوه، لم يحنث، إذا أراد أخوة الإسلام، لأن أخوة الإسلام شيء ثابت.

وقوله صلى الله عليه وسلم "المسلم اخو المسلم": هذه أخوة متميزة:

أخوة في الدين، والعقيدة، والحرمة، ولهذا قال العلماء: أخوة الدين أثبت من أخوة النسب لأن أخوة النسب تنقطع بالمخالفة في الدين، وأخوة الدين لا تنقطع لمخالفة النسب.

وهذا النوع من الأخوة يحث عليه الشرع الحكيم، ففي الصحيحين عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال، لا تحاسدوا ولا تباغضوا ولا تجسسوا، ولا تحسسوا، ولا تناجشوا وكونوا عباد الله إخوانا".

فالأخوة الإسلامية يحث عليها الشارع، وجاء ذلك في عدة أحاديث منها قوله ـ صلى الله عليه وسلم ـ في صحيح مسلم. "المسلم أخو المسلم لا يظلمه، ولا يخذله ولا يحقره، التقوى هاهنا، ويشير إلى صدره ـ صلى الله عليه وسلم ـ ثلاث مرات بحسب امرئ من الشر أن يحقر أخاه المسلم، كل المسلم على المسلم حرام: ماله ودمه وعرضه" (مسلم) وفي غير الصحيحين

عن أبي هريرة (ض): "المسلم أخو المسلم لا يظلمه ولا يعيبه ولا يخذله، ولا يتطاول عليه في البنيان، فيسد عليه الريح إلا بإذنه، ولا يؤذيه بقتار قدره إلا أن يغرف غرفة، ولا يشتري لبنيه الفاكهة فيخرجون بها إلى صبيان جاره ولا يطعمونهم منها".

فالمسلمون يرجعون إلى أصل واحد وهو الدين وهم متفقون على هذا، فالإسلام هو الجامع بينهم، قال الشهاب: "تسمية المشاركين في الإيمان إخوة تشبيه بليغ، أو استعارة، شبهت المشاركة فيه بالمشاركة في أصل التوالد، لأن كلا منهما أصل للبقاء إذ التوالد منشأ الحياة، والإيمان منشأ البقاء الأبدي، وفي الصحيح يقول صلى الله عليه وسلم: "مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم وتواصلهم كمثل الجسد الواحد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالحمى والسهر".

وفي الصحيح: "إذا دعا المسلم لأخيه بظهر الغيب قال الملك آمين ولك بمثله". ولم تكتف تعاليم الإسلام وتوجيهاته بالحث على الأخوة فحسب، بل حذرت من عواقب الفرقة والخذلان، نص على ذلك القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة. قال تعالى: ﴿**ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءهم البينات، وأولئك لهم عذاب عظيم**﴾ [سورة آل عمران/ الآية:105].

وأخرج الترميذي أن رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ قال: "لا ترجعوا بعدي كفارا يضرب بعضكم رقاب بعض".

ولقد كان منظر الفرقة من أبغض المناظر إلى رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ حتى ولو لم يكن هناك خصام ولا نزاع، أخرج أبو داود في سننه عن أبي ثعلبة كان الناس إذا نزلوا منزلا تفرقوا في الشعاب والأودية فقال النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ : "إن تفرقكم هذا من الشيطان، فلم ينزلوا بعد إلا انضم بعضهم إلى بعض، حتى يقال لو بسط عليهم ثوب لعمهم".

وأخرج البزار بسنده أن رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ قال: "ثلاث لا يغل عليهن قلب امرئ مؤمن: إخلاص العمل لله، والمناصحة لأئمة المسلمين، ولزوم الجماعة" معنى لا يغل عليهن أي لا يكون معها في قلبه غش أو نفاق.

وفي موطأ الإمام مالك عن سعيد بن المسيب أن رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ قال: "الشيطان يهم بالواحد والاثنين فإذا كانوا ثلاثة فلا يهم بهم" والآثار النبوية كثيرة في هذا الموضوع، وهي توصي وتحث على وحدة صف المسلمين وأن يد الله مع الجماعة ومن شذ في النار.

وإذا رجعنا إلى السيرة النبوية التي هي التطبيق العملي للسنة الشريفة نجد أن الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ لم يكتف بالدعوة إلى الوحدة بين المسلمين، بل آخى بينهم بالفعل وعين لكل أخ أخاه، وآخاهم جميعا، وميثاق عقد الأخوة بينهم ألزموا به أنفسهم، وكان صلى الله عليه وسلم يرعى هذه الأخوة ويباركها ويوجهها، فالتآخي الذي سنه النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ بين المسلمين كان من الأسس التي اعتمدها نبينا ـ صلى الله عليه وسلم ـ في بناء المجتمع الإسلامي، والدولة الإسلامية وكان هذا التآخي مسبوقا بعقيدة ثم حولها اللقاء...عقيدة تجعل الناس في مصاف العبودية لله سواء، لا فرق بينهم إلا فارق التقوى والعمل الصالح.

وليس من المتوقع أن تسود الأخوة الحقة بين من تشتتهم الأهواء والمصالح الذاتية أو بين أناس كل واحد منهم له مقاييسه التي يقيس بها مصالحه الشخصية، ومن طبيعة المؤاخاة أنها لا تفرض بالقوة إذ لابد أن تسعى إليها النفوس سعيا بحافز روابط مشتركة بين المتآخين. وأهمها روابط العقيدة، والمصير المشترك.

فالأخوة التي سنها رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ كانت مبنية على أسس متينة مقدسة لدى الجميع، فعقيدتنا الإسلامية تضمن المساواة، والعدالة، وتدعو إلى التسامح وإلى السعي في مصالح العباد.

قال ابن القيم في زاد المعاد: "آخى رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ بين المهاجرين والأنصار في دار أنس بن مالك وكانوا تسعين رجلا نصفهم من المهاجرين، ونصفهم من الأنصار، آخى بينهم على المواساة، ويتوارثون بعد الموت، دون ذوي الأرحام، إلى حين وقعة بدر، فلما أنزل الله عز وجل ﴿**وأولوا الأرحام بعضهم أولى ببعض في كتاب الله**﴾ [سورة الأنفال/الآية:6] رد التوارث إلى الأقارب من المسلمين".

وبهذا الإخاء ذابت عصبيات الجاهلية فلا حمية إلا للإسلام، وسقطت به فوارق النسب

واللون، والإقليم..وأصبحت الأخوة للإسلام دون سواه فأعطى بذلك النموذج المثل للأخوة بين المسلمين، وجعلها حقيقة لا مجرد شعار.

روى البخاري في صحيحه أنهم لما قدموا المدينة آخى رسول الله صلى الله عليه وسلم بين عبد الرحمن بن عوف، وسعد بن الربيع، فقال لعبد الرحمن: إني أكثر الأنصار مالا، فأقسم مالي نصفين، فكان جواب عبد الرحمن: بارك الله لك في مالك وأهلك، وأين سوقكم...فما انقلب إلا ومعه فضل.

وأورد ابن هشام نص ميثاق التحالف بين المسلمين من قريش ويثرب، ومن تبعهم فلحق بهم وجاهد معهم أنهم أمة واحدة من دون الناس...

سيرة ابن هشام: 2: 106ط: دار الجيل.

على هذه التدابير الحكيمة والأسس المتينة قام المجتمع الإسلامي، بتوجيه من رسول الله صلى الله عليه وسلم، وبتعزيز من الوحي الإلهي، وبفهمهم الصحيح لمعنى الأخوة في الدين ساد المسلمون ورزقوا النصر، وانتشر الإسلام، والمحافظة على الأخوة بين المسلمين من صميم مبادئ الشريعة الإسلامية ومما اهتم به العلماء المصلحون عبر الأحقاب والأزمان.

قال تعالى: ﴿**فاتقوا الله وأصلحوا ذات بينكم وأطيعوا الله ورسوله إن كنتم مومنين**﴾ [سورة الأنفال/الآية:1].

وفي صحيح البخاري أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "من خرج عن الطاعة وفارق الجماعة فمات، مات ميتة جاهلية".

ومثله في صحيح مسلم، وتتمة الحديث عنده: "ومن قاتل تحت راية عمية يغضب لعصبة، أو يدعو إلى عصبة، أو ينصر عصبة فقتل، فقتلة جاهلية، ومن خرج على أمتي يضرب برها وفاجرها ولا يتحاشا من مؤمنها ولا يفي الذي عهد عهده، فليس مني ولست منه".

والأحاديث النبوية كثيرة في هذا الموضوع وهي توصي بوحدة الصف، وأن يد الله مع الجماعة، وأن من شذ شذ في النار.

خاتمة

جاءت الأخلاق الإسلامية لتعمل على توطيد وتدعيم قواعد الألفة بين المسلمين وبين الناس جميعا.

فالحث على حسن المعاشرة، وحسن الجوار، وعلى احترام الناس، واحترام حقوق الفقراء والمساكين، وذوي الحاجة.

والحث على طاعة أولي الأمر...كل هذا يهدف إلى صيانة الأخوة الإسلامية، وترسيخ أسسها بين المسلمين وإلى حسن التعامل مع سائر الخلق.

فتعاليم الإسلام في هذا المجال تهدف إلى تحطيم الحواجز التي تخلقها العصبيات والمنافسات والمصالح والأغراض..

والحواجز الفكرية بين الناس أشد خطرا من الحواجز الحسية وبسببها تتعثر المساعي في قيام وحدة شاملة.

فالأخوة الإسلامية تتطلب التخلق بأخلاق معينة تحمل صاحبها على اعتبار صالح مجموع الأمة قبل أي اعتبار آخر.

ومعلوم أن الهدف هو الوصول إلى تحقيق كيان فاعل، له وزنه يهاب ويحترم والأمة الإسلامية تجتاز اليوم فترة عصيبة من تاريخها، وأهم ما تفتقر إليه التشبع بروح الأخوة الإسلامية التي دعانا إليها الله ورسوله، ويدعونا إليه المنطق السليم، والتفكير السديد... وضعف الشعور بالأخوة الإسلامية من أمضى الأسلحة التي يعتمد عليها أعداء المسلمين.

ظاهرة التوسط والاعتدال في الفكر الأشعري

ذ. عبد القادر بطار

خريج دار الحديث الحسنية

عضو رابطة علماء المغرب . وجدة

لقد سعى الخطاب الأشعري منذ مرحلة التأسيس إلى مرحلة الصياغة النهائية التي تبلورت على يد بناته وشراحه إلى ترسيخ مبدأ الوسطية والاعتدال بوصفه من المبادئ العقدية التي لازمت هذه المدرسة السنية عبر تاريخها الحافل بالعطاء.

ولا يرتاب باحث منصف في كون الفكر الأشعري، عموما، ما هو في نهاية المطاف، إلا امتداد للفكر السني الأصيل، بل هو الفكر السني في صورته البرهانية ومن المبادئ الأساسية لهذا الفكر قيامه على مبدأ الوسطية والاعتدال، الذي يستمد مشروعيته من روح الشرع الحكيم.[1].

وهناك ثلاث شخصيات كان لها الأثر البارز في التأسيس للفكر السني العقلاني الذي كان يقوم بمهمتين أساسيتين:

الدفاع عن عقيدة أهل السنة والجماعة بأسلحة من

1. ورد في الحديث الشريف "عن عائشة زوج النبي صلى الله عليه وسلم أنها قالت: ما خير رسول الله صلى الله عليه وسلم بين أمرين إلا أخذ أيسرهما، ما لم يكن إثما، فإن إثما كان أبعد الناس منه..." صحيح الإمام مسلم، ج 4، ص: 1813، باب الفضائل، حديث رقم 2327.

الأدلة العقلية والمنطقية ومناظرة مختلف التيارات الكلامية التي استعملت نفس الأدوات.

التدليل على قضايا أصول الدين في أسلوب يحقق مبدأ الاتباع والانتفاع في نطاق التأويل التفصيلي للنص المنزل.

وقد اشتهر بناة هذا الفكر باسم "الصفاتية" – وهذا المصطلح أصبح فيما بعد علما على حركة الأشاعرة الذين حملوا لواء هذا الفكر، بعد انحياز الإمام الأشعري (ت 324هـ) إلى طائفة أهل السنة والجماعة على قاعدة كلامية، فأيد مقالاتهم بحجج كلامية وبراهين أصولية، وصار ذلك مذهبا لأهل السنة والجماعة، كما أصبح حلقة ذهبية تصل الخلف بالسلف[1].

الشخصية الأولى: الإمام عبد الله بن كلاب القطان (ت بعد عام 240هـ) فقد كان هذا الرجل إمام أهل السنة في عصره وإليه مرجعها، وقد وصفه إمام الحرمين (ت 478هـ) بأنه إمام أهل السنة في عصره، كما مدحه ابن تيمية في كثير من المواضيع في كتابه "منهاج السنة النبوية" وفي مجموع رسائله ومسائله، وهذا يدل على ما كان للرجل من أثر عظيم في مدرسة أهل السنة والجماعة ويبدو أنه كان شديدا على المخالفين لمذهب أهل السنة والجماعة، واسمه يدل على ذلك[2].

ويذكر الإمام الأشعري أن أصحاب عبد الله بن سعيد بن كلاب يقولون بأكثر مما يذكره عن أهل السنة والجماعة[3].

ويعد ابن كلاب شيخ أهل السنة والجماعة، وقد اعتنق الإمام الأشعري آراءه بعد تحوله من مذهب الاعتزال واعتناقه لمذهب أهل السنة والجماعة، وقام ببلورة هذه الآراء ووضعها في

1. الملل و النحل للشهرستاني ج 1، ص: 93. ويرجع عبد القاهر البغدادي جميع فرق أهل السنة والجماعة إلى طائفة الصفاتية الذين أنكروا التشبيه والتعطيل وخالفوا سائر المقالات التي أنتجها أهل الأهواء والبدع، انظر كتابه "الفروق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منهم" ص: 300وما بعدها.

2. نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، د. علي سامي النشار ج 1، ص: 265.

انظر أيضا فهارس "منهاج السنة النبوية" لابن تيمية ج 9 ص: 481 للوقوف على آرائه بخصوص مدرسة عبد الله بن سعيد بن كلاب.

3. مقالات الإسلاميين للإمام الأشعري، ص: 298، وانظر أقوال ابن كلاب وأقوال أصحابه في الصفحات التالية من كتاب المقالات: 298- 299- 169- 170.

صورتها البرهانية الكاملة.

الشخصية الثانية: إلى جانب شخصية الإمام عبد الله بن سعيد بن كلاب هناك الإمام أبو العباس أحمد بن عبد الرحمن خالد القلانسي (توفي حوالي 355هـ) وقد كان هذا الرجل من متكلمي أهل السنة في القرن الثالث الهجري، وكان له دور بارز في تاريخ علم الكلام السني الذي شيده الإمام عبد الله بن سعيد بن كلاب، ويقول عنه الإمام سيف الدين الآمدي: إنه من أصحابنا[1].

الشخصية الثالثة: الإمام الحارث بن أسد المحاسبي (ت 243هـ) وقد تعود المؤرخون وضع هذه الشخصية مع ابن كلاب وأبي العباس القلانسي لكونه شاركهما آراءهما الكلامية.

وقد كان الحارث المحاسبي أحد صوفية الإسلام، وتتلمذ على يديه الإمام أبو القاسم الجنيد بن محمد (ت 297هـ) شيخ صوفية بغداد، وأحد أعلام التصوف على الإطلاق وهو من بناة التصوف السني القائم على نصوص الكتاب العزيز والسنة النبوية المطهرة، وقد أثر عنه قوله: "**الطريق إلى الله مسدود إلا على المقتفين آثار رسول الله. صلى الله عليه وسلم**[2]".

فهؤلاء الأعلام هم سلف أهل السنة والجماعة، وهم أهل الإثبات، وهم رد فعل للمعتزلة في تعطيلهم للصفات، وهم الذين يمثلون الفرقة الناجية لموافقتهم الصحابة رضي الله عنهم الذين "أدركوا زمان الوحي وشرف صحبة صاحبه، وأزال نور الصحبة عنهم ظلم الشكوك والأوهام" كما يقول طاش كبرى زاده[3].

ولهذا السبب نجد تلك الصلة الوثيقة بين العقيدة الأشعرية السنية، وطريقة الجنيد رحمه الله في تقويم السلوك، والفقه المالكي عموما، وهذه المنظومة المتكاملة – العقدية والسلوك والمعاملات – هي قوام الإسلام وأساسه، وهي كلها تصدر عن روح الشرع المتمثل في الوحي المنزل: القرآن الكريم، والسنة النبوية الصحيحة، وما ينشأ عن هذين المصدرين

1. أبكار الأفكار في أصول الدين للإمام سيف الدين الآمدي ج 5، ص: 8.
2. الدر الثمين والمورد المعين، شرح الشيخ محمد بن أحمد الشهير بميارة لمنظومة ابن عاشر، ج 1، ص: 14.
3. مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم ج 2، ص: 162.

الأساسيين كالإجماع والقياس والاجتهاد...

هذه بعض الحلقات المهمة في الفكر الأشعري التي ينبغي تعميق البحث فيها لكونها الأساس الذي شيد عليه المذهب الأشعري الذي أصبح فيما بعد المذهب الرسمي لأهل السنة والجماعة، الذي يقول عنه عبد القاهر البغدادي: "قد ذكرنا في الباب الأول من هذا الكتاب أن النبي عليه السلام لما ذكر افتراق أمته بعده ثلاثا وسبعين فرقة وأخبر أن فرقة واحدة منها ناجية سئل عن الفرقة الناجية وعن صفتها فأشار إلى الذين هم على ما عليه هو وأصحابه، ولسنا نجد ، اليوم، من فرق الأمة من هم على موافقة الصحابة رضي الله عنه من غير أهل السنة والجماعة من فقهاء الأمة ومتكلميهم الصفاتية دون الرافضة والقدرية والخوارج والجهمية والنجارية والمشبهة والغلاة والحلولية"[1].

ومعنى ذلك أن مذهب أهل السنة والجماعة كان قائما قبل ظهور الإمام الأشعري، وأن هذا المذهب كان حاضرا في التراث الفقهي والكلامي بقوة، وهذه الحقيقة صرح بها الإمام نفسه حين تحوله من مذهب الاعتزال الذي أضحى مذهبا سياسيا أكثر منه دينيا، وهذا التحول الذي حدث في فكر الإمام الأشعري لم يكن من ورائه أسباب سياسية، كما تحاول بعض الكتابات المعاصرة تصويره، بل هو تحول طبيعي أملته قناعة الإمام نفسه بفساد كثير من المقالات الكلامية التي لم تكن تعبر عن مذهب أهل السنة والجماعة[2].

وعلى هذا الأساس فإن ما فعله الإمام الأشعري لا يتجاوز حدود نصرة المذهب السني في أسلوب منطقي جديد.

---

1. الفرق بين الفرق للإمام عبد القاهر البغدادي، ص: 304.

2. يذمر المهتمون بسيرة الإمام الأشعري أن تحوله من مذهب الاعتزال كان نتيجة رؤيا وقعت له في شهر رمضان رأى فيها رسول الله صلى الله عليه وسلم وشكا له بعض ما يعانيه، فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم: "عليك بسنتي..." وقد تكررت هذه الرؤيا عدة مرات.

وفي نفس السياق تشير بعض الروايات إلى أن أبا الحسن الأشعري غاب عن الناس في بيته خمسة عشر يوما، وبعد ذلك خرج إلى الجامع فصعد المنبر وقال: "يا معشر الناس إني إنما تغيبت عنكم في هذه المدة لأني نظرت فتكافأت عندي الأدلة ولم يترجح عندي حق على باطل، ولا باطل على حق فاستهديت، الله تبارك وتعالى فهداني إلى اعتقاد ما أودعته في كتبي هذه، وانخلعت من جميع ما كنت أعتقده كما انخلعت من ثوبي هذا، وأخلع من ثوب كان عليه ورمي به..." تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام الأشعري لابن عساكر الدمشقي، ص: 39، ينظر أيضا: "طبقات الشافعية الكبرى للسبكي" ج 2، ص: 246.

وقد فصل تقي الدين المقريزي حال المذهب الأشعري منذ نشأته إلى عهده فقال: "وحقيقة مذهب الأشعري رحمه الله أنه سلك طريقا بين النفي الذي هو مذهب الاعتزال وبين الإثبات الذي هو مذهب أهل التجسيم وناظر على قوله هذا واحتج لمذهبه فمال إليه جماعة وعولوا على رأيه...فانتشر مذهب أبي الحسن في العراق من نحو سنة 380هـ وانتقل منه إلى الشام...وإلى مصر على يد الملك الناصر صلاح الدين يوسف بن أيوب ومن بعده من ملوك الأيوبيين، وإلى بلاد المغرب على يد أبي عبد الله محمد بن تومرت...

وقد انتشر مذهب أبي الحسن الأشعري في أمصار الإسلام بحيث نسي غيره من المذاهب وجهل حتى لم يبق اليوم مذهب يخالفه إلا أن يكون مذهب الحنابلة أتباع الإمام أبي عبد الله أحمد بن حنبل الذي انتصر للدعوة له الإمام تقي الدين ابن تيمية"[1].

أما مسألة التوسط والاعتدال التي وصف بها الفكر الأشعري عموما والتي نحن بصدد بحثها فيمكن عرض بعض عناصرها فيما يلي:

مدلول لفظ التوسط والاعتدال

التوسط مصدر فعله الماضي توسط، والوسط من كل شيء أعدله، كما يعني لفظ "الوسط" الشيء الخير، ومنه قوله تعالى: ﴿وكذلك جعلناكم أمة وسطا﴾ [سورة البقرة/ الآية 124]، أي عدلا خيارا مجانبين للغلو والتقصير[2].

ويقول ابن فارس عن مادة "وسط"، الواو والسين والطاء، بناء صحيح، يدل على العدل والنصف، وأعدل الشيء أوسطه ووسطه[3].

والدلالة الطبيعية للفظ "التوسط" تقتضي، دائما، وجود طرفين وبدونهما لا يتحقق مدلول الوسطية.

أما لفظ الاعتدال فمعناه توسط حال بين حالين في كم أو كيف، وكل ما تناسب فقد

---

1. الخطط للمقريزي الجزء الثاني، ص: 357.
2. القاموس المحيط للفيروزبادي، فصل الواو، باب الإطاء، ج 2، ص: 405.
3. معجم مقاييس اللغة، مادة "وسط" جظ 6، ص: 108.

اعتدل[1]. وعلى هذا الأساس فإن مضمون التوسط والاعتدال في الفكر الأشعري لا يمكن إدراكها على نحو صحيح ما لم نقابل بينهما وبين ألفاظ أخرى،وصفت بها بعض التيارات الفكرية، ومن ثم فلا معنى للتوسط والاعتدال في غياب عناصر يفترض أنها متطرفة أو غالية.

وهكذا فلفظا التوسط والاعتدال يقابلهما على سبيل التضاد لفظ الغلو والتطرف والزيغ والانحراف. ولما كان الخطاب الأشعري حريصا على تحقيق هذين الأصلين فقد أضحت مقولة التوسط والاعتدال علما على هذا الاتجاه، مقابل مصطلحي الزيغ والغلو اللذين كانا سمة بارزة في تاريخ بعض الاتجاهات الكلامية التي تجاوزت ما استقر عليه أمر العقائد الدينية.

ويلاحظ الدارس للفكر الأشعري أن هذا الاتجاه بدأ بمؤسس المذهب نفسه مرورا بالبناة من مفكري هذا الاتجاه، ظلوا أوفياء لمنطق الشرع الذي صاغ قضايا الاعتقاد صياغة شاملة ونهائية، تحقق مقاصدها في الخلق، ومن جملتها العناية بالإنسان المعتقد، وهذه الحقيقة تظهر بوضوح في معالجتهم لمختلف القضايا العقدية.

فقد لاحظ الإمام الأشعري أن كثيرا من الفرق الكلامية ابتعدت عن مقاصد الشرع، وصارت إلى وحشة الشذوذ العقدي، مخالفة بذلك فضيلة الاتباع والانتفاع[2].

فكان مبدأ التوسط والاعتدال من الثوابت الأساسية في منظومة العقيدة الأشعرية السنية الجماعية، التي قررها الإمام الأشعري في كتابه "مقالات الإسلاميين" من حيث صورتها العامة، وعمل على تقديمها في "اللمع" و "رسالة إلى أهل الثغر" و "الإبانة عن أصول الديانة" في صورتها البرهانية الخاصة.

ومن مظاهر التوسط والاعتدال في الفكر الأشعري، ما يذكره ابن عساكر الدمشقي على سبيل الحصر في جملة من المسائل العقدية يمكن تصنيفها كما يلي:

1. على مستوى توحيد الذات والصفات

كانت مشكلة العلاقة بين الذات والصفات إحدى المشكلات الكلامية العويصة التي شغلت مفكري الإسلام منذ المراحل الأولى لعلم الكلام، فقد اختارت بعض التيارات الكلامية

1. القاموس المحيط للفيروزبادي فصل العين باب اللام ج 4، ص: 14.
2. رسالة إلى أهل الثغر، ص: 134.

التعطيل والتبطيل مذهبا لها، كالجهمية والمعتزلة والروافض الذين نادوا بنفي الصفات القديمة، وقدمت بعض التيارات الحشوية والمجسمة الذات الإلهية المقدسة في صورة مادية بحتة، تنتهي ضرورة إلى جعلها مشابهة لصفات الشاهد.

وهو الأمر الذي أنكره الإمام الأشعري بشدة، وقد سلك في هذا الصدد طريقا وسطا بين هذين الاتجاهين، فأثبت صفات قديمة فقال: "إن لله علما لا كالعلوم، وقدرة لا كالقدرة، وسمعا لا كالأسماع، وبصرا لا كالأبصار، على أساس أنها صفات أزلية ونعوت أبدية".

وحجة الإمام الأشعري في كون الباري تعالى لا يشبه المخلوقات "أنه لو أشبهها لكان حكمه في الحدث حكمها، ولو أشبهها لم يخل من أن يشبهها من كل الجهات أو من بعضها، فإن أشبهها من جميع الجهات كان محدثا مثلها من جميع الجهات، وإن أشبهها من بعضها كان محدثا من حيث أشبهها، ويستحيل أن يكون المحدث لم يزل قديما، وقد قال تعالى: ﴿ **ليس كمثله شيء**﴾ [سورة الشورى/ الآية: 9] وقال تعالى: ﴿**ولم يكن له كفوا أحد**﴾ [سورة الإخلاص/ الآية: 4][1].

بل إن الإمام أبا الحسن يعد هذا الأصل – عدم مماثلة الخالق للمخلوق – من الأمور المجمع عليها عند السلف "لأنه تعالى لو كان شبيها لشيء من خلقه لاقتضى من الحدث والحاجة إلى محدث له ما اقتضاه ذلك الذي أشبهه، أو اقتضى ذلك قدم ما أشبهه من خلقه، وقد قامت الأدلة على حدوث جميع الخلق...[2].

وعلى مستوى الرؤية فقد ذهب التيار الحشوي إلى القول: إن الله يرى مكيفا محدودا، شأنه شأن سائر المرئيات، في حين اختار التيار الاعتزالي والجهمي إنكار الرؤية من أساسها، أي أنه سبحانه لا يرى بحال من الأحوال.

أما الإمام الأشعري فقد اختار التوسط في هذه المسألة، فقرر أنه سبحانه يرى من غير حلول ولا حدود ولا تكييف، تماما مثل ما يرانا هو سبحانه وتعالى غير محدود ولا مكيف، فكذلك يراه المؤمنون وهو غير محدود ولا مكيف.

1. رسالة إلى أهل الثغر، للإمام أبي الحسن الأشعري، ص: 134.
2. اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع للإمام الأشعري، ص: 83.

وهذه الرؤية التي تكون يوم القيامة تشريفا وتفضيلا للمؤمنين جائزة على الله تعالى من حيث العقل، مقطوع بها من حيث النقل، والدليل على ذلك قوله تعالى: ﴿**وجوه يومئذ ناظرة إلى ربها ناظرة**﴾ [سورة القيامة/ الآيتان: 21- 22]. ولا يجوز حمل الرؤية هنا على معنى الاعتبار، لأن الآخرة ليست بدار اعتبار، كما لا يجوز حملها على معنى الانتظار الذي ينصرف لعمل القلب، لاقترانها بذكر الوجوه التي تحيل على النظر بواسطة العين "فإذا قرن النظر بالوجه، لم يكن معناه إلا نظر الوجه والنظر بالوجه هو نظر الرؤية التي بالعين التي بالوجه؛ وليس في إثبات الرؤية لله تعالى – كما يذكر الإمام الأشعري – تشبيه الباري تعالى ولا تجنيسه ولا قلبه عن حقيقته، لأنا نرى السواد والبياض فلا يتجانسان ولا يشتبهان بوقوع الرؤية عليهما، ولا ينقلب السواد عن حقيقته إلى البياض بوقوع الرؤية عليها ولا البياض إلى السواد"[1].

أما على مستوى وجوده سبحانه وتعالى فقد ذهبت النجارية (أصحاب الحسين بن محمد النجار توفي في حدود سنة 230هـ) إلى أنه سبحانه بكل مكان من غير حلول ولا جهة، وقالت الحشوية والمجسمة بالتجسيم المادي للذات المقدسة، حيث إنه سبحانه من جهة نظر هؤلاء حال في العرش، وأن العرش مكان له، وهو جالس عليه.

فسلك الإمام الأشعري طريقا وسطا بينهما: فقال: "كان ولا مكان، فخلق العرش والكرسي ولم يحتج إلى مكان، وهو بعد خلق المكان كما كان قبل خلقه.

كذلك تظهر النزعة التوسطية في الفكر الأشعري في معالجة بناته لمشكلة الصفات الخبرية، والمراد بها تلك الطائفة من الصفات التي مصدرها السمع كاليد والوجه...فقد قالت المعتزلة اليد معناه القدرة والنعمة، والوجه معناه الوجود، في حين أثبت الحشرية هذه الصفات على نحو مادي بحث، فقالوا: يده يد صفة، ووجه وجه صفة كالسمع والبصر.

وكذلك الشأن بالنسبة لصفتي النزول والاستواء، فقد ذهب المعتزلة إلى أن النزول نزول بعض آياته وملائكته، والاستواء معناه الاستيلاء، في حين اختارت المشبهة والحشوية القول: بالنزول المادي، أي نزول الحركة والانتقال من مكان إلى مكان، والاستواء المادي كذلك الذي

1. اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع للإمام الأشعري، ص: 83.

يعني الجلوس على العرش والحلول فيه.

فسلك الإمام الأشعري، أيضا، طريقا وسطا بينهما فقال: النزول صفة من صفاته وفعل من فعله في العرش يسمى الاستواء.

وعلى هذا النهج يعالج الإمام الأشعري مشكلة كلامه تعالى، ويحاول وضعها في صورة سنية برهانية. فإذا كان التيار الاعتزالي يقول بخلق القرآن، والحشوية يذهبون إلى أن الحروف المقطعة والأجسام التي يكتب عليها والألوان التي يكتب بها وما بين الدفتين كلها قديمة أزلية، فإن الإمام الأشعري ذهب مذهبا وسطا في هذا الموضوع الشائك فقرر: أن القرآن كلام الله قديم غير مغير ولا مخلوق ولا حادث ولا مبتدع مخالفة للتيار الاعتزالي، فأما الحروف المقطعة والأجسام والألوان والأصوات وكل ما في العالم من المكيفات فهو مخلوق مبتدع مخترع مخالفة لتيار الحشوية والمشبهة.

2. على مستوى الفعل الإنساني

ذهب جهم بن صفوان (قتله خالد بن عبد الله القسري بسبب زندقته وإلحاده سنة 124هـ) مؤسس التيار الجهمي موقفا سلبيا إزاء الأفعال الصادرة عن الشاهد فقال إن العبد لا يقدر على شيء، ولا كسب شيء، وقالت المعتزلة إن الإنسان قادر على الإحداث والكسب معا.

فسلك الإمام الأشعري طريقا وسطا فميز بين القدرة على الفعل في حد ذاته وكسب الإنسان له.

ويتحدد مدلول الكسب في المنظومة الأشعرية بالقصد والميل والانبعاث نحو الفعل، وهذه هي حدود قدرة الإنسان، أما الفعل في حد ذاته مخلوق لله تعالى. وبمقتضى هذا الأصل فإن جميع الأفعال مخلوقة من الله تعالى مكسوبة من العبد. وتفسير الكسب على هذا النحو منسجم تماما مع نصوص الوحي التي تؤكد انفراده سبحانه بالخلق. ﴿**والله خلقكم وما تعملون**﴾ [سورة الصافات/ الآية: 96]. فلو قلنا بمشاركة الإنسان في خلق الفعل لانتهى بنا الأمر إلى إثبات خالق مع الله تعالى ضدا على أصل التوحيد.

وهكذا يصبح الإنسان في الفكر الأشعري غير قادر على إيجاد الفعل بمقتضى حدود

قدرته، ولكنه قادر على كسبه، أي القول بنفي القدرة على الخلق وإثبات الكسب، وفي هذا إثبات للقدرة الإلهية وانفرادها بالخلق. وبذلك ستصبح نظرية الكسب هي الصيغة النهائية لعقيدة أهل السنة والجماعة، وهي طريقة وسطى بين مذهبي الجبرية والقدرية.

وفي هذا الصدد يقرر الإمام سيف الدين الآمدي (ت 631هـ) "أن مذهب الشيخ أبي الحسن هو الطريق العدل، والمسلك المتوسط بين طرفي الجبر المحض، وإثبات خالق غير الله تعالى بتوفيقه بين دليل إثبات القدرة الحادثة، ودليل انتفاء خالق غير الله تعالى"[1].

وتمثل نظرية الكسب من وجهة نظر الخطاب الأشعري قمة التوحيد، إذ من خلال هذا الأصل العقدي يكون الإمام الأشعري قد دلل على انفراده تعالى بالخلق، فيكون الإنسان مكتسبا لعمله، وهذه هي حدود الاختيار الذي يحاسب بمقتضاه المكلف وبالتالي الرفض الملحوظ لعقيدة الجبر، ثم تأتي تدخل القدرة الإلهية بشموليتها بحيث يكون الإنسان وما كسبه داخلا تحت هذه القدرة.

وقد تفنن الشراح فيما بعد في تقريب هذا الأصل العقدي، وفي هذا الصدد يقرر الإمام أبو عبد الله السنوسي" أن أهل السنة جانبوا الجبرية بتقسيم الأفعال إلى قسمين: اختيارية واضطرارية، وأن الأولى مقدورة للعباد، بمعنى أن لهم قدرة حادثة تقارن تلك الأفعال الاختيارية، وتتعلق بها من غير تأثير، وجانبوا أيضا القدرية – المعتزلة – لأنهم لم يجعلوا لتلك القدرة الحادثة – المخلوقة لله تعالى في المخلوقات – تأثير البتة في أثر ما، بدليل برهان الوحدانية – بمفهومها الشامل وحدة الفعل والذات والصفات – ووجوب عموم القدرة والإرادة لجميع الممكنات ودل عليه الكتاب والسنة"[2].

3. على مستوى الإيمان

ذهبت بعض الفرق كالمعتزلة والجهمية إلى أن الإيمان مخلوق على الإطلاق في حين ذهبت الحشوية إلى أنه قديم على الإطلاق، أما الإمام الأشعري فقد سلك طريقا وسطا بينهما فقال: الإيمان إيمانان: إيمان الله تعالى فهو قديم لقوله جل شأنه: ﴿**المؤمن المهيمن**﴾ [سورة

1. أبكار الأفكار في أصول الدين للإمام سيف الدين الآمدي، ج 2، ص: 424.
2. شرح السنوسية الكبرى للإمام أبي عبد الله السنوسي، ص: 290.

الحشر/ الآية: 23] وإيمان الخلق وهو مخلوق لأنه منهم يبدو وهم مثابون على إخلاصه، معاقبون على شكه.

وقد توسع الإمام الأشعري في عرض حقية الإيمان الذي يعني عنده على وجه التحديد التصديق بالله تعالى. كما يدل على ذلك وضعه اللغوي التداولي، وعلى هذا الأساس فإن الفاسق يعتبر مؤمنا من وجهة نظر الخطاب الأشعري، وفي هذا هروب من فعل التكفير الذي عظم على البناة من مفكري الأشعري وصف المسلم به.

ولعل أهم مسألة وقف عندها الإمام الأشعري قضية تكفير المسلم، فهذه المسألة التي لم يتردد الخوارج في نعت كل من خالف مذهبهم بها، فإن الإمام الأشعري حاول ما أمكن الابتعاد عنها، ويذكر الإمام ابن عساكر أن أبا الحسن لما قرب حضور أجله قال لأبي علي زاهر بن أحمد السرخسي: "أشهد على أني لا أكفر أحدا من أهل هذه القبلة، لأن الكل يشيرون إلى معبود واحد، وإنما هذا كله اختلاف في العبارات"[1].

ويلاحظ أحد الدارسين أن اعتبار الإمام الأشعري جميع أهل القبلة مسلمين لا يجوز تكفيرهم، وهذا أصل، ثم الإعلان عن تصويب المجتهدين في الفروع الذي يعني عدم تكفير أحد من أهل القبلة، إضافة إلى فكرة تكافئ الأدلة التي تعني الاعتراف بقدر من الصواب في كل طرف من الطرفين المتقابلين يصححه التوسط الذي هو أساس مذهب يجعل الفكر الأشعري الذي يمثل قمة التسامح الديني بإعلانه عن هذه المبادئ منسجما مع حياتنا الدينية المعاصرة وينفعها أجل النفع[2].

وقد أصبح هذا المبدأ – مبدأ عدم تكفير أي أحد من أهل القبلة – هو الصيغة النهائية لعقيدة أهل السنة والجماعة، وقد وضع الإمام الغزالي قاعدة جليلة في هذا الموضوع الخطير فقرر أنه "ينبغي أن يميل المحصل إليه الاحتراز من التكفير ما وجد إليه سبيلا، فإن استباحة الدماء والأموال من المصلين للقبلة المصرحين بقول لا إله إلا الله محمد رسول الله خطأ. والخطأ في ترك ألف كافر في الحياة أهون من الخطأ في سفك محجمة من دم مسلم...[3].

1. تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام الأشعري، ص: 149.
2. المجددون في الإسلام، تأليف أمين الخولي، ص: 130.
3. الاقتصاد في الاعتقاد للإمام الغزالي، ص: 157.

كما يضع قاعدة أخرى مستهلة من روح الشرع فيقرر "أن الخطأ في حسن الظن بالمسلم أسلم من الصواب بالطعن فيه. فلو سكت إنسان مثلا عن لعن إبليس أو لعن أبي جهل أو أبي لهب أو ما شئت من الأشرار طول عمره لم يضره السكوت ولو هفا هفوة بالطعن في مسلم بما هو بريء عند الله تعالى منه فقد تعرض للهلاك[1].

وتظهر آثار هذه المشكلة – مشكلة تكفير المسلم – بوضوح في الموقف من مرتكبي الكبائر، فقد اختارت المرجئة القول: من أخلص لله تعالى مرة في إيمانه لا يكفر بارتداد ولا كفر ولا يكتب عليه كبيرة قط، وقالت المعتزلة إن صاحب الكبيرة مع إيمانه وطاعته لا يخرج من النار قط.

فاختار الإمام الأشعري طريقا وسطا بينهما فقال: المؤمن الموحد الفاسق هو في مشيئة الله تعالى إن شاء عفا عنه وأدخله الجنة، وإن شاء عاقبه بفسقه ثم أدخله الجنة، فأما عقوبة متصلة مؤبدة فلا يجازي بها كبيرة منفصلة منقطعة.

4. على مستوى الشفاعة

ذهبت الرافضة إلى أن للرسول صلى الله عليه وسلم ولعلي رضي الله عنه شفاعة من غير أمر الله تعالى ولا إذنه، حتى لو شفعا في الكفار قبلت، وقالت المعتزلة لا شفاعة له بحال.

أما الإمام الأشعري فقد سلك مسلكا وسطا فقال: إن للرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ شفاعة مقبولة في المؤمنين المستحقين للعقوبة، يشفع لهم بأمر الله تعالى وإذنه ولا يشفع إلا لمن ارتضى.

وعلى هذا الأساس فإن الشفاعة لأهل الكبائر من أمة محمد ـ صلى الله عليه وسلم ـ من الأمور المجمع عليها عند أهل السنة والجماعة[2].

5. على مستوى الاختلاف الذي جرى بين الصحابة رضي الله عنهم

ذهب الخوارج على سبيل التطرف إلى تكفير عثمان بن عفان وعلي بن أبي طالب رضي

1. المرجع السابق، ص: 157.
2. الإبانة عن أصول الديانة للإمام أبي الحسن الأشعري، ص: 260.

الله عنهما، في حين نص الإمام الأشعري على موالاتهما وتفضيل المقدم على المؤخر.

وفي السياق نفسه ذهبت المعتزلة إلى تخطئة معاوية وطلحة والزبير وعائشة وكل من تبعهم ورفضوا شهادتهم، بل ذهب الروافض إلى تكفيرهم والحكم بارتدادهم بعد إسلامهم...

أما الإمام الأشعري وإيمانا منه بمكانة الصحابة رضي الله عنهم فقد اعتبر ما جرى بينهم من خلافات لا يخرج عن دائرة الاجتهاد والتأويل، وهم مصيبون في كل الأحوال بمقتضى قاعدة "أن كل مجتهد مصيب"[1].

وعندما تكلم الإمام الأشعري على عقيدة أهل السنة في هذا الموضوع الخطير ذكر أن هؤلاء: "يعرفون حق السلف الذين اختارهم الله سبحانه لصحبة نبيه صلى الله عليه وسلم، ويأخذون بفضائلهم، ويمسكون عما شجر بينهم، صغيرهم وكبيرهم..."[2].

وعلى هذا الأساس فإن الصحابة كلهم على الحق، وإنهم لم يختلفوا في الأصول وإنما اختلفوا في الفروع، فأدى اجتهاد كل واحد منهم إلى شيء وهو مصيب وله الأجر والثواب على ذلك"[3].

خاتمة

إن ظاهرة التوسط والاعتدال على النحو الذي سبق عرضها يمكن إجراؤها على كثير من المسائل العقدية التي يعاد إنتاجها الآن عبر خطابات لا تخلو من غلو وتطرف، خصوصا وأن مبدأ التوسط والاعتدال الذي يمثل الإطار المنهجي للفكر الأشعري يظل الأداة المتجددة لانبنائها على قيم التسامح وأحكام العقل والاجتهاد، كوسائل إنسانية كونية تستهدف تحقيق مقاصد الاعتقاد في الخلق، وفي مقدمتها العناية بالإنسان المعتقد باعتباره كائنا متدينا ومكرما على الدوام.

ولما كان الخطاب الأشعري مقتنعا بأهمية التوسط والاعتدال في إقرار العقائد الدينية

---

1. المصدر السابق، ص: 260.
2. المصدر السابق، ص: 260.
3. المصدر السابق، ص: 260.

فقد جاءت المنظومة العقدية الأشعرية السنية شاملة لسائر القضايا العقدية التي يتناولها مصطلح علم الكلام الإسلامي.

ولعل انتشار هذه العقيدة على نطاق واسع هو أنها تنبني على منظومة متكاملة قوامها العقيدة الأشعرية السنية نفسها، ثم الفقه المالكي بمختلف فروعه ثم طريق الجنيد في تقويم السلوك.

ومن ثمة، لا غرابة إذا كان الإمام سيف الدين الآمدي يعتبر هذه الفرقة هي المقصودة بالفرقة الناجية، لكون أئمتها "لم يخالطوا أصولهم بشيء من البدع"[1].

أخيرا، فإن إقرار مبدأ التوسط على النحو الذي نهض بالدعوة له بناة الخطاب الأشعري في جميع مراحله الذهبية يعني بكل موضوعية أن هذا المبدأ إنما ترسخ نتيجة إيمان بناة هذا الخطاب بفضيلة التعدد والاختلاف، وذلك عبر فتح نقاشات واسعة مع المخالفين في الرأي، والتوسل في جميع الحالات بأدوات التدليل المنطقي الصارمة، سواء تعلق الأمر بدعاة العقلانية، كما هو الشأن بالنسبة للتيار الاعتزالي، أو بمناصري القراءة الحرفية للنصوص الدينية، كما هو الحال بالنسبة للتيارات الحشوية والمشبهة والمجسمة.

وعسى أن تكون هذه الدراسة المتواضعة دعوة للمهتمين بقضايا العقيدة إلى تجديد علم الكلام السني الذي يمثله بناة الخطاب الأشعري ذي النزعة السنية التجديدية.

1. أبكار الأفكار للإمام سيف الدين الآمدي، ج 5، ص: 96.

مصادر ومراجع الدراسة

1. الإبانة عن أصول الديانة، لأبي الحسن الأشعري، تحقيق د. فوقية حسن، طبعة دار الكتاب للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الثانية 1987.

2. الأربعين في أصول الدين، للإمام فخر الدين الرازي، تحقيق أحمد حجازي السقا، طبعة مكتبة الكليات الأزهرية، مصر، بدون تاريخ.

3. أبكار الأفكار في أصول الدين، تأليف الإمام سيف الدين الآمدي، تحقيق، د. أحمد محمد المهدي، طبعة دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة 2002.

4. الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، لإمام الحرمين الجويني، تحقيق د. محمد يوسف موسى، مطبعة السعادة، مصر: 1990.

5. أساس التقديس للإمام فخر الدين الرازي، تحقيق د. أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، 1986.

6. الأسماء والصفات، للإمام أبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي، تحقيق عبد الله بن محمد الحاشدي طبعة مكتبة السوادي للتوزيع، جدة، المملكة العربية السعودية الطبعة الأولى، 1993.

7. أصول أهل السنة والجماعة، المسماة برسالة أهل الثغر، لأبي الحسن الأشعري، تحقيق، د. محمد السيد الجنيد، سلسلة التراث السلفي.

8. أصول الدين، للإمام عبد القاهر البغدادي، طبعة دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، الطبعة الثانية 1980.

9. الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد، للحافظ أبي بكر أحمد بن الحسين بن علي بن موسى البيهقي، تحقيق أبي عبد الله أحمد بن إبراهيم أبو العينين، طبعة دار الفضيلة الرياض، الطبعة الأولى 1999.

10. الاقتصاد في الاعتقاد، لأبي حامد الغزالي، طبعة دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى 1983.

11. الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، القاضي أبي بكر بن الطيب الباقلاني، تحقيق محمد زاهد الكوثري، طبعة مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة الثالثة 1993.

12. التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرقة الهالكين، لأبي المظفر الإسفرائني، تحقيق كمال الحوت، طبعة الكتب، بيروت، الطبعة الأولى 1983.

13. تبصرة الأدلة في أصول الدين على طريقة أبي منصور الماتريدي، لأبي المعين ميمون بن محمد النسسفي، تحقيق كلود سلامة، دمشق، الطبعة الأولى 1990.

14. تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري، لابن عساكر الدمشقي، عني بنشره القدسي، طبعة دار الكتاب العربي 1979.

15. تجديد الفكر الديني في الإسلام، لمحمد إقبال، ترجمة عباس محمود، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، الطبعة الثانية 1968.

16. تجريد التوحيد، تأليف تقي الدين أحمد بن علي المقريزي، تحقيق أحمد السايح، ود. السيد الجميلي، طبعة مركز الكتاب للنشر، القاهرة، الطبعة الأولى 1997.

17. تمهيد أوائل وتلخيص الدلائل، القاضي أبي بكر الطيب الباقلاني، تحقيق عماد الدين احمد حيدر، طبعة مؤسسة الكتب الثقافية – بيروت.

18. تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، للشيخ مصطفى عبد الرزاق، طبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، الطبعة الثالثة بدون تاريخ.

19. التوحيد للإمام أبي منصور محمد بن محمد بن أحمد الماتريدي السمرقندي تحقيق، د. فتح الله خليف، طبعة دار دمشق، بيروت، بدون تاريخ.

20. العقيدة للإمام عبد العزيز الكناني، تحقيق جميل صليبا، ط، دار صادر، بيروت.

21. حقيقة الخلاف بين المتكلمين، د. علي عبد الفتاح المغربي، طبعة مكتبة وهبة القاهرة، الطبعة الأولى 1994.

22. الخطاب الأشعري، مساهمة في دراسة العقل العربي الإسلامي، د. سعيد بن سعيد العلوي، طبعة دار المنتخب العربي، بيروت الطبعة الأولى 1992.

23.رسالة التوحيد، الشيخ محمد عبده، طبعت بعناية بسام عبد الوهاب الجابي، طبعة دار ابن حزم بيروت، الطبعة الأولى 2001.

24.رسالة إلى أهل الثغر، للإمام أبي الحسن الأشعري، تحقيق عبد الله شاكر محمد الجنيدي، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، الطبعة الأولى 1988.

25.رياض الجنة بتخريج أصول السنة، لأبي عبد الله محمد بن عبد الله الأندلسي الشهير بابن أبي زمنين، تحقيق عبد الله بن محمد عبد الرحيم بن حسن البخاري، طبعة مكتبة الغباء الأثرية، الطبعة الأولى 1415هـ.

26.الشامل في أصول الدين، للإمام الجويني، تحقيق د. علي سامي النشار وآخرون.

27.الشامل في أصول الدين، (كتاب الاستدلال)، حققه المستشرق هلموت كلوبفر طبعة دار العرب القاهرة، 1989.

28.شرح السنوسية الكبرى، المسمى عمدة أهل التوفيق والتسديد، للإمام أبي عبد الله السنوسي، عني بإخراجه د. عبد الفتاح عبد الله بركة، طبعة دار القلم الكويت، الطبعة الأولى 1982.

29.شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار، بتعليق أحمد بن الحسين بن أبي هاشم، تحقيق د. عبد الكريم عثمان، طبعة مكتبة وهبة، القاهرة، الطبعة الثالثة 1996.

30.شرح جوهرة التوحيد للشيخ إبراهيم الباجوري، تحقيق محمد أديب الكلاني وعبد الكريم تتان، ومراجعة وتقديم الأستاذ عبد الكريم الرفاعي.

31.شرح جوهرة التوحيد المسمى "إتحاف المريد بجوهرة التوحيد " للشيخ عبد السلام بن إبراهيم اللقاني المالكي، ومعه النظم الفريد بتحقيق جوهرة التوحيد، تأليف محمد محي الدين عبد الحميد.

32.شرح العقائد النسفية، سعد الدين التفتزاني، تحقيق أحمد حجازي الساق، طبعة، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، الطبعة الأولى 1987.

33.شرح المقاصد، لسعد الدين التفتزاني، د. عبد الرحمان عميرة، طبعة عالم الكتب، بيروت، 1989.

34.صفات الله تعالى وما ورد فيها من الآي والأحاديث، تأليف الإمام محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي القرطبي المفسر، تحقيق وتعليق سيد إبراهيم عمران، طبعة دار الكتب العلمية بيروت، الطبعة الأولى 2001.

35.صحيح شرح العقيدة الطحاوية، أو المنهج الصحيح في فهم عقيدة أهل السنة والجماعة، تأليف حسن بن علي السقاف، طبعة دار الإمام النووي، 1998.

36.العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية، تأليف إمام الحرمين أبي المعالي الجويني، تحقيق محمد زاهد الكوثري، طبعة المكتبة الأزهرية للتراث، مصر، 1992.

37.عيون المناظرات، لأبي علي عمر السكوني، تحقيق سعد غراب، طبعة، منشورات الجامعية التونسية، تونس 1976.

38.غاية المرام في علم الكلام، تأليف الإمام سيف الدين الآمدي، تحقيق حسن محمود عبد اللطيف، القاهرة 1972.

39.الغلو في الدين في حياة المسلمين المعاصرة، دراسة عملية حول مظاهر الغلو ومفاهيم التطرف والأصولية، تأليف عبد الرحمن بن معلا اللويحق، طبعة مؤسسة الرسالة بيروت، الطبعة الثانية 1992.

40.الفرق بين الفرق، للإمام عبد القاهر البغدادي، طبعة دار الآفاق الجديدة، بيروت، الطبعة الرابعة 1980.

41.فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، لأبي حامد الغزالي (ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي) منشورات محمد علي بيضون، طبعة دار الكتب العلمية بيروت – لبنان بدون تاريخ.

42.القاموس المحيط تأليف محمد الدين محمد بن يعقوب الفيروز أبادي، طبعة دار الجيل بدون تاريخ.

43.القول الفصل شرح الفقه الأكبر لأبي حنيفة، تأليف بهاء الدين زاده، تحقيق، د. رفيق العجم، طبعة دار المنتخب العربي، بيروت 1998.

44.لباب العقول في الرد على الفلاسفة في علم الأصول، لأبي الحجاج يوسف بن محمد المكلاتي، تحقيق د. فوقية حسين، طبعة دار الأنصار القاهرة، الطبعة الأولى 1977.

45.اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، للإمام أبي الحسن الأشعري، تحقيق عبد العزيز السيروان، دار لبنان، مصر 1987.

46.المباحث المشرقية في علم الإلهيات والطبيعيات، للإمام فخر الدين الرازي، حققه محمد المعتصم بالله البغدادي، طبعة دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى 1996.

47.متن الرسالة في الفقه المالكي، تأليف الإمام أبي محمد عبد الله بن أبي زيد عبد الرحمن القيرواني، طبعة وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمملكة المغربية، الطبعة الثالثة 1994.

48.معجم مقاييس اللغة لأبي الحسين احمد بن أحمد بن فارس بن زكرياء، تحقيق عبد السلام هارون، طبعة دار الفكر.

49.المجددون في الإسلام، لأمين الخولي، طبعة دار المعرفة، القاهرة الطبعة الأولى 1965.

50.مجرد مقالات أبي الحسن الأشعري، من إملاء الإمام أبي بكر محمد بن الحسن بن فورك، تحقيق دانيال جيماريه، طبعة دار الشروق، بيروت.

51.محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، للإمام فخر الدين الرازي، تحقيق عبد الرؤوف سعد، طبعة، دار الكتاب العربي، بيروت 1984.

52.المحيط بالتكليف، القاضي عبد الجبار، جمع الحسن بن متوية، المجلد الأول حققه، محمد عيسى عزمي، طبعة المؤسسة المصرية، مصر 1965.

53.المحيط بالتكليف، المجلد الثاني، حققه حسين يوسف وهوبن، منشورات دار المشرق، لبنان 1962.

54. المختصر المفيد في شرح جوهرة التوحيد، للشيخ علي سليمان القضاة، طبعة دار الرازي، الأردن 1999.

55.مدخل إلى علم الكلام الجديد، محمد مجتهد شيستري، طبعة دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى، 2000.

56.مذاهب الإسلاميين، الجزء الأول: المعتزلة والأشاعرة د. عبد الرحمان بدوي طبعة، دار العلم للملايين، بيروت، 1983.

57.المسائل الخلافية بين الأشاعرة والماتريدية، تأليف بسام عبد الوهاب الجابي، طبعة دار ابن حزم بيروت، الطبعة الأولى 2003.

58.المطالب العالية من العلوم الإلهية، الإمام فخر الدين الرازي، تحقيق أحمد حجازي الساقا، طبعة دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى 1987.

59.المغني في أبواب العدل والتوحيد، القاضي عبد الجبار المعتزلي، الجزء السابع تحقيق إبراهيم مدكور، طبعة، دار الكتب، القاهرة 1962.

60.المغني في أبواب العدل والتوحيد، القاضي عبد الجبار، الجزء 13، تحقيق أبي العلاء عفيفي، طبعة، دار الكتب مصر 1962.

61.مقالات الإسلاميين، للإمام أبي الحسن الأشعري، تحقيق محي الدين عبد الحميد طبعة، المدني، مصر.

62.منح الروض الأزهر في شرح الفقه الأكبر، للإمام علي بن سلطان محمد القاري، ومعه كتاب "التعليق الميسر على الفقه الأكبر "للشيخ وهبي سليمان غارجي، طبعة دار البشائر الإسلامية، بيروت، الطبعة الأولى، 1998.

63.الملل والنحل، لأبي الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، تحقيق محمد سيد الكيلاني، طبعة، دار المعرفة، بيروت 1975.

64.مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم، تأليف أحمد بن مصطفى الشهير بطاش كبرى زاده، مراجعة وتحقيق كامل بكري وعبد الوهاب أبو النولا، طبعة دار الكتب الحديثة، مصر ، بدون تاريخ.

65.المواقف في علم الكلام، القاضي عبد الرحمان بن احمد الإيجي، حققه د. عبد الرحمن عميرة، طبعة دار الجيل بيروت، الطبعة الأولى 1977.

66.موسوعة مصطلحات علم الكلام الإسلامي، د. سميح دغيم، طبعة لبنان ناشرون الطبعة الأولى 1998.

67.نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، د. علي سامي النشار، طبعة دار المعارف، مصر.

68.نظرة علمية في نسبة كتاب الإبانة جميعه إلى أبي الحسن الأشعري، ويليه فصل في خلافات أهل السنة والخلافات المنقولة بين الماتريدية والأشعرية، تأليف وهبي سليمان عاوجي، طبعة دار ابن حزم بيروت، الطبعة الأولى، 1989.

69.النشر على النفح الطيب على توحيد ابن عاشر، الشيخ إدريس بن أحمد الوزاني، المطبعة المصرية بالأزهر، بدون تاريخ.

70.نهاية الإقدام في علم الكلام، للشهرستاني، تحقيق المستشرق ألفرد حيون، طبعة مكتبة المثنى، بغداد، بدون تاريخ.

ريادة الإمام ابن عبد البر الأندلسي في دراسة الخلاف الفقهي من خلال الاستذكار

يكتسب موضوع الخلاف الفقهي أهمية بارزة بين باقي العلوم الإسلامية، بصفة عامة والفقه بصفة خاصة، إذ أن الاهتمام بمعرفة مسائل الخلاف وأسباب اختلاف الأئمة المجتهدين يوقف المسلم على دقة الفقهاء في استنباط أحكام الدين، كما أن ذلك يعتبر مدخلا إلى زاوية من زوايا الاجتهاد يقول الإمام الشاطبي: "من لم يعرف مواضع الاختلاف لم يبلغ درجة الاجتهاد"×. ويعتبر الإمام ابن عبد البر الأندلسي في كتابه الاستذكار أحد رواد هذا الفن لذا سنحاول في هذا المقال إبراز مدى هذه الريادة من خلال كتابه آنف الذكر.

ذ. خالد المقالي
كلية الآداب . مكناس

مقدمة

من المعروف أن الإمام ابن عبد البر قد أدرك مكانة علمية رفيعة، شهد له العلماء بها، وأطبقوا على إكباره والثناء

عليه، بل تسابق علماء وحكام عصره لينهلوا من سعة علمه[1]، وقد فاخر ابن عبد البر بذلك في قوله[2]:

إذا فاخرت فافخر بالعلوم	ودع ما كان من عظيم رميم
فكم أمسيت مطرحا بجهل	وعلمي حل بي بين النجوم
وكم من وزير سار نحوي	فلازمني ملازمة الغريم
وكم أقبلت متئدا مهابا	فقام إلي من ملك عظيم
وركب سار من شرق وغرب	بذكرى مثل عرف في نسيم

ومجمل القول أن ما ذكره الإمام الذهبي كان لمعرفة مكانة ابن عبد البر، قال عنه: "فإنه ممن بلغ رتبة الأئمة المجتهدين"[3].

1. ريادته في علم الخلاف

لقد كانت لإمامنا مشاركة فعالة في مختلف علوم عصره، ويعتبر علم الخلاف من أهم العلوم التي برز فيها، ويتضح ذلك من خلال مؤلفاته فيه، وشهادة العلماء له بذلك، وكذا انتقاده لظاهرة التقليد والاختصار.

فكتاب "الإنصاف" فيما بين المختلفين في بسم الله الرحمن الرحيم في فاتحة الكتاب"، وكتاب "اختلاف أصحاب مالك بن أنس واختلاف روايتهم عنه".

وكتاب "الإشراف على ما في أصول الفرائض من الإجماع والاختلاف"، ثم كتابه "الاستذكار"، تدل دلالة قاطعة على تضلع ابن عبد البر في هذا العلم وبروزه فيه.

ولم يخل كتاباه التمهيد والكافي في فقه أهل المدينة من لفت للنظر إلى اختلاف العلماء في المسائل الفقهية، وإن كان الغالب على كتاب الكافي بسط الخلاف داخل المذهب المالكي.

---

1 × الموافقات للشاطبي 160/4 طبعة المكتبة التجارية القاهرة.

1. انظر ابن عبد البر الأندلسي وجهوده في التاريخ للأستاذ: ليث سعود جاسم ص: 192، دار الوفاء للنشر الطبعة الثانية.

2. المغرب في حلى المغرب، لأحمد بن سعيد الأندلسي 408/2.

3. سير أعلام النبلاء للذهبي 157/18 مؤسسة الرسالة الطبعة السابعة.

كما شهد العلماء له بالتقدم في هذا العلم. قال عنه تلميذه الحميدي: "فقيه حافظ مكثر، عالم بالقراءات، وبالخلاف في الفقه"[1].

وقال ابن حزم الظاهري: "وممن أدركنا من أهل العلم على الصفة التي من بلغها استحق الاعتداد به في الاختلاف...يوسف بن عبد الله بن محمد ابن عبد البر النمري"[2].

وقال أبو عبد الله ابن أبي الفتح شيخ الإمام الذهبي: "كان أبو عمر أعلم من بالأندلس في السنن والآثار، واختلاف علماء الأمصار"[3].

وكان ابن عبد البر في نظر جلال الدين السيوطي "فقيها حافظا مكثرا عالما بالقراءات والحديث والرجال والخلاف"[4].

أما ابن رشد الحفيد في كتابه "بداية المجتهد ونهاية المقتصد" الذي يعتبر من المؤلفات النافعة في معرفة أسباب الخلاف الفقهي. فقد اعتمد – كما نص على ذلك – على كتاب الاستذكار في إسناد الأقوال الفقهية إلى أصحابها، وكذا في إيراد الاستدلالات للمذاهب في المسائل الخلافية[5].

2. انتقاده لظاهرة التقليد والاختصار

ويتجلى كذلك اهتمام ابن عبد البر بعلم الخلاف واهتباله به من خلال انتقاده الشديد لظاهرة التقليد والاختصار، ولقد كان الغالب على المدرسة المالكية بالأندلس، التمسك بفروع المذهب المالكي ومسائله مع الانصراف عن علم السنة والأثر إلى الفقه المجرد عن الأدلة.

وقد بدا هذا المنحى الفروعي لدى علماء الأندلس منذ وقت مبكر، مع بعض تلامذته الإمام مالك الأندلسيين أمثال أبي الفضل قرعوس بن العباس ابن قرعوس بن حميد (ت

1. جذوة المقتبس للحميدي 587/2 دار الكتاب بيروت، الطبعة الثانية.
2. الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم 673/2- 674 طبعة دار الحديث 1404هـ.
3. سير أعلام النبلاء 155/18.
4. طبقات الحفاظ للسيوطي ص: 432 دار الكتب العلمية بيروت الطبعة الأولى.
5. انظر على سبيل المثال بداية المجتهد لابن رشد 42/1- 91- 125- 155- 172- 299 دار القلم بيروت الطبعة الأولى.

220هـ).

وقد تعمق هذا الاتجاه الفروعي بالأندلس خلال المائة الرابعة بظهور عدة مختصرات للمصنفات الفقهية التي شكلت أمهات الفقه المالكي كالمدونة والموازية والواضحة والنوادر والزيادات.

وقد تصدى لنقد هذه الظاهرة، والتنديد بهذا المنهج العقيم، الفقيه القاضي المنذر ابن سعيد البلوطي (سنة 355هـ) فقد أورد له الإمام الحافظ ابن عبد البر – على سبيل الاعتماد والاعتبار – أبياتا مشهورة تعيب على بعض المالكية تقليدهم الأعمى، وجمودهم على المذهب، وتركهم طريق الدليل[1].

وقد نعى بشدة الإمام ابن عبد البر على من سلكوا طريق التقليد من أهل بلده، وما صاروا إليه، من ابتعاد عن الكتاب والسنة، والعمل بالفروع التي لا حد لها ولا نهاية قال رحمه الله تعالى: (واعلم رحمك الله أن طلب العلم في زماننا هذا وفي بلدنا قد حاد أهله عن طريق سلفهم، وسلكوا في ذلك ما لم يعرفه أئمتهم، وابتدعوا في ذلك ما بان به جهلهم وتقصيرهم عن مراتب العلماء قبلهم، ..فلم يعنوا بحفظ سنة ولا الوقوف على معانيها ولا بأصل من القرآن، ولا اعتنوا بكتاب الله عز وجل فحفظوا ترتيله، ولا عرفوا ما للعلماء في تأويله، ولا وقفوا على أحكامه، ولا تفقهوا في حلاله وحرامه، قد اطرحوا علم السنن والآثار، وزهدوا فيهما وأضربوا عنهما، فلم يعرفوا الإجماع عن الاختلاف، ولا فرقوا بين التنازع والائتلاف، بل عولوا على حفظ ما دون لهم من الرأي والاستحسان الذي كان عند العلماء آخر العلم والبيان...فلذلك اعتمدوا على ما قد كفاهم الجواب فيه غيرهم، وهم مع ذلك لا ينفكون من ورود النوازل عليهم فيما لم يتقدمهم فيه إلى الجواب غيرهم، فهم يقيسون عليما حفظوا من تلك المسائل، ويفرضون الأحكام فيها، ويستدلون منها، ويتركون طريق الاستدلال من حيث استدلال الأئمة وعلماء الأمة فجعلوا ما يحتاج أن يستدل عليه دليلا على غيره، ولو علموا أصول الدين وطريق الأحكام وحفظوا السنن، كان ذلك قوة لهم على ما ينزل بهم، ولكنهم جهلوا ذلك فعادوه وعادوا صاحبه...

1. انظر جامع بيان العلم وفضله لابن عبد البر 210/2 دار الفكر بيروت بدون تاريخ.

واعلم يا أخي أن الفروع لا حد لها تنتهي إليه أبدا، ولذلك تشعبت، فمن رام أن يحيط بآراء الرجال فقد رام ما لا سبيل له ولا لغيره إليه، لأنه لا يزال يرد عليه ما لا يسمع، ولعله أن ينسى أول ذلك بآخره لكثرته، فيحتاج أن يرجع إلى الاستنباط الذي كان يفزع منه ويجبن عنه تورعا بزعمه أن غيره كان أدرى بطريق الاستنباط منه، فلذلك عول على حفظ قوله، ثم إن الأيام تضطره إلى الاستنباط مع جهله بالأصول، فجعل الرأي أصلا واستنبط عليه"[1].

والواقع أن هؤلاء المقلدة لا يمكن اعتبارهم فقهاء بالمعنى الصحيح قال ابن عبد البر: "أجمع الناس على أن المقلد ليس معدودا من أهل العلم، وأن العلم معرفة الحق بدليله"[2] وذلك برد المسائل إلى أصولها من الكتاب والسنة أو القياس عليهما.

وقال رحمه الله، أيضا، ناصحا لطالب العلم في المذهب: "فعليك يا أخي بحفظ الأصول والعناية بها، واعلم أن من عني بحفظ السنن والأحكام المنصوصة في القرآن، ونظر في أقاويل الفقهاء فجعله عونا له على اجتهاده ومفتاحا لطرائق النظر، وتفسيرا لجمل السنن المحتملة للمعاني، ولم يقلد أحدا منهم تقليد السنن التي يجب الانقياد إليها على كل حال دون نظر، ولم يرح نفسه مما أخذ العلماء به أنفسهم من حفظ السنن وتدبرها، واقتدى بهم في البحث، والتفهم والنظر، وشكر لهم سعيهم فيما أفادوه ونبهوا عليه، وحمدهم على صوابهم الذي هو أكثر أقوالهم، ولم يبرئهم من الزلل كما لم يبرئوا أنفسهم منه، فهذا هو الطالب المتمسك بما عليه السلف الصالح، وهو المصيب لحظه، والمعاين لرشده، والمتبع لسنة نبيه - صلى الله عليه وسلم - وهدى صحابته رضي الله عنهم"[3].

والذي يظهر لي أن الإمام ابن عبد البر لم يكتف بالنصح لطلاب العلم من أهل بلده بلزوم طريق الاستدلال والنظر، بعد استجماع آلات الاجتهاد، بل وضع رحمه الله بديلا علميا وعمليا لذلك، بتأليفه لكتابيه الجليلين "**التمهيد**" و "**الاستذكار**".

فمن أحب التوسع والبسط في معرفة المعاني الكثيرة لحديث الموطأ، وطرقه وشواهده فعليه بكتابه التمهيد.

1. جامع بيان العلم 2/207- 209
2. جامع بيان العلم 2/143.
3. جامع بيان العلم 2/211.

ومن رغب – كما قال ابن عبد البر – "الإشراف على مذاهب الفقهاء متقدميهم ومتأخريهم بالحجاز والعراق، وأحب الوقوف على ما أخذوا وتركوا من السنن وما اختلفوا في تثبيته وتأويله من الكتاب والسنة"[1] فعليه بكتاب الاستذكار الذي قصد منه الإمام ابن عبد البر إيراد ما اختلف فيه العلماء من المعاني التي رسمها الموطأ"[2].

3. منهجه العام في الاستذكار

والعنوان الكامل لهذا الكتاب "الاستذكار الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار وعلماء الأقطار فيما تضمنه الموطأ من معاني الرأي والآثار وشرح ذلك كله بالإيجاز والاختصار.

وهو شرح للموطأ على نسق ترتيب الإمام مالك له، شرح فيه الإمام ابن عبد البر الأحاديث والآثار الواردة في الموطأ، مع بيانه لمراد الإمام مالك بن أنس من أقواله فيه كما أورد رحمه الله ما اختلف فيه العلماء من المعاني المرسومة في الموطأ.

قال ابن عبد البر في مقدمة الكتاب مبينا سبب تأليفه ونهجه المتبع فيه: (أما بعد فإن جماعة من أهل العلم وطلبه والعناية به من إخواننا نفعهم الله وإيانا بما علمنا سألونا في مواطن كثيرة مشافهة، ومنهم من سألني ذلك من آفاق نائية مكاتبا أن أصرف لهم كتاب "التمهيد" على أبواب "الموطأ" ونسقه وأحذف لهم منه تكرار شواهده وطرقه، وأصل لهم شرح المسند والمرسل الذين قصدت إلى شرحهما خاصة في "التمهيد" بشرح جميع ما في الموطأ من أقاويل الصحابة والتابعين، وما لمالك فيه من قوله الذي بني عليه مذهبه، واختاره من أقاويل سلف أهل بلده، الذين هم الحجة عنده على من خالفهم، وأذكر على كل قول رسمه وذكره فيه ما لسائر فقهاء الأمصار من التنازع في معانيه، حتى يتم شرح كتابه "الموطأ" مستوعبا مستقصى بعون الله إن شاء الله، على شرط الإيجاز والاختصار وطرح ما في الشواهد من التكرار، إذ ذلك كله ممهد مبسوط في كتاب "التمهيد" والحمد لله.

وأقتصر في هذا الكتاب من الحجة والشاهد على فقر دالة، وعيون مبينة، ونكت كافية، ليكون أقرب إلى حفظ الحافظ، وفهم المطالع إن شاء الله.

---

1. جامع بيان العلم 207/2.
2. الاستذكار لابن عبد البر 59/24 مؤسسة الرسالة الطبعة الأولى 1414هـ- 1993م.

وأما أسماء الرجال فقد أفردنا للصحابة – رضوان الله عليهم – كتابا موعبا، وكل من جرى ذكره في سند "الموطأ" أو مرسله فقد وقع التعريف به أيضا في "التمهيد" وما كان من غيرهم فيأتي التعريف بأحوالهم في هذا الكتاب إن شاء الله)[1].

يمكن إجمال منهجه في الاستذكار في النقط التالية:

1. سار رحمه الله في شرحه للموطأ على نسق ترتيبه – أي وفق الأبواب الفقهية – بخلاف كتابه التمهيد المرتب على أسماء شيوخ مالك.

2. ذكر رحمه الله في المقدمة أنه لن يتوسع في إيراد مختلف الشواهد والطرق لأحاديث الموطأ، بل يكتفي – كما قال – بفقر دالة، وعيون مبينة، ونكت كافية، لذلك نجده غالبا ما يحيل القارئ الذي يريد البسط والتوسع إلى كتابه التمهيد، لكن الدارس لكتابه يجد أنه يتوسع في بعض الأحايين في ذكر الشواهد والمتابعات لأحاديث الموطأ[2]، ووصله للمرسل والمنقطع والبلاغات[3].

---

1. الاستذكار 163/1- 165.

2. مثال ذلك: قول ابن عبد البر بعدما ذكر مالك عن نافع عن ابن عمر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم "كان يصلي قبل الظهر ركعتين، وبعدها ركعتين، وبعد المغرب ركعتين في بيته، وبعد صلاة العشاء ركعتين، وكان لا يصلي بعد الجمعة حتى ينصرف، فيصلي ركعتين". قال: هكذا رواية يحيى عن مالك لم يذكر "في بيته" إلا بعد المغرب فقط، وتابعه القعني على ذلك.

وقال ابن بكير في هذا الحديث: "في بيته" في موضعين"أحدهما في الركعتين بعد المغرب، والأخرى في الركعتين بعد الجمعة في بيته.

وقال ابن وهب فيه: هن مالك: "في الركعتين بعد المغرب والركعتين بعد العشاء في بيته"، ولم يذكر انصرافه في الجمعة، وقد تابعه أيضا جماعة من رواة الموطأ.

وقد اختلف في لفظ هذا الحديث أصحاب نافع واختلف فيه أيضا عن ابن عمر، انظر الاستذكار 267/6.

3. ومن أمثلة وصله للبلاغات: ما أورده مالك في الموطأ 165/1 أنه بلغه أن عبد الله بن مسعود كان يدب راكعا، قال ابن عبد البر: (وحديث ابن مسعود وإن كان بلاغا منقطعا عند مالك فغنه متصل صحيح أيضا من رواية أئمة اهل الحديث.

روى سفيان بن عيينة، عن منصور بن المعتمر، عن زيد وهب، قال: دخلت مع ابن مسعود المسجد فوجدنا الناس ركوعا، فركعنا جميعا قبل أن نصل إلى الصف، ثم مشينا راكعين حتى دخلنا في الصف، فلما سلم الإمام قمت لأقضي الركعة، فأخذ ابن مسعود بيدي فقال؛ اجلس فقد أدركت، وروى سفيان أيضا عن الزهري، عن أبي أمامة بن سهل بن حنيف، قال: رأيت زيد بن ثابت دخل المسجد والناس ركوع، فركع، ثم دب راكعا حتى وصل رلي الصف، انظر الاستذكار 245/6.

3. اعتنى رحمه الله بذكر اختلاف ألفاظ الناقلين للحديث[1].

4. اهتم رحمه الله في استذكاره بشرح جميع آثار الموطأ من الأحاديث المسندة والمرسلة والمنقطعة والبلاغات وكذا أقاويل الصحابة والتابعين.

5. لم يتوسع رحمه الله في إيراد الأخبار التي لا تستنبط منها أحكام شرعية[2].

6. اهتم رحمه الله بالتعريف بأحوال بعض رجال الحديث خاصة أتباع التابعين ومن بعدهم، أما إذا تعلق الأمر بتراجع غير المشهورين من الصحابة والتابعين فغالبا ما يحيل على كتابيه "الاستيعاب" أو "التمهيد"، لكن لا يغفل عن التنبيه على ما وقع من غلط في أسمائهم في سند حديث مالك.

مثال ذلك: ما أخرجه مالك عن ابن شهاب، عن علي بن حسين بن علي، عن عمر ابن عثمان بن عفان، عن أسامة بن زيد، أن رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ قال: "لا يرث المسلم الكافر" قال ابن عبد البر: (لم يتابع أحد من أصحاب ابن شهاب مالكا على قوله في الحديث الأول المسند عن عمر بن عثمان، لا يختلف أهل النسب أنه كان لعثمان ابن يسمى عمر، وابن يسمى عمرو، إلا أن هذا الحديث لعمرو، عند جماعة أهل الحديث، لا لعمر، وله أيضا من البنين أبان، والوليد، وسعيد...

وممن قال في هذا الباب عن ابن شهاب، عن علي بن حسين، عن عمرو بن عثمان، عن أسامة بن زيد: معمر – أي ابن راشد– ، وابن عيينة، وابن جريح، وعقيل، ويونس، وشعيب، والأوزاعي، وهؤلاء جماعة أئمة حفاظ،، وهم أولى أن يسلم لهم ويصوب قولهم. ومالك حافظ الدنيا، ولكن الغلط لا يسلم منه أحدا)[3].

7. قام رحمه الله بشرح غريب الحديث سالكا الطرق التالية:

أ. شرحه للحديث برواية أخرى له[4].

1. انظر الاستذكار 232/6– 307/14– 223/14.
2. الاستذكار 166/2.
3. الاستذكار 490/15. وانظر أمثلة أخرى في الاستذكار 374/1– 193/14– 223/14– 307/14.
4. انظر الاستذكار 34/14– 36– 224/14– 225.

ب. اعتماده على تفسير الصحابي أو راوي الحديث[1].

ج. تفسيره للفظ الغريب بناء على شواهد من العربية.

ويعتبر عنده رحمه الله تفسير الأحاديث بالآثار أعلى من تفسير أهل اللغة، وتفسير الفقهاء[2].

8. اهتمامه بتراجم الموطأ ونقدها.

لما كانت تراجم الأبواب الفقهية في كتب الحديث متضمنة استنباطا لحكم شرعي أو اختيارا فقهيا للمؤلف، فإن الإمام ابن عبد البر قد انتقد ترجمة البابين الفقهيين التاليين للموطأ:

أ. ترجم مالك في كتاب القرآن:

باب النهي عن الصلاة بعد الصبح وبعد العصر[3]. فقد أورد الإمام ابن عبد البر هذا الباب في كتاب وقوت الصلاة وقال: "هكذا ترجمة هذا الباب في الموطأ عند جماع الرواة، وكانت حقيقته أن يقال فيه: باب النهي عن الصلاة عند طلوع الشمس وعند غروبها، ثم يذكر النهي عن الصلاة بعد الصبح وبعد العصر[4].

ب. وترجم الإمام مالك في كتاب الطهارة قائلا:

باب الرخصة في ترك الوضوء من المذي.

ثم أورد عن يحيى بن سعيد، عن سعيد بن المسيب، أنه سمعه ورجل يسأله، فقال: إني لأجد البلل وأنا أصلي، أفأنصرف؟ فقال له سعيد: لو سال على فخذي ما انصرفت حتى أقضي صلاتي.

وذكر، أيضا، عن الصلت بن زبيد؛ أنه قال: سألت سليمان بن يسار عن البلل أجده،فقال:

1. الاستذكار 225/20.
2. الاستذكار 247/26.
3. الموطأ 219/1 كتاب القرآن، باب النهي عن الصلاة بعد الصبح وبعد العصر، طبعة دار الكتب بيروت بتصحيح محمد فؤاد عبد الباقي.
4. انظر الاستذكار 356/1.

أنضح ما تحت ثوبك بالماء وإله عنه[1].

قال ابن عبد البر معقبا: "وترجمته في هذا الباب بالرخصة في ترك الوضوء من الذي ليست من الباب في شيء، لأنه لا رخصة عند أحد من علماء المسلمين في المذي الخارج على الصحة، كلهم يوجب الوضوء منه، وهي سنة مجمع عليها لا خلاف والحمد لله فيها"[2].

وقد حظي كتاب الاستذكار، بالتقدير الكبير، والعناية الفائقة من لدن العلماء الأندلسيين، فقد اختصره من بعده العلامة محمد بن عبد الله بن أحمد الأنصاري الإشبيلي (ت 630هـ)[3]. وكذا الحافظ أبو الحسن علي بن إبراهيم بن علي الجذامي القاضي المعروف بابن القفاص (555- 632هـ)[4].

كما جمع بين الاستذكار للباجي، العلامة الأديب محمد بن سعيد بن أحمد ابن سعيد المعروف بابن زرقون الأنصارى الإشبيلي (502- 586هـ) في كتاب سماه "الأنوار في الجمع بين المنتقى والاستذكار"[5] وكذا القاضي أبو عبد الله محمد بن عبد الحق بن سليمان الكومي اليعفري التلمساني (625هـ) في كتابه الموسوم "المختار الجامع بين المنتقى والاستذكار"[6].

وقد أعجب أبو طاهر السلفي بكتاب "الاستذكار"، فجعل له مقدمة[7] شملت ترجمة وافية لابن عبد البر، والإجازات التي حصل عليها لرواية كتبه، ونظم في الاستذكار هذه الأبيات:

---

1. الموطأ 41/1.

2. وأخرج بسنده عن علي رضي الله عنه قال: سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن المذي فقال: "فيه الوضوء وفي المني الغسل".

ثم قال: أي ابن عبد البر- : ولما صح الإجماع في وجوب الوضوء من المذي لم يبق إلا أن تكون الرخصة في خروجه من فساد وعلة، فإذا كان خروج كذلك فلا وضوء فيه عند مالك ولا عند سلفه من علماء أهل بلده لأن ما لا يرقأ ولا ينقع فلا وجه للوضوء منه الاستذكار 21/3- 22.

3. انظر التكملة لابن الأبار 630/2، طبعة القاهرة 1376هـ تحقيق الأستاذ عزت العطار، والأستاذ عبد الغاني عبد الخالق.

4. الديباج المذهب لابن فرحون 115/2 طبعة القاهرة تحقيق الدكتور محمد الأحمدي أبو النور.

5. الديباج المذهب 259/2- 260، وسير أعلام النبلاء 147/21، وشجرة النور لابن مخلوف 158/1.دار الفكر بدون تاريخ.

6. انظر التكملة لابن الأبار 623/2 وسير أعلام النبلاء 147/21.

7. انظر ابن عبد البر الأندلسي وجهوده في التاريخ ص: 212، وأفاد الأستاذ ليث سعود جاسم أن هذه المقدمة مخطوطة ضمن مجموعة بالمكتبة الظاهرية بدمشق مجموع رقم 71.

وأكتب الاستذكار تغن به عن كل جمع من بعد كتب الموطأ

فابن عبد البر المصنف ما قصر في الاختيار شرحا وبسطا

وقد عمل في العصر الحديث على تحقيقه الدكتور علي النجدي ناصف، لكن لم ينشر منه إلا السفر الأول بمجلدين[1]، ثم قام من بعده الدكتور عبد المعطي أمين قلعجي بطبعه كاملا في ثلاثين مجلدا[2]، لكن الكتاب لا يزال محتاجا إلى تحقيق علمي رصين.

4. طريقته في عرض مسائل الخلاف في الاستذكار

من أهم المقاصد التي هدف إليها الإمام ابن عبد البر من تأليفه لكتاب الاستذكار، إيراده للخلاف الفقهي في المسائل الواردة في كتاب الموطأ، قال رحمه الله: (لم يكن الغرض فيه – أي الاستذكار – والقصد إلا إيراد ما اختلف فيه العلماء من المعاني التي رسمها الموطأ)[3]. ويمكن تقريب طريقته في عرضه للقضايا الخلافية في المسائل التالية:

1. يورد في البداية الباب الفقهي – كما ورد في الموطأ – والأحاديث والآثار التي ذكرها الإمام مالك فيه، وكذا قول الإمام مالك في المسألة مع توضيحه له.

مثال ذلك قول ابن عبد البر: "وسئل مالك عن الرجل يضطر إلى الميتة أيأكل منها، وهو يجد ثمر القوم أو زرعا أو غنما بمكانه ذلك؟ قال مالك: إن ظن أن أهل ذلك الثمر، أو الزرع، أو الغنم، يصدقونه بضرورته، حتى لا يعد سارقا فتقطع يده، ورأيت أن يأكل من أي ذلك وجد، ما يرد جوعه، ولا يحمل منه شيئا، وذلك أحب إلي من أن يأكل الميتة.. وإن هو خشي أن لا يصدقوه، وأن يعد سارقا بما أصاب من ذلك فإن أكل الميتة خير له عندي، وله في أكل الميتة على هذا الوجه سعة، مع أني أخاف أن يعدو عاد ممن لم يضطر إلى الميتة، يريد استجازة أخذ أموال الناس وزروعهم وثمارهم لذلك بدون اضطرار.

1. نشر المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة سنة 1391هـ- 1971م.
2. صدرت الطبعة الأولى من الكتاب في جمادى الثانية سنة 1414هـ 1993م عن دار قتيبة للطباعة والنشر بدمشق وبيروت ودار الوعي بحلب والقاهرة، وهي النسخة المعتمدة في هذا المقال.
3. الاستذكار 59/24.

قال مالك: وهذا أحسن ما سمعت"[1].

قال ابن عبد البر: "قوله: (أحسن ما سمعت) يدل على أنه سمع الاختلاف في ذلك، ورأى للمضطر أن يأكل من الميتة حتى يشبع ولم ير له أن يأكل من مال غيره، إلا ما يرد جوعه، ولا يحمل منه شيئا، كأنه رأى الميتة أطلق أكلها للمضطر وجعل قوله عليه السلام: "أموالكم عليكم حرام" يعني أموال بعضكم على بعض أعم وأشد.

وهذا يخالفه فيه غيره؛ لعموم قوله: ﴿**إلا ما اضطررتم إليه**﴾ [سورة الأنعام/الآية: 120] ، ولأن المواساة في العشرة، وترميق المهجة من الجامع واجب على الكفاية بإجماع، فكلاهما حلال في الحال[2].

2. إن كان الحديث عند مالك مرسلا أو منقطعا أو من البلاغات أو ورد بنفس المعنى في كتب الحديث الأخرى، فإنه يورد جميع الأحاديث والروايات التي لها صلة وثيقة بالباب الفقهي. وبعد الموازنة بين جميع الآثار يذكر ما بينها من اتفاق واختلاف أو زيادة أو نقصان.

3. بعد ذلك يورد النقد المجمع عليه بين الأئمة المجتهدين في المسألة، كما انه إذا كان الخلاف متقاربا بين العلماء بينه[3].

4. ثم يورد ما اختلف فيه العلماء، فيحاول جهده استقصاء جميع الأقوال الفقهية في المسألة لأصحاب المذاهب المتبوعة وغيرها، بالإضافة إلى فتاوى الصحابة والتابعين التي تؤيد هذا القول أو ذلك.

5. ذكره للحجج التي استند إليها كل قول فقهي مع مناقشته لها.

6. وفي آخر دراسته للمسألة الفقهية قد يذكر اختياره الفقهي في المسألة وقد لا يذكره.

كما أن الإمام ابن عبد البر في عرضه لقضايا الخلاف ومعالجته لها قد اهتم بما يلي:

1. انظر الموطأ 499/2.
2. الاستذكار 357/15- 358.
3. الاستذكار 102/23- 290.

* إعراضه في أغلب الأحايين عن ذكر الآراء الفقهية لبعض الفرق الضالة، وعلل ذلك بقوله: "كتابنا هذا كتاب سنة واتباع، لا كتاب جدال وابتداع[1]؛ وقال رحمه الله في موضع آخر: "ورأينا أن نتره كتابنا هذا عن ذكر مذاهبهم في الفرائض"[2].

* تصحيحه للروايات المختلفة من فتاوى الصحابة والتابعين، مثال ذلك:

اختلاف الرواية عن عبد الله بن عمر في مسألة بيع الثنيا؛ روى ابن وهب، عن ابن لهيعة، عن محمد بن عبد الرحمن، أن ابن عمر كان يستثني على بيعه إذ باع التمر في رؤوس النخل بالذهب أن لي منه كذا بحساب كذا.

وذكر أبو بكر ابن أبي شيبة قال حدثني ابن علية، وابن أبي زائدة، عن ابن عوف، عن القاسم، قال: لولا أن عبد الله بن عمر كره الثنيا، وكان عندنا موضية ما رأينا بذلك بأسا.

قال ابن عبد البر: "هذا أصح ما روي عن ابن عمر، لأنه متصل ورواته ثقات والإسناد المتقدم عنه غير متصل؛ لأن أبا الأسود – محمد بن عبد الرحمن – لم يسمع منه ولا أدرك زمانه، وابن لهيعة ليس بحجة"[3].

* عدم خوضه في كثرة الاحتجاجات لأصحاب المذاهب الفقهية، واعتراض بعضهم على بعض. مثال ذلك قول ابن عبد البر في اختلاف العلماء في مسألة هل يصح للعبد ملك، أم أن ماله ملك لسيده قال: "ولكلا الفريقين في هذه المسألة ضروب من الاحتجاج يطول ذكرها ليس كتابنا هذا بموضوع لها"[4]. وقال رحمه الله بعدما أورد جملة من الأدلة لفريقي الخلاف في مسألة المتيمم إذا وجد الماء بعد دخوله في الصلاة هل يتمادى في صلاته وتجزيه أم لا؟: "وللفريقين ضروب من الاحتجاج والإدخال والمعارضة، تركت ذلك، لأن الذي ذكرت كاف"[5].

1. الاستذكار 85/26.
2. الاستذكار 400/15.
3. الاستذكار 134/19- 135، وانظر أمثلة أخرى في الكتاب نفسه 33/3- 145/16.
4 الاستذكار 33/19.
5. الاستذكار 171/3، وانظر في نفس السياق الاستذكار 106/3- 171/3- 172/3- 175/3- 190.

* لم يهتم بالإيراد كثير من التفريعات الفقهية، وإنما ذكر أصول الشمائل الخلافية بين أئمة الفتوى قال رحمه الله: "كتابنا هذا كتاب (أصول الفقه)، لم يوضع لفروعه، لأنها لا تحصى إلا بمعرفة أصولها"[1].

* تنصيصه في بعض المسائل الفقهية على منشأ الخلاف بين العلماء فيها.

خاتمة

هذه هي أهم معالم منهج الإمام ابن عبد البر في كتابه الاستذكار وطريقته في عرض مسائل الخلاف، توصلنا إليها بعد دراستنا لهذه الموسوعة الفقهية الجليلة، لكن الاستفادة منها تبقى ناقصة، لأنها في حاجة ماسة إلى تحقيق علمي رصين، كما سبق الذكر.

1. الاستذكار 233/24.

الإمام مالك وارتباط مذهبه بالتاريخ المغربي

محمد غفار

يقول المغفور له صاحب الجلالة الحسن الثاني – طيب الله تراه- في خطاب له في دورة مجلس النواب لشهر أكتوبر سنة 1970م: "نريد مغربا في أخلاقه وفي تصرفاته جسدا وروحا موحدا، تجمعه اللغة والدين ووحدة المذهب، فديننا القرآن والإسلام، ولغاتنا لغة القرآن، ومذهبنا مذهب الإمام مالك، ولم يقدم أجدادنا – رحمة الله عليهم – على التشبت بمذهب واحد عبثا أو رغبة في انتحال المذهب المالكي، بل اعتبروا أن وحدة المذهب كذلك من مكونات وحدة الأسرة".

تمهيد للموضوع

أنزل الله القرآن الكريم ليكون دستورا للإسلام، وهذا الدستور الإلهي يشمل القواعد الأساسية والمبادئ الكلية للعقائد والعبادات والمعاملات والأخلاق، ووكل الله سبحانه – إلى رسوله ـ صلى الله عليه وسلم ـ أن يشرح هذا الدستور، وأن يوضح المراد من هذه القواعد والمبادئ، فكانت السنة التفسيرية للقرآن المجيد.

ثم جاء الأئمة بعد ذلك فرجعوا إلى القرآن وتفسيره، وإلى السنة وشرحها، واجتهد كل منهم قدر طاقته، لكي يصل إلى ما يعتقد أنه حق وصدق، وكلهم من القرآن يغترف، ومن السنة النبوية يرتشف، ولم يختلفوا في العقائد ولا في العبادات المفروضة، ولا في قواعد الدين وأصوله، فكل منهم يقرر وحدانية الله، ورسالة محمد صلى الله عليه وسلم ويقرر الصلاة والزكاة والصوم والحج، وبقية الأصول الدينية.

وإنما جاء الاختلاف بين المذاهب الأربعة في الفروع..وهذا تيسير من الله ورحمة منه لعباده، لأن التغير يطرأ على الإنسان والزمان والمكان وكل إمام يتأثر من غير شك بظروف بيئته، ويلاحظ ما تعارف عليه الناس من عادات وتقاليد، كما يلاحظ المصالح المرسلة التي تختلف باختلاف الزمان والمكان، وهذا ما يكون سببا في اختلاف إمام عن إمام في هذه الجزئية أو تلك من الأحكام الفرعية في الفقه الإسلامي.

كما أن من أسباب هذا الاختلاف تشدد بعض الأئمة، وتخفيف البعض، وتوسط البعض الآخر، والناس مختلفون من ناحية الهمم والعزائم، فمن كان صاحب باع طويل في العبادة والطاعة ناسبه التشدد، ومن كان ضعيفا ناسبه التخفيف، ومن كان معتدلا ناسبه التوسط.

وقد تلقى الناس هذه المذاهب الأربعة بالرضى والقبول على مر العصور، وحفظوا لأصحابها التجلة والاحترام، لقاء ما بذلوا من جهود مضنية في التعرف إلى أحكام الدين، واستنباطها من القرآن والسنة وعمل الصحابة، أشير إلى أن الاتجاهات الفقهية بدت واضحة في عصر الصحابة، حيث أن منهج الاجتهاد لدى كل منهم يختلف عن الآخر من حيث ظهور الرأي لديه عن طريق الأقيسة الدقيقة واستنباط العلل الكامنة التي تعبر عن المقاصد الشرعية.. إلا أن جميع تلك الاتجاهات لم تكن لتظهر في مجتمع المدينة، حيث يجتمع الصحابة جميعا فيها للبحث في المسألة المعروضة، فإما أن يجدوا في النصوص المحفوظة ما يغنيهم، أو يجتهدوا بحسب ما يرونه مناسبا لهم...

ولما انتقل الصحابة إلى الأمصار، إذ بدأت تلك الظاهرة تأخذ طريقها إلى الظهور كاتجاهات فكرية مؤثرة في الحركة الفقهية، وبخاصة إذا عرفنا أن السنة لم تكن متيسرة للجميع لعدم التدوين آنذاك، فكان كل صحابي يعتمد على القرآن وعلى ما يحفظه من السنة،

فإذا لم يجد فيهما اعتمد على الرأي...

ولهذا فقد ازدهرت مدرسة الرأي في العراق ولم تزدهر في المدينة، لأن ظروف العراق قد أوجبت ازدهار الرأي فيه..وقد انبثقت مدرسة الرأي هذه عن عبد الله بن مسعود لما انتقل إلى العراق، وقد كان ابن مسعود معجبا بمنهج عمر بن الخطاب الذي اعتبر من أكثر الصحابة تأثرا بالرأي وأشجعهم عليه.

أما مدرسة الحديث فقد نشأت بالمدينة لتوافر السنة فيها بشكل كبير، مما دفع علماء المدينة للاعتماد الكلي على ما ورد عن الرسول صلى الله عليه وسلم من سنة قولية وفعلية.

وقد تأثرت مدرسة الحديث الحجازية بمنهج عبد الله بن عمر الذي كان يغلب عليه التقى والورع، مما دفعه إلى الإقلال من الفتوى والحرص على الدقة في النقل والحفظ دون التوغل في الرأي.

وأشير إلى أن أشهر إمام أنتجته مدرسة الرأي المعتمد على الرأي هو الإمام أبو حنيفة، وأن الإمام مالك بن أنس هو أشهر تلاميذ مدرسة الحديث.

وفيما يلي تعريف بإمام دار الهجرة، مالك بن أنس رضي الله عنه.

نبذة عن حياته ونسبه

ولد مالك بن أنس عام 93هـ - على أرجح الروايات – بالمدينة المنورة، وقد امتدت حياته المباركة لحوالي 86 سنة، كانت كلها خيرا وبركة.

وعن نسبه يذكر مؤرخو سيرته أنه: مالك بن أنس بن مالك بن أبي عامر الأصبحي. و (أصبح) قبيلة يمنية، نزل جده مالك بالمدينة المنورة عندما جاءها متظلما من بعض ولاة اليمن. فاتخذها مستقرا ومقاما. وقد أصهر إلى بني [تيم بن مرة] القرشيين.

وكان جده مالك هذا من كبار التابعين، روى عن عمر بن الخطاب وعثمان، وطلحة، وعائشة أم المومنين.

ويذكر الأستاذ: (أمين الخولي) أنه شارك في كتابة المصاحف في عهد عثمان بن عفان أو إملائها، وأنه شارك في فتح إفريقيا في عهد نفس الخليفة.

أما أبوه – وهو أنس – فلا يعرف عن حياته إلا القليل، ومنها أنه كان رجلا مقعدا، يعيش من صنعه النبال.

وقد أتيح للإمام أن يعاصر أربعة عشر خليفة من الدولتين: الأموية، العباسية، وأن يشاهد أحداث التاريخ الإسلامي، وأخطر انقلاباته السياسية، وتغيراته الاجتماعية، وصراعاته القومية، وكان يجالس الخلفاء والأمراء، يعلمهم ويوجههم، يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر، في عزة نفس، وكرامة موقف، كما كانوا يزورونه في منزله، وفي مجلس علمه.

ندوة مالك ح/39.

البيئة التي نشأ فيها مالك

ليس من شك في أن الإنسان يتأثر بالبيئة ويؤثر فيها.

فالبيئة هي الوسط الذي يسمح بمميزات الوراثة أن تظهر – كما يقول علماء النفس والتربية – فإن كان الوسط مشجعا ظهرت، وإلا قفزت فإلى أي حد تأثر مالك بالوسط الذي عاش فيه؟

كانت مدينة الرسول صلى الله عليه وسلم هي مبعث النور، وقصبة الإسلام في عهد أبي بكر وعمر وعثمان، وكان عهد عمر هو العهد الذي تفتحت فيه القرائح الإسلامية...

كانت المدينة في عهد الخلفاء الراشدين عش الصحابة، وقد استبقاهم عمر لفضل إخلاصهم، ولغزير علمهم، وهم حملة العلم النبوي الشريف، فأبقاهم بجواره لينتفع برأيهم.. ولم يتفرقوا في الأمصار إلا في عهد عثمان وعلي..

وكان أكثر التابعين بالمدينة، فلما كان آخر العصر الأموي، كان العلماء يجيئون إلى الحجاز فارين بعلمهم من الفتن واضطهاد الحكام..وهذا شيخ فقهاء العراق أبو حنيفة، يفر ناجيا بنفسه إلى مكة، مجاورا بيت الله الحرام بضع سنين.

في هذا الوسط المذكور، نشأ مالك وأخذ العلم.

تاريخ المذاهب الفقهية
الشيخ أبو زهرة، ص: 193.

دراسته وأشهر أساتذته

اتجه مالك إلى حفظ القرآن أولا...ثم اتجه إلى مجالس العلماء، وكانت أمه تعتني بتعليمه، وتختار له ما يأخذه عن العلماء، فقد قالت له: "اذهب إلى ربيعة فتعلم من علمه قبل أدبه".

وقال مالك عن أستاذه: "ذهبت حلاوة الفقه منذ مات ربيعة" وربيعة هذا، اشتهر بالرأي بين أهل المدينة.

كما لزم مالك أستاذه (ابن هرمز) ثلاث عشرة سنة. وكان ابن هرمز هذا من فقهاء المدينة ومن التابعين، ويلقب بالأعرج، كان محدثا، وقد روى عنه أبو الزناد، والزهري، وخلق كثير...

وتأثر مالك بأستاذه هذا تأثرا كبيرا، بما في ذلك قول: "لا أدري" التي سنشير إليها فيما بعد.

وأخذ العلم، أيضا، عن نافع، ونافع بن سرجس هذا هو مولى عبد الله بن عمر بن الخطاب، خدمه ثلاثين سنة، يوصف بفقيه المدينة، وعد محدثا ثقة، حتى قالوا: "أصح الأسانيد: مالك، عن نافع، عن ابن عمر".

وحين يتصل الشافعي بهذه السلسلة تسمى "سلسلة الذهب".

وحين كف بصره، كان مالك يقوده من منزله بالبقيع إلى المسجد النبوي، فيسأله ويحدثه.

وكان مالك يجله ويقدره، فيقول: "كنت إذا سمعت حديث نافع عن ابن عمر، لا أبالي ألا أسمعه من أحد غيره".

التدريس والإفتاء

جلس مالك للدرس ورواية الحديث، بعد أن تزود من زاد المدينة العلمي، واطمئن إلى أنه يجب أن يعلم بعد أن تعلم، وأن ينقل للناس أحاديث الرسول - صلى الله عليه وسلم - كما رواها عن الثقات.

ويظهر أنه قبل أن يجلس للدرس والإفتاء استشار أهل الصلاح والفضل، وقد قال في ذلك: "ليس كل من أحب أن يجلس في المجلس للحديث والفتيا جلس، حتى يشاور أهل الصلاح والفضل..فإن رأوه لذلك أهلا جلس، وما جلست حتى شهد لي سبعون شيخا من أهل العلم أني موضع لذلك".

وقد جلس للدرس وهو ابن سبعة عشر عاما، وصارت حلقته أكبر من حلقة مشايخه في حياتهم.

وكان الناس يزدحمون على بابه لأخذ الحديث ازدحاما، وله حاجب يأذن أولا للخاصة، فإذا فرغوا أذن للعامة.

كان في أول أمره يجلس في مسجد عمر بن الخطاب – رضي الله عنه – واختار أن يسكن البيت الذي كان يسكنه عبد الله ابن مسعود، وذلك لتحف به آثار الصحابة في مقامه ومبيته، كما يعيش في جوهم بفكره ورأيه..

يقول الدكتور (فاروق النبهان) في كتابه: (المدخل للتشريع الإسلامي): ولما وصل مالك إلى مرتبة العلم، وأصبح مرجعا للعلماء والفقهاء، جلس في مسجد المدينة بعد أن شهد له سبعون شيخا بالعلم، والتف الناس حوله يسمعون منه الحديث والفقه، وقد خصص أياما للحديث، وأياما أخرى للمسائل الفقهية التي كانت تقع للناس، ولما أصابه المرض، نقل دروسه إلى بيته، وجعل يستقبل الناس فيه. وفي أيام الحج كان يستقبل علماء الأمصار الذين كانوا يحرصون على لقاء عالم المدينة مالك بن أنس.

ولمالك ميادين متعددة من النشاط الديني: فهو محدث، وفقيه، ومصنف في ذلك، وقد نشط كثيرا في رواية الحديث، لكنه عاد ففحص وتخير ولم يحدث بكل ما سمع قال: " من أكثر فقد أخطأ".

وقد قل حديثه لكثرة تمييزه وألف كتاب [الموطأ] وجمع فيه في البداية عشرة آلاف حديث، وما زال يهذبه وينقحه، ويسقط منه مبالغة في التحري والدقة، حتى أصبح عدد أحاديثه 1720 حديثا، كما نقل الزرقاني عن الأبهري.

ومن تأدبه واحترامه للعلم:أنه كان إذا أراد الجلوس للحديث اغتسل وتطيب، ولبس أحسن لباس، وتعمم، وقعد على منصته بخشوع وخضوع، تعظيما للحديث.

أبرز صفات مالك الخلقية والفكرية

اتفقت الروايات على أن مالك – رضي الله عنه – كان مهيبا، وكان له نفوذ أكبر من نفوذ الولاة، وقد قال فيه أحد الشعراء:

يأبى الجواب فما يراجع هيبة والسائلون نواكس الأذقان

كما كانت له فراسة قوية تنفذ إلى بواطن الأمور، فقد قال لمحمد بن إدريس – الإمام الشافعي – حينما قدم إليه ليأخذ عنه العلم: "يا محمد، اتق الله، واجتنب المعاصي، فإنه سيكون لك شأن". وقد آتاه الله حافظة واعية، تصون ما يحفظ من النسيان، مما ساعده على بلوغ هذه الدرجة من العلم. ولم يكن العلم آنذاك يؤخذ من الكتب، بل كان يتلقى من أفواه الرجال. وكانت أحاديث الرسول غير مدونة في كتاب مسطور، بل كانت في القلوب، ومذكرات خاصة بالشيوخ لا يتداولها التلاميذ، وإنما يتلقون ما احتوته من أفواه كتابها..وكان مالك بهذه الحافظة القوية المحدث الأول في عصره، حتى قال فيه الشافعي: "إذا جاء الحديث، فمالك النجم الثاقب". وقال فيه شيخه ابن شهاب الزهري: "إنه وعاء علم".

ومع هذه الحافظة القوية كان مالك ذا صبر ومثابرة، وإخلاص في طلب العلم، فقد أخلص في طلبه، فقال: العلم نور لا يأنس إلا بقلب تقي خاشع".

ومن مميزات مالك الوقار، إذ كان يبتعد عن لغو القول وعن المزاح، ويقول: "حقا على من طلب العلم أن يكون فيه وقار وسكينة وخشية. وأن يتخلى عن المزاح".وما كان ذلك لجفوة في طباعه، بل كان تأدبا في علم الدين، فإذا كان في غير مجلس العلم، تبسط وتواضع".

قال عنه بعض تلاميذه: "كان مالك إذا جلس معنا كأنه واحد منا، يتبسط معنا في الحديث، وهو أشد تواضعا منا له، فإذا أخذ في الحديث – أي حديث رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم – تهيبنا كلامه، كأنه ما عرفنا ولا عرفناه".

وكان مالك في إفتائه في المسائل يتحرز عن الخطأ، ولا يجيب إلا عما يعلم، فإذا كان لا

يقطع في المسألة برأي يقول: (لا أدري) وقد سئل عن 48 مسألة فقال في 32 منها، لا أدري، وكان يقول: "من أحب أن يجيب عن كل مسألة فليعرض نفسه على الجنة والنار، ثم يجيب".

وكان يتأنى في الفتوى، ولا يسارع في الإجابة، ولا يقول: هذا حلال أو هذا حرام، إلا إذا كان ثمة نص صريح بل يقول: أكره، وأستحسن معقبا على ذلك بالآية الكريمة: "إن نظن إلا ظنا، وما نحن بمستيقنين" وكان في فتاويه لا يجيب إلا عن المسائل الواقعة، فلا يجيب عن مسألة لم تقع – وإن كانت متوقعة – كما كان يفعل أبو حنيفة – قال لمن سأله عن مسألة لم تقع: "سل عما يكون، ودع ما لا يكون".

وكان يكره الاشتغال بما لا تبدو له هذه القيمة العملية، ويكره السؤال عن علم الباطن، ويكره الفروض الاحتمالية في الفقه والسؤال عنها.

كان مالك – رضي الله عنه – يكره تقليب النظر في العلم جملة، وينزع إلى حد من عمل العقل، ولا يطمئن إليه، فهو يكره التفكير المنطقي الفلسفي، والقياس الذي عرف لمدرسة العراق الحنيفية، ولكنه يعتمد العقل أو الرأي الذي هو مطلق الفهم...

كما كان يكره الجدل في دين الله، لأن الجدل يدفع في كثير من الأحيان إلى التعصب للفكر من غير أن يشعر المجادل، والجدل لا يليق بكرامة العلماء، لأن المجادلة نوع من المنازلة، ودين الله تعالى أعلى من أن يكون موضع منازلة بين المسلمين وكان يرى أن الجدل يبعد المتجادلين عن حقيقة الدين، فيقول: "كلما جاء رجل أجدل من رجل تركنا ما نزل به جبريل" وقال أيضا: "الجدل يقسي القلب، ويورث الضغن". وقال: "المراء والجدل في الدين يذهب بنور العلم من قلب العبد".

في تاريخ المذاهب
الشيخ أبو زهرة ص: 213.

عاش الإمام مالك في عصر اضطربت فيه المنازل الفكرية؛ آراء منحرفة في السياسة: وأخطر مسألة ظهرت آنذاك مسألة الخلافة. آراء منحرفة في العقيدة؛ فهؤلاء يقولون بالجبرية، وأولئك يزعمون أن مرتكب الكبيرة كافر. وهلم جرا..فكان لابد أن يرشد إمام دار الهجرة الناس إلى ما يتبعونه في هذه المتاهات الفكرية المنحرفة عن الصراط المستقيم الذي

هو صراط الله تعالى: ﴿**وأن هذا صراطي مستقيما فاتبعوه، ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله**﴾.

فقررت اتباع السنة، واتباع منهج السلف الصالح، فكان يقول: إن الإيمان قول واعتقاد وعمل، ويأخذ ذلك من نصوص القرآن وأحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم.

وكان مالك يومن بالقدر خيره وشره، ويؤمن بان الإنسان مختار، وهو مسؤول عما يفعل، إن خيرا وإن شرا.

ويرى في مرتكب الكبيرة أنه يعذب في النار بمقدار معصيته، وإن شاء غفر الله له لقوله تعالى: ﴿**إن الله لا يغفر أن يشرك به، ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء**﴾.

وفي موضع رؤية الله يوم القيامة التي أثارها المعتزلة، قرر مالك رؤية الله، متمسكا بظواهر النصوص، غير متأول لها، عكس المعتزلة الذين أنكروا الرؤية وتأولوا النصوص، لكن مالك لم يتعرض لكيفية الرؤية.

وفي موضوع الخلافة كان يرى أن ما سلكه الصحابة في اختيار الخلفاء الراشدين هو الطريقة المثلى، ولذلك أقر نظام الاستخلاف بشرط المبايعة الحرة التي لا إكراه فيها.

أبو زهرة – تاريخ المذاهب

أصول المذهب المالكي

يقول الإمام الشاطبي في كتابه (الاعتصام): "أصول المذهب المالكي أربعة: الكتاب، والسنة ، والإجماع، والرأي.

وليس هناك اختلاف حول هذه المصادر والأصول، إلا أننا نلاحظ اختلافا في مفهوم هذه الأصول ودلالاتها.

ففيما يتعلق بالمصدر الأول الذي هو الكتاب، يلتقي مالك مع جميع الأئمة المسلمين في كون كتاب الله هو أصل الأصول.

والمصدر الثاني هو السنة، وهو كل ما ثبت عن الرسول صلى الله عليه وسلم من قول

وفعل، يفسرهما العمل الذي أجمع عليه علماء المدينة، دار الهجرة ومهبط الوحي، فآثارهم عنده سنة ماضية تركها علماء الصحابة لعلماء التابعين، وتلقاها الإمام عنهم ودافع عنها.

وقبل الانتقال إلى مصدر آخر من مصادر مذهب الإمام مالك، أرى أنه يحسن تناول السنة عنده بشيء من التفصيل والتوضيح، خاصة وأن الإمام مالك يعد مؤسس مدرسة الحديث الحجازية التي تقابلها مدرسة الرأي الحنفية بالعراق.

فكيف كان الإمام مالك يتحرى الدقة في رواية الحديث؟

وذلك قبل التعرض للرأي عنده.

كان مالك حريصا على أن يتلقى علم الرواية – خصوصا أحاديث الرسول.

ـ ممن يوثق بهم، فكان يتبع الرواة، وينتقي الثقات المتفقهين، وقد أوتي فراسة قوية في فهم الرجال، وإدراك قوة عقولهم، ومقدار فقههم، وأثر عنه – رضي الله عنه – أنه كان يقول: "إن هذا العلم دين، فانظروا عمن تأخذون منه...لقد أدركت سبعين ممن يقولون: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم عن هذه الأساطين مشيرا إلى أعمدة مسجد الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ، فما أخذت عنهم شيئا، وإن أحدهم لو ائتمن على بيت مال لكان أمينا، إلا أنهم لم يكونوا من أهل هذا الشأن".

تاريخ المذاهب – أبو زهرة:199

وقد أجمع الناس على أن مالك إمام في الحديث، موثوق بصدق روايته، اتفق على ذلك شيوخه، وأقرانه ومن أتى بعدهم، حتى قال بعضهم:

أصح ما يرويه مالك عن نافع عن ابن عمر؛

ثم مالك عن الزهري عن سالم عن ابن عمر؛

ثم مالك عن أبي الزناد، عن الأعرج، عن أبي هريرة.

والعلم الذي قرنه بعلم الحديث هو فتاوى الصحابة وفتاوى التابعين الذين لم يلقهم.. فتلقى فتاوى الصحابة الذين تصدوا للفتوى وبيان ما تلقوه عن رسول الله ـ صلى الله عليه

وسلم ـ، وهم الذين شاهدوا التنزيل، وعاينوا الرسول، وقبسوا من هديه ونوره.

وكان معنيا بتعرف فتاوى كبار التابعين كسعيد بن المسيب وغيره من التابعين الذين عكفوا على فقه الصحابة يتدارسونه ويتفقهونه أما أقوى الصحابة وعمل أهل المدينة فلا يعتبر من الرأي، وإنما يعتبره من السنة. لأن أقوال الصحابة أو عمل أهل المدينة لابد أن يكون معتمدا إلى دليل، لأن الصحابي لا يمكن أن يقول بحكم دون أن يستند إلى رواية سمعها من الرسول صلى الله عليه وسلم، ولهذا، كان يقدم قول الصحابي على القياس، وأحيانا على خبر الآحاد...

وكان مالك يأخذ بعمل أهل المدينة ويعتبر حجة، ويقدمه على الخبر والقياس. لأن عمل أهل المدينة يعبر عن العمل الذي كان قائما في عصر الرسول الكريم، ثم انتقل بعد ذلك إلى الأجيال اللاحقة، وهو أكثر دلالة على الحكم من الخبر والقياس، وكان لا يفوق الفقهاء الذين كانوا يخالفون ما عليه العمل في المدينة.

وقد أرسل رسالة إلى الليث بن سعد فقيه مصر، قال فيها: "بلغني أنك تفتي الناس بأشياء مخالفة لما عليه جماعة الناس عندنا وببلدنا الذي نحن فيه، وأنت – في أمانتك وفضلك ومنزلك- حقيق بأن تخاف على نفسك، وأن تتبع ما ترجو النجاة باتباعه..فإنما الناس تبع لأهل المدينة التي بها نزل القرآن".

ثم قال: "فإن كان الأمر بالمدينة ظاهرا معمولا به، لم أر لأحد خلافه".

المدخل للتشريع الإسلامي
د. فاروق النبهان.ص: 256.

ولم يكتف مالك – رضي الله عنه – بفقه الصحابة وكبار التابعين، وعمل أهل المدينة بجوار حديث رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ، بل اتجه إلى فقه الرأي الذي تلقاه عن بعض فقهاء الرأي بالمدينة، كيحيى بن سعيد، واختص ربيعة بن عبد الرحمن – الملقب بربيعة الرأي – بالطلب، ويظهر أن الرأي الذي أثر عن ربيعة وغيره من فقهاء الرأي بالمدينة، لم يكن الرأي الذي كان عند أهل العراق، وهو القياس، بأن يعرف حكم مسألة غير منصوص على حكمها بالقياس على مسألة أخرى منصوص على حكمها، لاشتراكهما في العلة التي هي أمارة على الحكم.

إنما كان الرأي الذي يعرفه ربيعة وغيره، أساسه التوفيق بين النصوص والمصالح المختلفة، ولذلك سئل مالك – كما جاء في ترتيب المدارك للقاضي عياض: "هل كنتم تقايسون في مجلس ربيعة؟".

قال: لا والله.

وبهذا يتبين أن مالكا ما كان ليكثر من الرأي الذي يكثر فيه القياس والتفريع، حتى أنه كان يكره الفقه التقديري الذي يفرض أمورا لم تقع على أنها واقعة ويبين حكمها. وقد كان يكثر ذلك النوع من الفقه في العراق.

ويعلل الدكتور فاروق النبهان في كتابه القيم: (المدخل للتشريع الإسلامي) يعلل الفرق بين مدرسة الحجاز والعراق في اعتماد الحديث والفتيا فيقول: "إن الإمام مالك قد توفر له من الأسباب ما لم يتوفر لغيره من الفقهاء الذين عاشوا في العراق أو الشام أو مصر. فالمدينة هي بلد الرسول الكريم، والحديث فيها متوافر، ولم يدخل إليه ما دخل الحديث في العراق من روايات موضوعة، اختلطت بالصحيح من الحديث، ولم يكن من المقبول أن يأخذ الإمام مالك بالرأي مخالفا بذلك السنة أو عمل أهل المدينة. ولو كان أبو حنيفة في المدينة لسار على نفس المنهج الذي سار عليه الإمام مالك، غير أن البيئة قد تفرض على المجتمع منهجا معينا"

المدخل للتشريع الإسلامي، ص:255

طابع المذهب المالكي ومميزاته

لم يكن الإمام عالما كبيرا فذا في الحديث والفقه فقط، ومؤسس مذهب من أعظم المذاهب الفقهية فقط، ولكنه كان إلى جانب ذلك يتمتع بشخصية قوية توفرت لها جميع إمكانات القيادة الفكرية والتوجيه التربوي للمجتمع الإسلامي...

وقد أتيح للإمام مالك أن يعاصر أربعة عشر خليفة من الدولتين الأموية والعباسية – كما سبق أن أشرنا – وأن يشاهد أهم أحداث التاريخ الإسلامي، وأخطر انقلاباته السياسية، وتغيراته الاجتماعية، وصراعاته القومية.

وقد جعلته هذه المعاصرة – فضلا عن علاقاته الاجتماعية الدائمة بمختلف الأوساط

والفئات – أكثر قدرة على استيعاب طبيعة المجتمعات وتغيراتها، فكان أكثر فهما وإدراكا لطبيعة التشريعات والأحكام الملائمة لها، مما يتعلق طبعا بالجوانب الاجتهادية في الفقه الإسلامي.

الندوة 235

ونظرا لهذه المميزات التي امتاز بها المذهب المالكي من الوضوح والقوة والدقة..والتكيف والمرونة، والواقعية في الممارسة والتطبيق..فقد حقق نجاحا منقطع النظير..إذ انتشر منطلقا من المدينة المنورة، يمتد شرقا إلى الخليج العربي وأقطار من آسيا، ثم إلى إفريقيا السوداء من أوسطها إلى غربها، وليخترق العالم العربي صار بصعيد مصر والسودان، ليحط بكل ثقله في إفريقيا الشمالية وصحراء موريطانيا إلى حدود نهر النيجر وليحقق أعظم انتصاراته في المغرب والأندلس بوجه خاص.

لم يفرض المذهب المالكي مرونته وواقعيته وتجاوبه مع الشارع فقط، وإنما أثر على رجال العلم والفلسفة والفكر، كما تأثر بمنهجية أصحاب المذاهب الأخرى، وفي طليعتهم تلميذه الإمام الشافعي، والإمام محمد بن الحسن الشيباني صاحب أبي حنيفة وغيرهما.

ومن الفلاسفة المسلمين الذين تأثروا بمذهبه: ابن رشد الكبير، وابن رشد الحفيد، وابن عربي، وحجة الإسلام الغزالي، وابن خلدون وغيرهم.

وفرض المذهب المالكي نفسه على رجال الفكر اليساري من الكتاب والوزراء، إلى الأمراء والخلفاء..

كما يقول الدكتور إدريس الكتاني في بحثه القيم الذي تقدم به في ندوة الإمام مالك التي انعقدت بفاس أيام: 25 . 26 . 27 . 28 أبريل سنة 1980م، والتي طبعتها وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية.

ج/2.ص: 37.

بعد أن تحدثنا عن طابع المذهب المالكي وأهم مميزاته، كان من الأنسب الحديث عن الكتاب الذي يعتبر عمدة المذهب المالكي وأساسه، والذي قال فيه بعضهم، إنه أصح كتاب وأنفعه للناس بعد كتاب الله، ألا وهو الموطأ.

فلنتعرف عن كتاب (الموطأ) للإمام مالك بن أنس، وعن مكانته وقيمته بين كتب الحديث والفقه.

كتاب الموطأ

يعتبر كتاب(الموطأ) من أهم الكتب التي أثرت عن الإمام مالك، وهو من أقدم الكتب المدونة في الفقه الإسلامي، لأن الناس قبله كانوا يعتمدون على ذاكرتهم ولأن كثيرا من الرواة كانوا يجهلون الكتابة والتدوين.

وكان الاتجاه إلى التدوين في عصر الإمام مالك..

وفكر أبو جعفر المنصور – وقد أتاه الله بسطة في العلم وتمكينا – فكر في جمع الناس على قانون واحد، وهو ما عليه الفقه في المدينة والآثار التي عند رواتها، ولقد وجدت دعايات مختلفة لذلك، فقد اقترح عبد الله بن المقفع الكاتب السياسي الشهير على المنصور وضع قانون إسلامي عام تطبقه جميع ولايات الدولة الإسلامية بهدف وضع حد لفوضى اختلاف الأحكام.

فعرض المنصور الأمر على الإمام مالك طالبا منه أن يدون مذهبه ليصبح قانونا مفروضا على سائر ولايات الخلافة الإسلامية، ثم وضع له مناهج الأخذ وأسلوب العمل، وقال له: "يا أبا عبد الله – كنية الإمام مالك - : ضع هذا العلم ودون كتابا، وتجنب فيه تشديدات ابن عمر، ورخص ابن عباس، وشواذ بن مسعود، وأقصد أواسط الأمور" فوضع الموطأ، ولكنه لم يفرغ منه حتى مات المنصور، - ويقال إنه استغرق في تأليفه أربعين سنة- .

على أن مالك لما سأله هارون الرشيد بعد ذلك أن يحمل الناس على الموطأ وأن يعلقه في الكعبة رفض الإمام مالك بكل تواضع هذه المفخرة التي لم يكن بحاجة إليها، مترفعا عن فرض آرائه الاجتهادية على الآخرين بالقوة، وقد أعطى بذلك أسمى مثل لاحترام الرأي وحرية اختيار القانون في نظام الدولة الإسلامية بما يتلاءم مع مصالح الأمة وظروف الزمان والمكان.

ندوة الإمام مالك 37/2.

والموطأ يجمع بين الحديث والفقه، فيذكر الأحاديث الواردة في المسألة الفقهية الواحدة ثم يذكر عمل أهل المدينة، وبعدها يعرض لآراء الصحابة والتابعين، ثم يعرض رأيه مبينا ومرجحا.

ولا يمكن اعتبار (الموطأ) كتاب حديث مجرد، بالرغم من اشتماله على الحديث والروايات، لأن الإمام مالك قد ساق تلك الروايات لا بقصد تدوينها وإنما بقصد بيان الحكم الفقهي.ولهذا فقد كان ينتهي ببيان الحكم فيها، فضلا عن أن الموطأ قد قسم الأبحاث تقسيما فقهيا، بحسب الأبواب الفقهية.

وقد روى الإمام مالك الموطأ عن قرابة خمسة وتسعين راويا، معظمهم من المدينة، وجمع فيه في البداية عشرة آلاف حديث، وما زال ينقحه ويسقط منه، مبالغة في الدقة، حتى أصبح عدد أحاديثه 1720 حديثا.

قيمة الموطأ ومنزلته بين كتب الحديث

ذكر القاضي عياض أنه لم يعتن بكتاب من كتب الفقه والحديث اعتناء الناس بالموطأ، فإن الموافق والمخالف أجمع على تقديمه وتفضيله.

قال الشافعي: "ما في الأرض كتاب أكثر صوابا من موطأ مالك" التذكرة: 208/1. وقال ابن مهري: "لا أعلم من علم الناس بعد القرآن أصح من موطأ مالك".

أما عن منزلته بين كتب الحديث الصحاح، فقد اختلف فيه بين مقدم ومؤخر، فقد جعله ابن حزم في المرتبة الأخيرة، لكن الحافظ الذهبي علق على ابن حزم أنه لم ينصف في ذلك.

ويرى الحافظ ابن العربي وجمهور علماء المغرب أنه مقدم على الصحيحين، وقال : الموطأ هو الأصل الأول، والبخاري الأصل الثاني، وعليهما بنى الجميع كمسلم والترمذي".

ورأى الدهلوي أن الموطأ ينبغي أن يوضع في المرتبة الأولى مع الصحيحين.

دخول المذهب المالكي إلى المغرب وانتشاره في الأقطار

انتشر المذهب المالكي في : الحجاز، ومصر، والكويت، والبحرين، وتونس، والجزائر،

والأندلس، والمغرب الأقصى، البلد الوحيد الذي أضحى فيه بدون منافس، وله أتباع في جل البلدان الإسلامية.

إيضاح المسالك إلى قواعد الإمام مالك - للونشريسي..ح

كانت المدينة المنورة قاعدة الانطلاق للمذهب المالكي..ثم انتقل إلى مصر، وكانت مصر أول بلد انتشر فيه بعد الحجاز، حتى صار المذهب المالكي عندهم أقوى من المواطن الذي نشأ فيه...

ثم انتقل إلى العراق وخرسان، وبلاد فارس، كما انتشر في تونس بفضل سحنون، ودخل إلى الأندلس – كما يقول الدكتور عمر الجيدي – حينما أخذ به الأمير هشام بن عبد الرحمن بن معاوية، وأمر الناس باتباعه، وصير القضاء والفتيا عليه، وذلك سنة 170هـ.

أما المغرب فقد تأخر دخول المذهب المالكي إليه بالنسبة لبقية الأقطار، إذ تفيد بعض الروايات التاريخية أن المذهب المالكي انتقل إليه، أي إلى المغرب، من الأندلس أيام الأدارسة. ويضيف الدكتور عمر الجيدي نقلا عن (الأزهار العطرة: 138/1): "يقال أن المغاربة قبل اعتناقهم للمذهب المالكي كانوا يدينون بمذاهب مختلفة: من حنفية، وخارجية، ومعتزلة، وبورغواطية...

ويروى أن سبب سيطرة المذهب المالكي بالمغرب يرجع إلى الملك إدريس الأكبر الذي دعا الناس للأخذ به واتباع منهجه، وجعله مذهبا رسميا للدولة، فقال: "نحن أحق باتباع مذهب مالك، وقراءة كتابه الموطأ". وأصدر أمره لولاته وقضاته بنشر كتاب (الموطأ) وإقرائه، وقد نقله (عامر بن محمد القيسي) الذي سمع من مالك والثوري، وسمع عنه إدريس الأزهر وغيره من فقهاء المغرب، ثم تعزز بوفود نخبة من العلماء الذين عادوا من الشرق، أمثال: دراس بن إسماعيل...

أهم أسباب انتشار المذهب المالكي بالمغرب

كان مالك– رضي الله عنه – متشبثا بالكتاب والسنة، ويكره الرأي إلا في إطار محدود، ويكره الجدل في دين الله – كما سبق أن رأينا – فنراه يقول: "إنما أنا بشر أخطئ وأصيب،

فانظروا في رأيي، فكل ما وافق الكتاب والسنة فخذوا به، وما خالف فاتركوه".

فالسبب الأول في انتشار المذهب المالكي بالمغرب يرجع إلى شخصية الإمام مالك نفسه: لتمسكه بالسنة، ومحاربة البدعة، وتشبثه بآثار الصحابة والتابعين..إضافة إلى ثناء الناس عليه، وإعجابهم بحسن سيرته، وموطن نشأته، واستقامة سلوكه، وجديته وإخلاصه في طلب العلم...

ومما ورد فيه من الآثار قوله ـ صلى الله عليه وسلم ـ: "يوشك الناس أن يضربوا أكباد الإبل في طلب العلم، فلا يجدون عالما أعلم من عالم المدينة".

ورواه أبو موسى الأشعري بلفظ: "يخرج الناس من المشرق والمغرب في طلب العلم، فلا يجدون عالما أعلم من عالم المدينة".

وعلق سفيان بن عيينة على هذا الحديث قائلا: "نرى أن المراد بهذا الحديث مالك بن أنس "وعضده كثير من أهل العلم، وأشاد مختلف الأئمة بعلمه وورعه وتعمقه في فهم أسرار الشريعة: فهذا الإمام الشافعي يقول: "مالك أستاذي، وعنه أخذت العلم، وما أحد أمن علي من مالك، وجعلته حجة بيني وبين الله".

وقال أحمد بن حنبل: "مالك سيد من سادات أهل العلم، وهو إمام في الحديث والفقه" وذلك مما جعل المغاربة يقطعون إليه آلاف الأميال للأخذ عنه.

ونظرا لهذه المميزات، نجد الخليفة الأندلسي الحكم الأموي يقول: "قد اختبرت فوجدت أن مذهب مالك وأصحابه أفضل المذاهب، ولم أر في أصحابه، ولا فيمن تقلد مذهبه، غير معتقد للسنة والجماعة".

فاختيار المغاربة لمذهب مالك اختيار لمذهب أهل السنة، وفقه الصحابة والتابعين، كما أن للمدينة في نفوس أهل المغرب مكانة خاصة، فهي مصدر العلوم الإسلامية، وعنها تفرعت إلى بقية الأقطار الإسلامية.

ويقول صاحب (إيضاح المسالك إلى قواعد الإمام مالك): "ولعل من الأسباب البارزة التي جعلت المغاربة يتشبثون بمذهب واحد أنهم أخذوا درسا مما وقع فيه غيرهم من بعض

البلدان الإسلامية.. من الخلافات المذهبية التي شتتت أوصال البلد الواحد، بل ومزقت أواصر الأسرة الواحدة، مع أن الدين واحد، وهدف الأمة واحد...ولذلك اتفقت كلمة المغاربة على إتباع مذهب واحد، مفضلين العيش في آمان ووئام تحت لواء الإسلام، ملتزمين الصف الواحد والرأي الواحد في كنف العقيدة الأشعرية والوحدة المذهبية".

ومن الأسباب التي ذكرت في انتشار المذهب المالكي بالمغرب أيضا: ملائمة مذهب مالك لطبيعة المغاربة، لاعتماده الواقع، وأخذه بأعراف الناس وعاداتهم، ويتماشى مع طبيعة الفطرة في بساطتها ووضوحها، وأهل المغرب يميلون إلى ذلك، ويفرون من النظريات المتطرفة والتأويلات البعيدة المتكلفة..

وسبب آخر هو تشابه البيئة: فيرى ابن خلدون أن أهل المغرب والأندلس كانوا أميل إلى أهل الحجاز لمناسبة البداوة، ويقصد بالبداوة التشبث بتقاليد العرب، وعدم اندماجهم في الحضارات الوافدة عليهم، وليس التخلف وخشونة الطبع...

وذكر ابن خلدون سببا آخر، وهو رحلة المغاربة إلى الحجاز غالبا لأخذ العلم، ولأجل أداء فريضة الحج...

من خصائص المذهب المالكي المساهمة في بناء الشخصية المغربية

أصبح المذهب المالكي في الفقه الإسلامي يمثل المدرسة التربوية الوحيدة في المغرب التي تكون العلماء والقضاء، والحكام والإداريين والمحتسبين ورجال الدعوة والإصلاح.

الندوة: 242

مدرسة واحدة في طول البلاد وعرضها..موحدة المنهج واللغة والفكر تؤثر في تربية المواطنين وسلوكهم، وفي علاقاتهم الاقتصادية والاجتماعية...

ومن أبطال المغرب الذين تلقوا في هذه المدرسة تربية إسلامية مالكية عالية: يوسف بن تاشفين، باني مراكش، وبطل الزلاقة بالأندلس 479هـ.

ومؤسس الإمبراطورية المغربية التي ضمت إلى المغرب الكبير صحراء موريطانيا والسودان ونهر النيجر والأندلس.

يقول المؤرخ المصري حسين مؤنس: "لقد وقر في نفوس الأفارقة وإحساسهم أن المالكية عنصر من عناصر الكيان الشخصي لكل منهم، وأصبح المغرب المسلم الحريص على دينه وخلقه يرى أنه لابد أن يكون مالكيا".

ويقول الأستاذ إدريس الكتاني في بحثه الذي ساهم به في ندوة الإمام مالك التي انعقدت بفاس بمناسبة مطلع القرن الخامس عشر الهجري: "لقد عايشنا وشاهدنا كيف انتهت مخططات الاستعمار الجديد لبلدان المغرب العربي بالفشل الذريع أمام الشخصية الإسلامية التي بناها أقطاب الفقه المالكي للمغرب.

وقد ضربت المقاومة المغربية للغزو الصليبي القديم، وللاستعمار الحديث مثلا أعلى في قوة الشخصية الإسلامية للشعب، لا نكاد نجد لها مثيلا في التاريخ.

ففي إقليم الريف وحده استطاع قاض درس الفقه المالكي على شيوخ جامعة القرويين أن يسحق الجيوش الإسبانية، ويجبرها على الاستسلام، وأن يواجه في نفس الوقت هجوم الجيوش الفرنسية..واليوم يعترف الفرنسيون بأن حرب الريف بقيادة البطل محمد بن عبد الكريم الخطابي كلفتهم ثلاثمائة ألف قتيل وجريح، أي أضعاف ما كلفتهم الحرب العالمية الأولى ثلاث مرات.

وفي جبال الأطلس، رمز الشموخ والعزة المغربية نجد الجنرال كيوم يعترف في مذكراته عن حروب الاحتلال فيقول: "لقد تطلب منا إخضاع مائة كيلومتر مربع من الأطلس المتوسط عشرين سنة من الحروب العنيفة 1912- 1932م. وتحملت جيوشنا عددا ضخما من الخسائر والضحايا".

ومن غير أن نذهب إلى الماضي القريب والبعيد، باحثين عن خصائص الشخصية المغربية، علينا أن نقف لحظة أمام حدث المسيرة الخضراء الذي شاهده العالم بكثير من الدهشة: 350.000 مغربي ومغربية يزحفون لاسترجاع أرضهم وتحريرها تطوعا وهم عزل من أي سلاح.

هل يستطيع شعب غير مسلم أن يفعل ذلك اليوم؟.

وتذكر هؤلاء الإسبان – مرة أخرى – أن هؤلاء الزاحفين هم حفدة طارق بن زياد، ويوسف بن تاشفين..الذين تربوا في مدرسة المرحوم الحسن الثاني – رضي الله عنه – المبدع والموحد.

علاقة المريد بالشيخ الصوفي

ذ. عبد السلام الطاهري

إذا كان الشيخ مطالبا برعاية مريديه، وتربيتهم وتوجيههم نحو السبيل الأنجع الموصل إلى أعلى مقامات الترقي، فقد حق "على المريد أن لا يتكلم قط إلا بدستور شيخه، إن كان جسمه حاضرا، وإن كان غائبا يستأذنه بالقلب، وذلك حتى يترقى إلى الوصول إلى هذا المقام في حق ربه عز وجل...فيا سعادة من أحسن الأدب مع **مربيه، ويا شقاوة من أساء**، وقد دعا شعراء الطرقية الأتباع والمريدين إلى إقامة تواصل بينهما، حيث صارت رسالتهم الشعرية ذات وظيفة اجتماعية وإفهامية تستهدف إقناع هؤلاء بمكانة الشيخ، وبأهمية دوره ومرجعية أوراده، وبضرورة الانتماء إلى طريقته، لكي ينخرط في عملية السفر الطرقي، وهذا يفرض "على المريد الصادق أن يصحب شيخا يأخذ بيده، حتى يكشف سبحانه حجاب الغفلة عن قلبه"، لأن صحبه الشيخ تفتح أمام المريد طريق الفوز والفضل، كقول أحمد سكيرج المريد المخلص للتيجانية الذي يوجه خطابه إلى شيخها أحمد التيجاني، ويعلن عن سلب إرادته وطاعته لشيخه:

سيدي أنت مرادي	وملاذي واعتمادي
لم يمل جسمي لغير	لا ولا مال فؤادي
لا رعى الله فؤادا	غيره لوم الأعادي
يا أبا العباس شيخي	وإمامي واستنادي
أنت والله وإمام	لطريق الفوز هادي
أنت في الأكوان قطب	لم يزل فضلك باد
أنت غوث في البرايا	منقذ كل مناد

وقد جعل الشاعر من شيخه قطب هذه الأبيات وبنية موضوعها، حيث يعلن عن حبه وتبعيته المطلقة وسلب الإرادة له، وفنائه في شخصية شيخه، ويقر بإمامته وقطبيته ومدده، وهذا يعبر عن تسليمه المطلق لشيخه، والاعتقاد بولايته، لأن الصحبة الطرقية "**من جانب المريد طاعة وحب، وتفويض وفناء في شخصية الشيخ المرشد**"، على اعتبار أن مبنى طريق التصوف كلها على التسليم والتصديق، "ويتعين على المريد بناء على ذلك حبس الركاب للشيخ إذا ركب، والمشي مع ركابه، وتقديمه في الكلام، والسكوت بحضرته، وتقديمه في العطاء، وإسناد المخدات له في جلوسه، وإعداد السجادة لصلاته، ولا يتقدم أمامه، وإنما يمشي خلفه تأدبا، وإن أوضح خاصية لعلاقة المريد بالشيخ هي التبعية المطلقة في إطار آداب ومواصفات، نادى بها منتجو الشعر الولوي، وطالبوا بترسيخها، تبعا لتقاليد الطرقية، وما تحدده من شروق وآداب تخص المريد في علاقته بالشيخ، وقد نصح الشيخ محمد البوكيلي المريد بقوله:

فيا من وفاه الله بالخير كله	بأهل لواء الحمد في حضرة القطب
تمسك بذيلهم إذا رمت رفعة	وتحظى بما تريد حتما بلا ريب
بصدق ونية وحسن طوية	وجد بلا هزل وذا سبب الحب
وكن خادما دأيا ولازم جنابهم	فإن رضاء الله ما في التأدب

وأن التمسك بأهل الله والخضوع لأوامرهم، وحبهم وخدمتهم بصدق وصفاء يورث صاحبه رضى الله وفضله، وأن دخول المريد في صحبة أهل الله وعلى رأسهم الشيخ، يعني

انسلاخه من إرادة نفسه وترك الاختيار لشيخه والمداومة على ورده، والامتثال لأمره، وهذا ما أكد عليه الشيخ ماء العينين:

وامـتـثـلـن أمـــره بـلا كسـل	لا تـــوان في جـمـيـع مـا عمل
وقـــدمـــن هـمــه ثـم ورده	عـلـى سـواهـمـا وعـظـم وده

وأن ضالة المريد هي وجود شيخ يربيه، ويدله على الطريقة، يقنعه بوظيفتها ووردها حتى يصير مسلوب الإرادة تابعا له، ومعتقدا بأن ما صدر عن شيخه هو الصواب وإن خالف الحق ومنفذا ما أمره به، ومتخليا عما نهى عنه، واعتقاد كماله، وأنه أهل للمشيخة، لجمعه بين الحقيقة والشريعة، وكمال الاستقامة وفي هذا السياق قال محمد ابن عبد الكبير الكتاني: "**لابد للمريد أن يسلم نفسه إلى شيخه، ويلتزم بطاقته والانقياد إليه من كل ما يشير به عليه، من غير ارتياء ولا تأويل**" في إطار اقتناع بالغ وعاطفة صادقة، مع الحفاظ على أسراره وعدم البوح بها، إلا لأهل الصلاح، وقد أورد أحمد بن عجيبة ما يجب على المريد أن يتقيد به في "عينيته" حيث قال:

مع الشيخ آداب إذا لم تكن له	فإنـه في وادي القطيعة راتـع
خضـوع، وهيـبـة وصـدق محبة	وعـقـد كـمـال فـيـه، إنـه جامع
فلا ترفعن صوتا إذا كان حاضرا	ولا تضحكن، فالضحك فيه فجائع
ولا تعترض أصـلا عليه فإنـه	بـنـور شـهـود للبـصـيرة تـابع
ولا ترمين عينا إلى مـاء غيره	فترمى كسيرا في المعاطش ضائع
ولا تخرجن من عش تربية غدت	تمـدك بـالأنـوار منـهـا تتابع
إلى أن ترى الترشيد قد حان وقته	وصـرت من التمكين أمـرك شائع

إن الشاعر يهيب بلغة العواطف الإنسانية ليتأدى منها إلى التغني بحب الشيخ، والأمر باتباعه وطاعته والخضوع له، كما بحث المتلقي (المريد) على محبته والارتواء من أسراره، وشرط المريد "**أن يكون مع الشيخ كالميت بيد غاسله، أو كالبهيمة المملوكة تحمل ما حملت ولا تبالي إذا أهملت**"، وأن يكون تفكيره على الدوام في شيخه ومصلحته، فلا يتفكر إلا فيها

ولا يجري إلا لها، حتى تكون حركاته وسكناته سرا وعلانية، حضورا وغيبة في مصالح ذات الشيخ وما يليق بها.

وهذه العلاقة تظهر نوعا من التعاقد بين الطرفين غير متكافئين، أحدهما هو الشيخ الذي يعد وسيلة الوصول إلى الله، بينما ثانيهما هو المريد الذي يخضع لتبعيته وخدمته وأشياء أخرى كثيرة، وأول شروط هذا التعاقد: الالتزام الدائم به، و "**من تهاون بالمشايخ وفرط في العقود والعهود كان سببا لزيفه وخرق سفينة دينه**"، وهذا ما جعل الحسن اليوسي يقول: "**يحتاج من طلب ذروة الكمال إلى صحبة مؤدب، وهو شيخ ناصح أو أخ صالح**".

وصفوة القول إن المريد الراغب في ولوج عالم التجربة الطرقية بخطى ثابتة، عليه أن يصحب شيخا عارفا واصلا قصد أخذ التصوف عنه، والاقتداء به، لتحقيق التواصل، وتجاوز انغلاق الذات البعيدة عن عالم الطريقة، كما أن صحبته تكون وسيلة للبوح له بأسراره، وكأنه في هذه الحالة يمارس طقوس الاعتراف في النسق المسيحي، وندخل في هذا الإطار "مكاشفة" الصلحاء بما قد يكون من مخالفات أو تجاوزات أخلاقية، ليكون ذلك البوح أو تلك المكاشفة أساسا للالتزام بالتوبة الصحيحة، التي لا تمحو ما قبلها، بقدر ما يلتزم المريد بعدم الرجوع إلى الذنب، ويسمي أهل الطريقة ذلك ب "تصحيح التوبة"، إذ لا وصول إلى الله بعيدا عن الشيخ، لأن السلوك الصوفي تحت رعاية الشيخ يعد خطوة هامة باتجاه الصفاء والكمال، الذي يشكل "الرؤيا"، والهدف عند المتصوفة هو:

صحبة الشيخ ← **تلزم المريد بآداب الصحبة وبالاعتقاد في الشيخ وبأهمية ولايته**

سلب الإرادة للشيخ ← **تجعل المريد في حالة القرب والصفاء والرضى والممارسة الطرقية**

وقد استعرض محمد المهدي بن أحمد الفاسي آداب المريد، وحددها في خمسة وعشرين نوعا، حسب ما كان متفقا عليه تقليدا أو تسطيرا، وهي تتلخص في:

الخمسة الأولى منها: ترتبط بحال الجلوس، وهي السكينة والوقار والهيبة والحياء والخوف.

والخمسة الثانية منها: تهتم بحال الغيبة عنه وهي: المراقبة نحوه، والافتقار إليه، والتواضع والاستمساك بعنايته، والمداومة على ذكر فضائله في قلبه بالتعظيم.

والخمسة الثالثة منها: تتعلق بحال ذكره وهي: النظر إليه، والرجاء فيه، والاستنصار ببركته، والنظر فيما بينهما من العقيدة.

والخمسة الرابعة منها: تمثل حال الصحبة ، وهي : مداومة الحب، ومداومة الشوق والحمق نحوه، والهيج والانذهال من الاشتياق إليه.

وأهم قاعدة أقرتها الطرقية هي: تنزيه الشيخ عن الخطأ، لأن دوره الديني والروحي يخول له احتلال الرتبة الثالثة بعد الله والرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ من حيث التعظيم والتقديس، وقد أكد الحسن بن مسعود اليوسي هذا الرأي بقوله:

"**فحق الله باعتقاد الكمال له، وحق النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ باعتقاد عصمته... وحق الشيخ بالتزام اتباعه في طريقته، واعتقاد طاعته فيما يشيربه**" لاعتقاد المريدين أن تصرف الشيخ يتم عن إذن وبصيرة، ومن واجب المريد كما يقر التجيبي: "**أن لا يعترض على شيخه بباطنه ولا بظاهره**"، حتى يسقى بكؤوس من العرفان والمحبة، ويستظل بظلال المكارم والإيمان، ويتبختر في جنان اليقين، كقول الشاعر حمدون بن الحاج، الذي دعا المريد الراغب في عالم المعرفة الربانية، والباحث عن السعادة الدنيوية والأخروية، أن ينخرط في الطريقة، ويقتدي بشيخها:

إن شئت تصبح في رياض أمان	وأردت تغدو في منى وأمان
وتروح دأبا في حياض مواهب	تسقى بكاسات من العرفان
وتظل في ظل المكارم ساميا	أبدا وتمسي في حلى الإيمان
وتبيت قطب معارف وعوارف	متبخترا بحظائر الإيقان
متلذذا بإنابة، متدللا	بصبابة، فردا بكل زمان

فعليك بالبدر المنير سنا أبي ال	عباس أعني أحمد التيجاني
شمس السيادة قطب دائرة الهدى	بدر السعادة، كوكب الإحسان
بدر الهدى، مبدلنا حكما سمت	كفرائد في العقد والتجان
حبرا إماما قد سمى بمعارج	في الصالحات ولم يكن متواني
بحرا هماما قد طمى وله الرسو	ل مبشر باليمن ذا إعلان
حث المطايا نحو ساحته إذا	ما شئت تنشق نفحه الرحمان
تلقى الهبات الوافرات وتمحي	ما قدمته يداك بالغفران
وتكون في أعلى الجنان مهنا	بالروح من مولاك والريحان
يا رب أسعد زائريه بالذي	قصدوا الوصول له بلا حرمان

يرسم الشاعر صورة مثالية للشيخ الذي جمع بين التربية والقدوة، ليثير المتلقي ويقنعه بأهمية الأخلاق الطرقية وبفائدة الانتماء إلى الشيخ التجاني وإلى طريقته، التي تفتح أمام كل مريد رياض الأمان والأماني، وحياض المواهب والعرفان، وظلال المكارم والإيمان، وقطبية المعارف واليقين، وفيض المدد والفتح، إذا تعلق بشيخ السيادة والهدى، وبإمام العلم والصلاح، وبالطريقة المحمدية التي باركها رسول العالمين، مما يحتم على المريد أن يلازم شيخه لخدمته والاستفادة من علمه وأخلاقه وبركاته، وأن يطلب منه الإذن فيما يريده من أمر الدين والدنيا، لأن سلطته عليه هي سلطة روحية مطلقة، بفعل الواقع الطرقي، الذي يذهب إلى أن الشيوخ "**وسائط بين الله وبين عباده، فمن لم يعظم الوساطة لم يعظم الموسوط**"، والوساطة في نظر الشاعر المريد هو الشيخ التيجاني، وأن موضوع الأبيات السابقة لا يخرج عن هذا الطرح، فهي تنبني على ترغيب المريد واستمالته، لكي ينتمي إلى التيجانية وتعلق بشيخها، ويعظمه، ويخضع لإرادته، لأن بناء هذه الأبيات يرتكز على أسلوب الشرط الذي كان الشاعر ينتقل بين فعله وجوابه، وقد سخره لموضوع دعوته التي تنطلق من:

1. أداة الشرط ⟵ إن

2. فعل الشرط ⟵ يضم مجموعة من الأفعال بدءا من: شئت إلى تبيت، وهي تمثل فعل الترغيب (من ب: 1 إلى ب 5)

3. جواب الشرط ←———— جملة إسمية فعليك ب 6 وهو يمثل موضوع الترغيب

4. تبرير جواب الشرط ←——— ترغيب من ب 7 إلى ب 14.

وموضوع الدعوة وفق هذا البناء يشكل قطب القصيدة ومحور دائرتها، ويبتدئ بالشرط وينتهي بتبرير جواب الشرط والموضوع، لأن الشرط هنا جاء على صيغة فعل (شئت) خبري متصرف غير مقترن بقد أو لن أو ما النافية، أو السين أو سوف، بمعنى أن الفعل الخبري ما ليس أمرا ولا نهيا إلا مسبوقا بأداة من أدوات الطلب، أما الأصل في جواب الشرط فيكون كفعل الشرط، غير أنه في هذه الحالة جاء غير صالح لأن يكون على صيغة الفعل، وهذا ما جعل الشاعر يقرنه بالفاء (ف/ عليك) لتربطه بالشرط بسبب "فقد المناسبة اللفظية"، ففعل الشرط (شئت) وجوابه (جملة إسمية)، وتسمى هذه الفاء "فاء الجواب"لوقوعها في جواب الشرط، و "فاء الربط" لربطها الجواب بالشرط.

ومن خلال ما سبق يبدو محور دائرة القصيدة ترغيب المريد ومحاولة إقناعه لينخرط في عالم التيجانية، ويتعلق بشيخها، بينما يمتلئ الفراغ المحيط به بألوان من الإغراء والترغيب، حين ذهب إلى أن الشيخ التيجاني امتاز عن غيره من الشيوخ ب:

1. إن الله تعالى خصه بالمعارف النورانية والفتوحات الربانية.

2. إنه قطب دائرة الهدى وإمام الصلاح والتقوى والمعرفة.

3. إن طريقته محمدية قد بشر بها الرسول صلى الله عليه وسلم.

لكي يؤثر في المريد على اعتبار أن الشيوخ هم "**آباء في الدين، ووصلة للعبد بينه وبين رب العالمين**"، حتى يسعى جاهدا إلى التقرب منه، وخدمته، لتستفيد منه في دنياه وأخراه، كضمان غفران الذنوب، وتلافي الخروج عن الدين، والأمن من جميع المخاوف والآفات، وهذا بعكس أن العلاقة بين الشيخ والمريد هي علاقة التبجيل والتوقير والخدمة، وأن روابطها تنبني على التبعية والتراتبية في إطار هرمي، تتكون قاعدته من الخدام والأتباع، ووسطه من المريدين التابعين فكريا وسلوكيا للشيخ وللطريقة، وقمته سلطة الشيخ المبجل، و "**ما من شك أن موقف المريد من شيخه – الطاعة والتسليم والاحترام الشديد – ليس بموقف الضعة أو الضعف كما يبدو للغير، وإنما قد يكون دلالة على الثقة بالنفس والتشوق إلى ترقيتها إلى أعلى**

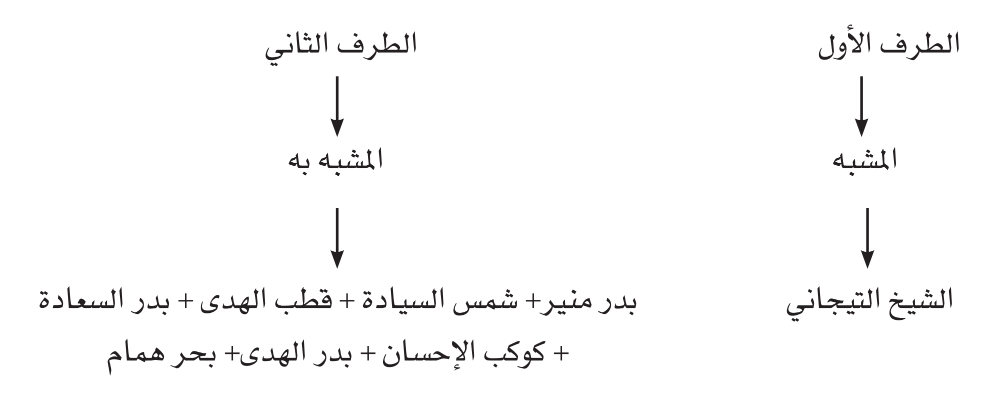
المراتب" ولا يمكن تفسير سلوك المريد والحكم على مواقفه بعيدا عن الجو المحيط به، القائم على المحبة الخالصة لله، التي هي الأساس في علاقة المريد بشيخه وعلاقة الإخوان بعضهم ببعض، والمحبة الطرقية هي اتباع في العقيدة واتباع في السلوك.

والشيخ الذي يدعو إليه الشاعر هو مؤسس الطريقة التيجانية، وقد وصفه بالبدر المنير، وبشمس السيادة، وبقطب دائرة الهدى، وببدر السعادة، وبكوكب الإحسان، وبالحبر الإمام، وبالبحر الهمام، وأن زائره سيجد فيه:

الأمان + **العرفان** + **الإيقان** + **الإحسان** + **نفحة الرحمان**+ **الهبات** + **المكارم** + **البدر** + **الريحان**.

هذه الصفات المتميزة يتبوأها الشيخ التيجاني، وهي تعكس مقامه العالي، وقدرة مدده وفيضه وفتحه، الذي يمنح لزائره السعادة وتحقيق الأماني والصفاء والكمال، والوصول إلى أعلى الجنان.

وهذا في حد ذاته يدل على تعلق الشاعر بموضوعه، ورغبته في استقطاب الأتباع والمريدين إلى الطريقة التيجانية، مستغلا شتى ألوان التحفيز التي يطمح المرسل من وراء تسطيرها إلى إقامة الاتصال بينه وبين متلقي قصيدته، ثم بين هذا الأخير ومضمونها، حيث تصبح القصيدة ذات مقصدية تعليمية وأخلاقية، ممزوجة بوظيفة إفهامية وانفعالية، تستهدف تحريك مشاعر المتلقي، وإقناعه بالانضمام إلى الطريقة الأحمدية (التيجانية)، توجهها خلفية فكرية واقتناع طرقي شخصي، لخلق جسور التواصل بين المرسل والمرسل إليه، لتقريب صورة الشيخ القدوة، من خلال تحقيق تناسب بين طرفي بناء هذه الصورة:



التي اتخذها وسيلة وهدفا للإقناع والتأثير، وإبلاغ خطابه بشكل يفهمه جميع المتلقين من شتى الشرائح الاجتماعية الراغبين في الطريقة، من أجل المساهمة في تجاوز المسافة الفاصلة روحيا بين المتلقي وموضوع خطابه، وهكذا سخر الشاعر "الوظيفة الشعرية" لخدمة "الوظيفة الإفهامية" بطريقة تتلاءم مع حال المتلقي، حتى يذكي فيه حماس الانضمام إلى الطريقة. فتميزت لغة قصيدته بالترغيب والتحفيز، وهي في بعدها تسوق المتلقي نحو الاقتناع، بأسلوب خطابي تقريري، يركبه التعبير الإيحائي، المراعي لأحوال المخاطب ولوظيفة الإبلاغ، وبذلك غدا خطابه رسالة بث ونشر، وقد سار الإيقاع في الاتجاه نفسه، إذ استطاع استيعاب تلك الحملة الدلالية واللغوية، وتحميس المتلقي في ظل سلطة علم لدني لشيخ عارف عالم له من الكرامات ما يبهر المريدين ويثير إعجابهم وتعلقهم به، حين يقتطفون معاني خطابه، لا زخرف أواني شكله، وبذلك يكترثون لأفكاره قبل أسلوبه، ويهتمون بالمعنى قبل المبنى، مما يميط اللثام عن حقيقة ذلك الجمال الفني النابع من القصيدة الولوية وصدق منتجيها، وقيمتها الطرقية، بعيدا عن أدران النفس الشهوانية.

إن دعوته إلى الشيخ والطريقة في هذه الحالة تعكس انتماء الشاعر إليهما، وحضوره كطرف داخل الدعوة، لهذا برهن عن تعاطفه ومحبته وتغنيه بشيخه، ويمكن توضيح ذلك من خلال الخطاطة التالية:



كما نجد الشيخ الشاعر الذي ساهم دعوة المريدين إلى الالتزام بالطريقة، والاقتداء بشيخها، كقول أحمد التيجاني، شيخ التيجانية:

على الدرة البيضاء كان اجتماعنا ... وفي قاب قوسين اجتماع الأحبة

وعاينت إسرافيل واللوح والرضا ... وشاهدت أنوار الجلال بنظرتي

وشاهدت ما فوق السماوات كلها ... كذا العرش والكرسي في طي قبضتي

وكل بلاد الله ملكي حقيقة ... على سائر الأقطاب قولي وحرمتي

توسل بنا في كل هول وشدة ... أغيثك في الأشياء دهرا بهمتي

أنا لمريدي حافظ ما يخافه ... وأحرسه من كل شر وفتنة

مريدي إذا ما كان شرقا ومغربا ... أغثه إذا ما سار في أي بلدة

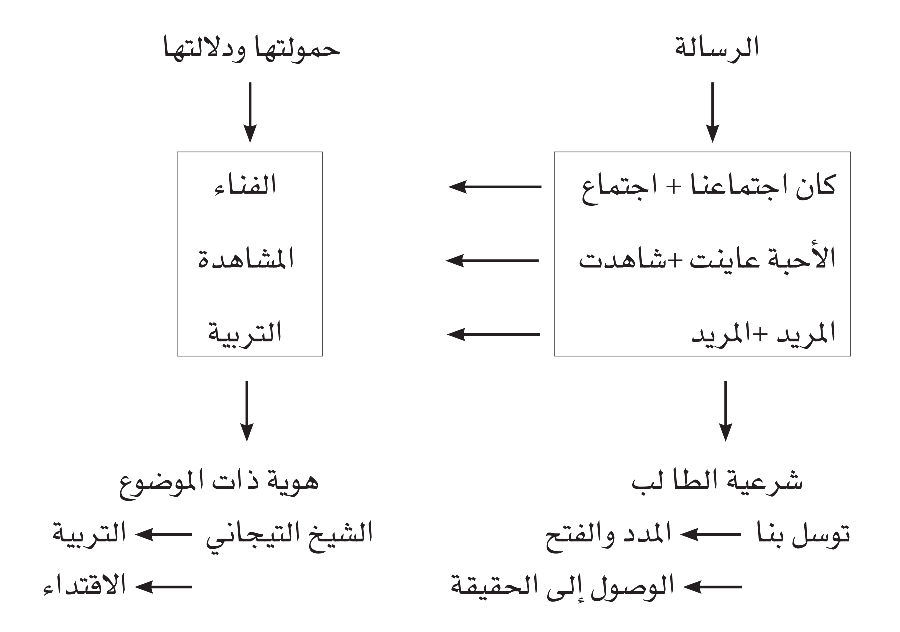
هذه الأبيات تعكس فكرتين:

الأولى: تتعلق بمشاهدة الشاعر المتجهة في فعالية إلى التوحيد بين العلو المتجلى، والصورة التي تجلى فيها، حيث تبدو رؤياه بها كثير من الأمور، التي لا يعرف حقيقتها ومدى صدقها سوى المشايخ، فتقديم اللامرئي والمرئي، والروحي والفيزيائي في تجانس وانسجام، يجعل ما قدمه من رؤى ومشاهدة واقعا روحيا، وليس واقعا ماديا، إذ خلع عليه الشاعر طابع الواقعية والحضور الفعلي في مخيلته، وترجمه إلى مشاهدة لا تتحقق إلا للأنبياء والرسل، ولكنها من المنطق الطرقي تعتبر فتحا ربانيا، وثمرة المعرفة الإلهية، ومحل ظهور متجليات المقدس ورموزه، مما يؤدي إلى تداخل الديني والخيالي، في بوتقة يتحكم فيها الحب الإلهي، والفيوضات الربانية، والكشوف القلبية، والإلهامات اللدنية، والفناء في حضن الألوهية، ويقصد من خلالها إلى لزوم طريق الحق، وإحسان مراعاة القلب بين المريد وبين الطريقة، وتصديق ما يقدمه من أسرار وخوارق تشكل في جوهرها معجزة.

والثانية: يدعو فيها المريدين إلى الرجوع إليه "**في كافة أمورهم الدينية والدنيوية، لثقتهم في علمه الظاهر والباطن، وحرصهم على التماس البركة من الشيخ في كافة أمور حياتهم**"، وهو قادر على إغاثتهم وحمايتهم من كل مكروه، أينما كانوا، سواء في المغرب أو المشرق.

وهو يعلم أن الخطاب الولوي يمثل سلطة مهيمنة على المخاطبين، ومرجعية على المستوى العلمي والتاريخي والنفسي، وأنه "ملجأ" يحرص المريدون على الانتساب إليه، لأن الشيخ الشاعر جمع بين وظيفتي: المرسل وموضوع الرسالة، فهو منذ البداية يصرح بمقامه العالي، وبقوة مدده وفيضه، وباطلاعه على ما في الغيب من الحقائق، وإدراك كنهها وأسرارها الكلية، حتى يقنع المتلقي بدوره وأهميته في سلم المشيخة والفتح، ولا غنى للفكر عن اللغة سواء عول على المحسوس أو المعقول، و "**اللغة بوصفها كشفا وإظهارا، تبدأ بتسمية المدرك الحسي، لكن تظل المدركات الحسية مشوشة ما لم تتلقها مقولات الفهم، ومن ائتلاف الحساسية والفهم يؤسس الفكر التصورات، وكل ما هناك أن الفرق بين الإدراك الحسي الخالص والتمثل الذهني، أن اللغة تحتفظ في المستوى الأول بالخصائص المحسوسة، وأما في المستوى الثاني فإنها تبدو ذات طابع مجرد، وإذن فالإدراك الحسي والإدراك العقلي مشروطان باللغة، إذ لا يتأتى الكشف عن الظاهرة إلا بواسطة الرموز اللغوية، ومن ثم يحمل عالم الظواهر طابعا إنسانيا، من حيث كونه منكشفا للوعي الإنساني الذي يمكن وصفه بأنه وعي لغوي في المحل الأول**".

والمعجم المهيمن في أبيات الشاعر، يؤلف لغة لا تخرج عن الحقل الصوفي الطرقي، وهي تنهض على خطة الانطلاق من الإقناع إلى الاقتناع بأهمية شيخ الطريقة التيجانية، التي أسسها: المحجة البيضاء، وأن شيخها يتصف بمعرفة الحقيقة الإلهية، والنور الرباني، وكل من التجأ إليه واحتمى به، بغيثه من كل هول وشدة، ويحرسه من كل شر وضير، أين ما كان، وقد عزز هذا الطرح باستغلال قاموس ديني (ولوي) نعتبر كلماته وعباراته شاهدة بحمولتها وبطبيعتها المتميزة دلاليا وسياقيا على هذا البعد مبنى ومعنى، إذ يستمد فاعليته من: "الدرة البيضاء، إسرافيل، اللوح، الرضا، أنوار الجلال، السماوات، العرش، الكرسي، الله، الأقطاب، حرمة، توسل"، وأن أسلوبه يعد بحق نموذجا لأسلوب الإغراء، لجمعه بين دلالة القطبانية، والذات العالمة العارفة، وبين التعبير عن ذات الشاعر المرتبطة بموضوعها (الشيخ/ المريد) داخل تجربة التحفيز، مما يحيل ضمنيا على أسلوب التكرار وما يفيد التأكيد، وبسط الأمر والطلب بإلحاح، ويتجلى ذلك من خلال كثافة حضور "أنا" المتكلم منتج الخطاب، وتهميش المخاطب "أنت":



والملاحظ أن منتج الخطاب يتكلم عن الموضوع بضمير المتكلم (أنا – نا) بدل ضمير الغائب (هو)، وهذا يدل على هيمنة صوت الشيخ الشاعر، كما ينبع من استقطاب عنصر "الموضوع" لعنصر "الشاعر"، وجمعه بينهما (المتكلم والمخاطب)، مما يقوي التأثير، ويدل على تقليص المسافة بين الباث والمتلقي.

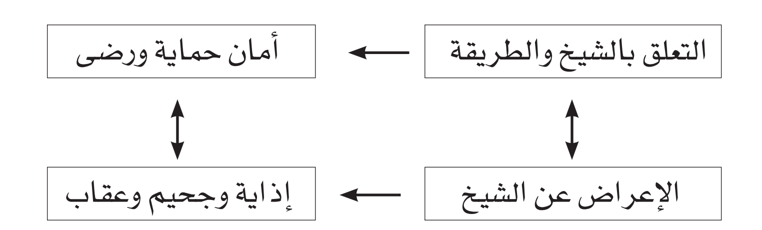
إن هذا الاستنتاج لا يمنعنا من القول أن المعجم الصوفي الطرقي (الديني) الذي وظفه الشاعر في هذه الأبيات يؤازر أسلوبه ويغذي مضمونه، بل يدخل بواسطته في علاقة تركيب مزجي، حيث يمر بما هو أرضي ثم يتضخم بما هو سماوي، فتصبح دلالة السماوي غالبة على دلالة الأرضي، مبرزا مقامه ومكانته، وقطبانيته بما تحمله من دلالات الفتح والكرامات، من أجل استقطاب المريد، واستلاب إرادته له، وحثه على التعلق به، وطلب مدده، حتى يفوز بالتوبة، ويتخطى حاجز المعاصي، كمحطة من محطات السفر الطرقي، والشاعر في هذه الحالة يرفع من مقام نفسه باعتباره شيخا قدوة، وشيخا واصلا، ويطلب من المريد بصيغة أمرية، التوسل به والتماس وصاله، حتى يصل إلى طريق الله، وهذا ما دفع صاحب المناجاة الفردية إلى القول: "**فالاتصال إخواني بالمشايخ رضي الله عنهم اتصال بالحق جل جلاله،**

والانفصال عنهم انفصال عن الحق جل جلاله، وتعظيمهم واحترامهم، تعظيم واحترام للحق جل جلاله، وسلب الإرادة لهم، سلب الإرادة لله جل جلاله، فما نال أحد خصوصية قط قديما وحديثا إلا بتعظيم أهلها".

فلكي يفوز المريد بخصوصية الكمال والصفاء، لابد أن يتعلق بشيخه تفاعلا مع الصورة التي رسمها الشيخ التيجاني لنفسه، وهو يفتخر ويتغنى بجلال مقامه، وقوة مدده ومساندة أتباعه، حيث جمع بين وظيفتي المرسل – منتج القول الشعري وموضوع الرسالة في قوله:

توجه نحونا تعطى الأمان	وغمض عين قلبك عن سوانا
ولازم عهدنا ما دمت حيا	تكون إذا مصونا في حمانا
ويمم باب حضرتنا فقيرا	وغض الطرف عن غيري ترانا
وحمل البلايا، كن شكورا	وجد بالنفس إن تحبب لقانا
وامرك كله سلم إلينا	وغب عن الخيال تجد رضانا
فإن صددت بالإعراض عنا	فهذي هي الجحيم لمن عصانا

هذه الأبيات تعبر عن مدى تلاحم الشيخ الشاعر مع موضوع رسالته، فهو يتجه بها إلى المتلقي (المريد) ويدعوه إلى الانخراط في طريقته وملازمته، بأسلوب يجمع بين صيغة الأمر والنزوع الروحي السامي، رغبة منه في مد قنوات التواصل بينه كشيخ شاعر وبين المريد المتلقي، للتأثير عليه وإقناعه بمكانة الشيخ الروحية، وبقوة بركاته، وأن كل من جاءه بقلب سليم ولازمه، وأخلص النية في الانتماء، فإن الشيخ يمنحه العون والمدد والحماية، ولكنه إذا خرج عن طاعته أو عصاه وأعرض عنه فإن أذاه سيكون عظيما، لتحذيره من مغبة العصيان، وهكذا تصبح دعوته على هذا الشكل:



الهدف من هذه الرسالة تبديد الهوة الفاصلة بين المتلقي وموضوع الدعوة، عن طريق ما يجب على المريد فعله والقيام به، و "**لما كان التصوف علما للتربية الأخلاقية، فهذا الموقف السلوكي الأخلاقي يتطلب وجود المربي والقدوة، والمعلم والمرشد، وقد أراد الله تعالى بأن يكون في الأرض صاحب ومصحوب، وتابع ومتبوع، وشيخ ومريد، فيقول الحق تبارك وتعالى: ﴿ ولكل قوم هاد ﴾، مما يدل على أن قضية المعلم الهادي، والدليل المرشد ضرورة لزومية**" لتربية النفس والزهد في الدنيا، ومزاولة تجربة المجاهدة تحت رعاية شيخ واصل ومرب عارف، يمثل الطريق إلى الله عز وجل، والإدلاء عليه، والباب الذي يدخل منه المريد، وأنه يحبب الله إلى عباده، ويحبب عباد الله إلى الله، ويسلك بالمريد طريق الاقتداء برسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ، لأنه كما يقول أبو القاسم القشيري: "**يجب على المريد أن يتأدب بشيخ، فإن لم يكن له أستاذ لا يفلح أبدا**".

وإذا كان التصوف الطرقي مجالا لممارسة الحياة الروحية بما تشمله "**هذه الحياة من طرق وسبل علوية سماوية، ليست سهلة كالطرق والدروب الأرضية، ومن ثم فمن يسلك هذه الطريق في حاجة إلى خبير سبق له أن درس الطريق، وسار فيه وسلكه، وعرف مزالقه ومخاطره، عرفه دراسة وعرفه ممارسة، وعرفه ذوقا، وعرفه حالا وشعورا، فهو يرسمه لمن يريد السلوك ويقوده فيه، مرحلة مرحلة إلى أن ينتهي به إلى القرب والوصول إلى الله عز وجل، والمبتدئ في هذا الطريق يطلق عليه "المريد"، بعد أخذ العهد من الشيخ، والمريد من تتوفر لديه الإرادة للمجاهدة في الطريق**"، سواء على المستوى الأخلاقي السلوكي، القائم على الاستعداد الفطري لتلقي الأخلاق والسعي نحو الكمال الخلقي الذي يعد بداية الطريق، أو على المستوى المعرفي الكشفي الذي يصبح غاية وهدفا، وهو نهاية السفر الطرقي، لأن مدار التنشئة الطرقية بين الشيخ والمريد، هي اكتساب صفات وخصائص الطرف الأول، من حيث كونه قدوة، ودعامة لا يستقيم طريق المريد بدونها، "بل لعله لا يوجد له طريق أصلا".

وقد جرت العادة عند الشاعر الولوي أن يشيد بالطريقة وبدورها، وأن يركز على أهمية شيخها، ويتغنى بخصاله وأفضاله وعلمه، وفي نفس الوقت يحث المريد على اتباعه وملازمته، وإبداء الإخلاص له، سلوكا واعتقادا، سرا وإعلانا، وهو يهدف من خلال خطابه التأثير على المتلقي وإقناعه بوجهة نظره، حتى يستشف حقيقة وكنه الدعوة إلى الانخراط في الطريقة،

والتعلق بشيخها كمثال أسمى "للإنسان الكامل"، وتشجيعه على حبه، والاقتداء به كهدف أعلى، يتحقق بملازمته وسلب الإرادة له، فتحصل للمريد المعرفة بعد تبصيره وتلقيه سبل الرشاد، وتخليصه من العوائق، وتطهيره من النفس الأمارة بالسوء، حتى يستقيم حاله، ويتعرف على عالم الروحانيات، وتتكشف له الطريق إلى الله، "**والذي لا شك فيه أن المريد بلا أخ ناصح ولا مرشد صادق، يقع في المتناقضات، وينقاد إلى المهلكات دون أن يدري، لأنه لا يعرف ما هو حق، وما هو باطل، ما هو خاطر شيطاني، وما هو خاطر ملائكي، كما أن الركون إلى هوى النفس والشيطان سهل يسير، أما العمل في مرضاة الله عز وجل فصعب عسير، ومن هنا تتضح ضرورة وجود الشيخ المربي في الطريق، لأن منازل القوم كثيرة، ولا يرشد فيها إلا من سلك وعرف مزالقها، فالأخذ عن الشيخ فيه الأجر وفيه الوصول معا، لأن فيه الإمداد بالبركة، وربط المريد بالوصلة المحمدية، وذلك أشبه بالتيار الكهربائي لا ينتقل إلا بالموصل، فالشيخ هو محرك الطاقة، ومن ثم فاتخاذ الشيخ أمر لابد منه للسالك، وهو واجب شرعي، باعتباره وسيلة إلى الله**"، لدخوله في عموم قوله تعالى: ﴿**يأيها الذين ءامنوا اتقوا الله وابتغوا إليه الوسيلة**﴾.

ولهذا أكد الشاعر الولوي على ضرورة التمسك بالشيخ، لأن العلاقة بينه وبين المريد علاقة من نوع فريد، تقوم أساسا على الحب والتسليم والطاعة والاعتقاد في علمه الظاهر والباطن، وعلى المريد أن يعلم أن شيخه أدرى وأعلم المشايخ، في فهم نفسه وعلاجها وترقيتها وتزكيتها، ومساعدته على الفتح والقرب الإلهي، كقول أحمد بن الطيب السفياني:

تمسك به تحظى بعين عنايته	فهو ولي الله من أهل حضرته
فرد ورده المورد من فيض أحمد	رسول كريم لا يضاهي لرفعته
رؤوف رحيم محسن متعطف	جليل جميل الخلق واحد نشأته

فهو يؤكد على الدور الإيجابي للشيخ في حياة مريديه، لهذا دعا إلى التمسك به والأخذ بورده، حين دعا مطلوبا غير حاصل في اعتقاد منتج القول الشعري، فسخر له صيغة الأمر لحصول الفعل المطلوب من المخاطب المريد، وهو بذلك يريد أن يبذر الحياة الروحية فيه، وأن يلفت انتباهه إلى ما يتصف به هذا الشيخ (رؤوف، رحيم...) كما نجد شعراء الولويات

يحذرون المريدين من مخالطة المنكرين على أهل الله كقول الشيخ العربي ابن السايح:

ألا لا تركنن أبدا لقال	لأهل الله ذي قيل وقال
وحاذر أن ترى ما دمت حيا	بحيي المنكرين أخا احتفال
ولا تأمنهم والزم جفاهم	وصارمهم على مر الليالي
فإن السم يسري من عيون	لهم أدهى وأنفذ من نبال
وكم سلب الإرادة من مريد	بقربهم فيالك من وبال
فقد حبل وصلهم جهارا	واسقهم النكال ولا تبال
فإن الله آذنهم بحرب	كما قد صح عن خير الرجال

"ونظرا لأهمية علاقة الشيخ بالمريد في الطريق، فقد تم تقنين عدد من القواعد الأساسية التي تحكم هذه العلاقة، منها وجوب تعظيم المريد لشيخه واحترامه، وتوقيره في حضوره وغيابه، وتقديمه على غيره، وعدم الالتجاء لغيره من الصالحين، فلا يزور وليا من أهل العصر ولا صالحا إلا بإذنه، ولا يحضر مجلس غيره إلا بإذنه، ولا يسمع من سواه، ومن الآداب الظاهرة أن لا يجلس وشيخه واقف، ولا ينام في حضرته إلا بإذنه في محل الضرورات، ولا يكثر من الكلام بحضرته، ولا يجلس على سجادته، ولا يسبح بسبحته، ولا يجلس في المكان المعد له، ولا يلح عليه في أمر، ولا يسافر، ولا يتزوج، ولا يفعل فعلا من الأمور المهمة إلا بإذنه، ولا يمشي أمامه ولا يعترض عليه في أي شيء فعله معه أو مع غيره، ولا يتجسس على أحواله".

والشيخ "العربي بن السايح" في هذا السياق يحذر المريدين ومحبي الطرقية من الاختلاط بمن ينكرون على أهل الطرق طرائقهم بصفة عامة، والتيجانية بصفة خاصة، وقوله الشعري في هذا المضمار ينهض على تحذير المريد من الاختلاط بالمنكرين على أهل الله، كما يوجهه وفق سلوك يطبع أخلاقه و ممارسته وعلاقته، ويسم مشربه بميسم أفضاله وخصاله حتى لا يتأثر بهؤلاء المنكرين، ويخضع لما أجمع عليه أهل الطريق من قواعد، والتي تعتبر دستورا للمريدين، وهي تتمثل في الطاعة التامة، والتسليم الكامل للشيخ في كافة الأمور الدينية والدنيوية، وفي هذا السياق يقول الشيخ العربي أبو مدين الغوث مدللا على طريق

الرشد، وحاثا المريد على التزام أهل الله:

فاصحبهم وتأدب في مجالسهم	وخل حظك مهما خلفوك ورى
ولازم الصمت إلا إن سئلت فقل	لا علم عندي وكن بالصمت مستترا
وراقب الشيخ في أحواله فعسى	يرى عليك من استحسانه أثرا
واعلم بأن طريق القوم دراسة	وحال من يدعيها اليوم كيف ترى
فاستغنم الوقت واحضر دائما معهم	واعلم بأن الرضى يخص من حضرا
وإن بدا منك عيب فاعترف وأقم	وجه اعتذارك عما فيك منك جرى

إن الشاعر حين دعا المريد إلى مراعاة آداب وشروط محبة الشيخ، كان يهدف إلى تنبيهه لأهمية الصحبة عند الطرقية، لأنها من أهم التقاليد المتبعة في علاقة الشيخ بالمريد، حتى يحظى بالأمل، ويكسب فيض ومدد شيخه، وهي أول ما يجب على السالك الراغب أن يفعله بعد الصحبة والمراقبة والاعتراف، وأرقى مستوياتها وأعمقها أثرا، هي صحبة المريد لشيخه، الذي كثرت رياضاته واكتملت خبراته فأصبح قادرا على الريادة في الطريق، لأن الطريق إلى الله حافل بالعوائق، ومن ثم كان المريد في حاجة ماسة إلى من يأخذ بيده في هذا الطريق، ويجنبه ما يمكن أن يتعرض له من مهلكات، حتى تصير طريقته بابا إلى طريق الله، وعلى هذا الأساس فقد أصبحت "**رتبة المشيخة من أعلى الرتب في طريق الصوفية، ونيابة النبوة في الدعاء إلى الله**".

إن الحب في الله يمثل عمود ارتكاز علاقة الشيخ بالمريد، وبدون الشيخ في نظر العرف الطرقي لا يمكن الوصول إلى الله عز وجل، ولهذا يحتاج المريد إلى التربية والتوجيه وإلى نموذج الاقتداء، حتى يصبح عبدا ربانيا، استنادا للحديث المعروف: "**إن لله تعالى عبادا ليسوا بأنبياء ولا شهداء، يغبطهم النبيون والشهداء بقربهم ومقعدهم من الله يوم القيامة، عباد من عباد الله من بلدان شتى وقبائل من شعوب، ولم يكن بينهم أرحام يتواصلون بها، ولا دنيا يتبادلون بها، يتحابون بروح من الله، يجعل في وجوههم نورا، ويجعل لهم منابر من لؤلؤ قدام الرحمان تعالى، يفزع الناس، ولا يفزعون، ويخاف الناس ولا يخافون**".

كما نجد أبا عبد الله محمد بن الخليفة المدني في قصيدته النونية المسماة: "**بشارة**

الجاني، ومزيلة ترح العاني في مدح القطب الرباني، سيدنا ومولانا أحمد التيجاني"، يلح على صحبة الشيخ لأنها وسيلة للمعرفة الربانية، وطريق إلى الجنة:

يا صاح يمم بابه إن رمت أن ... تسقى حلالا من رحيق دنان

به غاية المقصود تجنى إن تكن ... وافيته بمحقق الايقان

فله كرامات تفوق الشهب من ... تيسير ذي عسر ونقذ العاني

وخوارق العادات ليست عنده ... أمرا مهما بل بغير توان

يبدي العجائب لو أراد وإنما ... خير الأمور عبادة الرحمان

فلذاك لم يظهر سوى ما فيه نف ... ـع المسلمين وطاعة المنان

فحلولك الجنات حبك موجب ... ويساق مبغضه إلى النيران

ثم يقول في باب التربية الروحية والتسليم التام للشيخ، وعدم حضور مجالس الغير من الشيخ، للتأكيد على إسقاط إرادته لإرادة شيخه، الذي اخترق بنور الله وبصيرته آفاق الروح وأنوارها، وصار من الرجال الذين صدقوا ما عاهدوا الله عليه، وأصبح مدد الشيخ وورده فكرة، والفكرة عبرة، والوصول إلى الرحمان غاية على يد شيخ عارف بالله ك أحمد التيجاني"، عبر توجيه الأمور الروحية، وإبراز حقيقة التقوى، حتى يلج المريد سبيل الصحبة والرقي الروحي، وعالم الأنوار الربانية، والالتزام بالطريقة وتعظيم شيخها:

أما المحب لشيخنا أو آخذ ... للورد ليس لذاك يحتاجان

لا أستمد سوى المدد الذي ... من بحر قطب العارفين أناني

وجعلت في حل جميع الأوليا ... ء فلا أكلفهم بما أعياني

لكنني عظمت حرمتهم لتع ... ظيم الإله عليه مع خزيان

قد جاد حب الأولياء ولاية ... بالحرب بإذن مظهر العدوان

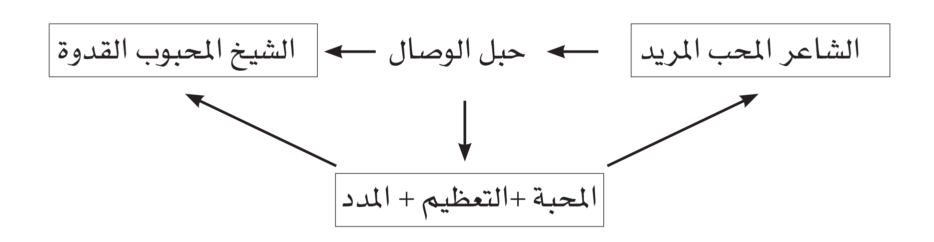
تعظيم كل الأولياء طبيعتي ... وعن الزيارة معلن بتفان

انتساب طريقتي للمصطفى ... بأخص وجه عنهم أنئاني

إذ هو رتب في الحقيقة ورده ... ليكون وصلتنا إلى الرحمان

فالالتفات إلى السوى مغلق ... بيني وبينه سائر البيبان

إن الشاعر يعبر من خلال هذه الأبيات عن محبته للشيخ وملازمته وتعلقه بطريقته، باعتباره من المريدين المخلصين للطريقة التيجانية، التي يجعلها في الدرجة الأولى كما لا يلغي تعظيمه لجميع الأولياء، فذات الشاعر المتصوفة قد كشفت النقاب عن حقيقة حب المريد المخلص لشيخه وطريقته، ولم تضع أمامها سوى صورة الشيخ المحبوب، ورغبة التركيز عليها، وإثبات سموها عن غيرها، ولعل استحواذ صورة الشيخ النموذج على رقعة هذه الأبيات، كان كفيلا بتحديد صورة المريد الشاعر والنبش في عمق عاطفته، ومعرفة مدى طموحه إلى المدد، وصدقه فيما قال، حيث حملت بين أحضانها هوية حبه، وشكلت صلب هدفه، ولب مبتغاه:



وهذا الطابع الروحي المهيمن على أبياته قد جسده من خلال قاموس لغوي ينتمي إلى الحقل الصوفي الطرقي مثل: " **المحب، الشيخ، الورد، المدد، قطب العارفين، الأولياء، حرمتهم، تعظيم الإله، ولاية، تعظيم الأولياء، الزيارة، انتساب، طريقتي، المصطفى، الحقيقة، الرحمان**"، وقد عبرت الذات الشاعرة بواسطته عن إخلاصها الصادق لمرشدها وشيخها المحبوب، وطلبت منه المدد بعد تعظيمه وتفضيله على جميع الأولياء، مؤكدة شرف الانتماء إلى الشيخ المحبوب، والالتزام بورده، وهكذا حفظ الشاعر المحب جوارحه أن يخطر فيها سوى معشوقه، الذي سكن الفؤاد، وأشعل فيه نار المحبة، وليس عسيرا المزج بين الحب الإنساني الذي يمثله الشيخ وكذلك الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ كمحطة أولى، والحب الإلهي كمحطة نهائية وغاية في ذاتها، بلغة تفيض رقة ولطفا بروحها الدينية، ليؤثر الشاعر على متلقي شعره، ويستميله إلى تلقي أسرار محبة الشيخ، واستقطابه إلى دائرة طريقته، ولا يخفى أن لغته قد ارتبطت في دلالتها باقتناعه وانفعاله الوجداني، وبذلك امتزج بموضوعه في وحدة لا تنفصم لغة وفكرا، كما أبان عن طموحه إلى الوصل والوصال، وتحقيق المدد، وعن قوة تعلقه بشيخه وطريقته.

وحدة النسق في السورة القرآنية وأثر ملاحظتها في التفسير

ذ. رشيد الحمداوي
خريج دار الحديث الحسنية

مقدمة

تنزل القرآن منجما حسب الوقائع والأحداث على مدى ثلاث وعشرين سنة، وكان النبي صلى الله عليه وسلم كلما نزلت عليه آيات أمر أصحابه بكتابتها في مواضع يعينها حسبما أوقفه عليه جبريل، عليه السلام، دون مراعاة لترتيب النزول، وقد تألف مما جمع على هذا النحو سور مؤتلفة المباني متسقة المعاني لا تكاد تحس بأدنى خلل في بنائها أو تنافر بين أجزائها، وبهذه السور وقع التحدي وصحت المعجزة كما في قوله تعالى: ﴿**وإن كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فاتوا بسورة من مثله وادعوا شهداءكم من دون الله إن كنتم صادقين**﴾ [سورة البقرة/ الآية: 22].

وقد اهتم العلماء منذ وقت مبكر بدراسة أسرار نظم أي القرآن الكريم تحت مسمى الإعجاز بالنظم تارة، وبعنوان علم المناسبات تارة أخرى، إلا أن تفسير القرآن ظل بمنأى

عن بيان وحدة نسق السورة والتحام موضوعات واتساق أجزائها بحيث تترامى في جملتها إلى غرض واحد، وبقيت المناسبات بين الآيات والسور لونا من ألوان النكت التفسيرية التي يظهر بعض أسرار ترتيب القرآن المعجز دون أن ترقى إلى جعل السورة بنية متماسكة لها مقصود واحد، ومع أن بعض المفسرين تنبهوا إلى أن لكل سورة غرضا محوريا تدور عليه جميع آياتها فإنهم لم يستصحبوا هذا الملحظ في تفسير أجزائها وبيان ارتباط معانيها.

وقد تزايد الاهتمام بفكرة وحدة نسق السورة القرآنية تسديدا لعلم التفسير ومحاولة لتجاوز النمط المعهود عند المفسرين في التعامل مع القرآن الكريم.

ونعني بوجود النسق أو ما يدعوه بعضهم بالوحدة الموضوعية التحام موضوعات السورة القرآنية وتماسك بنائها واتساق معانيها.

1. علم المناسبات والنسق القرآني

من خصائص القرآن الكريم أنه لم يفرد كل سورة من سوره لموضوع معين، بل كان يجمع في السورة الواحدة مواضيع متنوعة وأغراضا مختلفة من عقائد وأحكام ومواعظ وقصص وأمثال وجدل وحكم ويتنقل بينها من غير فصل. وهو بذلك مباين لمناهج التأليف البشرية التي تعتمد التبويب والترتيب، وهذا ما جعل المغرضين من المستشرقين كدوزي وبالشير وغيرهم يسمون القرآن بالعشوائية والاضطراب في سرد الموضوعات، ويعزون ذلك إلى البدائية والبساطة في طريقة التأليف مما يدل في زعمهم على أنه فكر بشري لا وحي إلهي[1].

والحقيقة أن التالي لأي سورة من مطلعها إلى ختامها لا يشعر بنشاز أو اضطراب، ولا يرى انقطاعا أو انفصالا، بل يخلص من معنى إلى آخر خلوصا طبيعيا لا عسر فيه ولا اقتسار، وتنطوي هذه الخصيصة في تمازج المعاني والأغراض في سور القرآن على عدة حكم، من أوضحها أنه يكون سببا لطرد سآمة القارئ والسامع وتجديد نشاطهما مما يجعل الإنسان لا يمل من ترداد القرآن الكريم وسماعه.

وقد استرعى هذا النمط في عرض مضامين السورة اهتمام العلماء قديما وحديثا، فنشأ

1. انظر آراء المستشرقين حول القرآن الكريم، عمر إبراهيم رضوان (579/2) دار طيبة، ط 1993/1م.

علم عني ببيان أوجه التعلق والربط بين الآيات التي ظاهرها الانفصال والاستقلال، ومن أقدم من اهتم بذلك أبو بكر النيسابوري (ت 324هـ) الذي أظهر المناسبات في دروسه التفسيرية ببغداد، فكان يقول: لم جعلت هذه الآية جنب هذه؟ وما الحكمة من جعل هذه السورة إلى جانب هذه السورة؟[1] ثم انتقل إلى طور التأليف حيث يحدثنا أبو بكر بن العربي (ت 542هـ) عن هذا العلم وتأليفه فيه فيقول: "ارتباط آي القرآن بعضها ببعض حتى تكون كالكلمة الواحدة متسقة المعاني منتظمة المباني علم عظيم، لم يتعرض له إلا عالم واحد عمل فيه سورة البقرة، ثم فتح الله لنا فيه، فلما لم نجد له حملة، ورأينا الخلق بأوصاف البطلة ختمنا عليه، وجعلناه بيننا وبين الله ورددناه إليه[2] ويشير إليه في كتاب "الناسخ والمنسوخ" فيقول: "والأحكام فيها (أي سورة الأنعام) قليل لعارض بينا وجهه في ترتيب آي القرآن،وهو كتاب أخفيناه بعد أن جمعناه لما رأينا فيه من علوه على أقدار أهل الزمان، وأنه ليس له في هذه الأقطار حفي، فوضعناه في سرب خفي"[3].

كما احتفل الفخر الرازي (606هـ) بهذا النوع في تفسيره أيما احتفال، حتى أنه كان يورد في تناسب بعض الآيات أكثر من وجه. وقد أفصح عند تفسيره لخواتيم سورة البقرة بأنه أحد وجوه الإعجاز وعاب على المفسرين غفلتهم عنه فقال: "ومن تأمل في لطائف نظم هذه السورة وفي بدائع ترتيبها علم أن القرآن كما أنه معجز بحسب فصاحة ألفاظه وشرف معانيه فهو، أيضا، معجز بحسب ترتيبه ونظم آياته. ولعل الذين قالوا إنه معجز بحسب أسلوبه أرادوا ذلك، إلا أني رأيت جمهور المفسرين معرضين عن هذه اللطائف غير متنبهين لهذه الأمور..."[4]، وقد كان له عميق الأثر في المفسرين الذين جاءوا بعده، لاسيما أبي حيان الغرناطي (ت 745هـ)، والشهاب الخفاجي (ت 791هـ) في حاشيته على تفسير البيضاوي، والآلوسي (ت 1280هـ) في "روح المعاني".

أما في الغرب الإسلامي فقد برز جانب العناية بالتناسب بين الآيات عند أبي الحكم ابن برجان الإشبيلي (ت 536هـ) في تفسيره "تنبيه الأفهام إلى تدبر الكتاب الحكيم وتعرف

1. البرهان في علوم القرآن لبدر الدين الزركشي (36/1) تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعرفة، بيروت، دت.
2. البرهان 36/1.
3. الناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم (210/2) دار الكتب العلمية، طهران، ط 2.
4. التفسير الكبير المسمى بمفاتيح الغيب (128/7) دار الكتب العلمية، طهران، ط 2.

الآيات والنبأ العظيم[1]؛ ثم عند أبي الحسن الحرالي المراكشي (ت 638هـ) في تفسيره[2]. وعند أبي عبد الله محمد بن أبي الفضل المرسي (655هـ) في تفسيره "ري الكتمان في تفسير القرآن"، حيث قصد فيه ارتباط الآي بعضها ببعض[3]، ونضجت فكرة التناسب عند أبي جعفر بن الزبير الغرناطي (ت 708هـ)، فألف كتاب "البرهان في ترتيب سور القرآن" في تناسب السور، كما ألف كتابه "ملاك التأويل"، وبين فيه مناسبة كل آية من الآيات المتشابهة في ألفاظها لمساقها. وعلى الحرالي وابن الزبير كان اعتماد برهان الدين البقاعي (ت 885هـ) الذي صنف تفسيرا حافلا استوعب فيه المناسبات بين السور والآيات في القرآن كله، وسماه "نظم الدرر في تناسب الآيات والسور".

وعلى نهجه سار الإمام السيوطي حين ألف كتابا جامعا لمناسبات السور والآيات مع بيان ما تضمنه القرآن من وجوه الإعجاز وأساليب البلاغة سماه "أسرار التنزيل"[4]، وأفرد كتابا لتناسب السور سماه "تناسق الدرر في تناسب السور".

ومع أنهم كانوا يؤكدون أن فائدة هذا العلم هو "جعل أجزاء الكلام بعضها آخذا بأعناق بعض، فيقوى بذلك الارتباط، ويصير التأليف حاله البناء المحكم المتلائم الأجزاء"[5]، فإن قصارى ما كانوا يعملونه هو التماس بعض أوجه الربط بين الآيات دون أن يضعوا أيديهم على الخيط الجامع الذي تنتظم فيه حبات عقد السورة، وكانت عنايتهم بالمناسبات من باب استجلاء اللطائف التفسيرية التي يستدل بها على إعجاز ترتيب القرآن، مما جعل علم المناسبات من ملح علم التفسير لا من متينه. وقد أوغل في البعد عن تحقيق ثمرته حين صارت المناسبات حبيسة لبعض الاصطلاحات البلاغية والظواهر الأسلوبية، كما تجده عند الزركشي والسيوطي حيث يتحدثون عن التناسب حديث البيانيين ويستعرضون أساليب الربط بين

---

1. انظر ابن برجان والتفسير الصوفي، محمادي بن عبد السلام الخياطي، أطروحة دكتوراه بدار الحديث الحسنية (2/371- 391).
2. انظر: أبو الحسن الحرالي المراكشي، أثره ومنهجه في التفسير، محمادي الخياطي، رسالة دبلوم الدراسات العليا بدار الحديث الحسنية (2/289- 299).
3. معجم الأدباء، ياقوت الحموي، (6/642) مؤسسة المعارف، بيروت، ط 1، 1999م.
4. انظر تناسق الدرر حيث ذكر الأنواع الأربعة عشر التي اشتمل عليها هذا الكتاب (صك 53- 54).
5. البرهان (1/36).

الآيات، كالتنظير، والمضادة، والاستطراد، والتذييل والعطف، والالتفات والاعتراض وغيرها[1]. وعلى هذا النحو كان محمد الطاهر بن عاشور في بيانه للتناسب في "التحرير والتنوير" يوظف مبحث الجمل من النحو ومباحث الفصل والوصل والاستئناف البياني والابتدائي من البلاغة وغير ذلك[2]، ويغرق المناسبات في سيل من المصطلحات الأسلوبية.

ومن جهة أخرى، فإن التكلف والاعتساف كان بينا في كثير من المناسبات التي يذكرها المفسرون مما جعل بعض العلماء كالعز بن عبد السلام (ت 660هـ) يشترط أن تلتمس المناسبة في كلام متحد يرتبط أوله بآخره، فإن وقع الكلام على أسباب مختلفة لم يلزم في رأيه أن يكون أحد الكلامين مرتبطا بالآخر[3]. وبالغ الإمام الشوكاني (ت 1250م) فعد علم المناسبات علما متكلفا ليس من ورائه فائدة، وأنحى باللائمة على المفسرين الذين اشتغلوا به وأطال الاحتجاج في إبطال هذا المسلك[4].

ومرد هذا النقد هو أن المفسرين كانوا يصرفون أنظارهم إلى التناسب بين الآيات دون أن ينظروا إليها نظرة شمولية يشرفون فيها على بناء السورة ليبصروا موقع كل قضية تناولتها من نظامها الكلي الذي وضعت عليه في جملتها، وهذا ما جعلهم يسقطون في مناسبات بعيدة وأوجه ضعيفة لا تبرز التحام الآيات واتساق معانيها، وإنما تزيدها تفككا وانفصالا، ومن ثم لم تحقق تلك المناسبات ثمرتها المرجوة منها، لأنها كانت منفصلة عن غرض السورة المحوري الذي تشتبك حوله سائر موضوعاتها.

ولعل أول من صرح بعلاقة المناسبات الوثقى بمقصود السورة العام هو أبو الفضل المشذالي البجائي (ت 865هـ)[5] الذي أخذ عنه البقاعي المنهج الأمثل في التوصل إلى أوجه التناسب بين الآيات. وقد نص على ذلك في مطلع تفسيره للفاتحة حيث قال: "قال شيخنا... الأمر الكلي المفيد لعرفان مناسبات الآيات في جميع القرآن هو أنك تنظر الغرض الذي سيقت له السورة، وتنظر ما يحتاج إليه ذلك الغرض من المقدمات، وتنظر إلى مراتب تلك المقدمات

1. انظر المصدر السابق (1/40- 50)، والإتقان في علوم القرآن (2/108- 109).
2. انظر (1/116- 377) الدار التونسية للنشر، تونس، 1984م.
3. انظر البرهان، (1/37).
4. انظر فتح القدير الجامع بين الرواية والدراية من علم التفسير (1/85- 87) ط، ابن كثير بدمشق.
5. ترجمته في توشيح الديباج لبدر الدين القرافي (219- 220)، ومعجم المؤلفين لعمر رضا كحالة (11/259).

في القرب والبعد من المطلوب، وتنظر إلى الأحكام واللوازم التابعة له التي تقتضي البلاغة شفاء الغليل بدفع عناء الاستشراف إلى الوقوف عليها، فهذا هو الأمر الكلي المهيمن على حكم الربط بين جميع أجزاء القرآن، وإذا فعلته تبين لك – إن شاء الله – وجه النظم مفصلا بين كل آية وآية في كل سورة سورة[1].

2. عناية العلماء ببيان مقاصد السور

من أوائل المفسرين الذين استبصروا بوحدة نسق السورة وأدركوا أن لكل سورة مقصودا رئيسا تدور عليه جميع أجزائها أبو الحكم بن برجان، إذ كان ينبه في غير موضع على غرض السورة الذي تأسست عليه، لاسيما في الربع الأخير من القرآن، ومن أمثلة ذلك قوله في سورة القمر: "الغرض الأساسي فيها هو إثبات نبوة محمد عليه السلام وتصحيح رسالته وأنه في ذلك على سبيل سلوكه للأنبياء والرسل قبله الذين أرسلوا إلى أمم لهم، فعصوهم وأهلكهم الله، وأن موعدهم الساعة. والحض على التذكر والتفكر والاعتبار وأن العاقبة للمؤمنين والمتقين"[2] وتتردد عنده أمثال هذه العبارات: "وتأسيس تنزيل هذه السورة" "المراد إثباته في هذه السورة" "الغرض في هذه السورة".

وقد رأى بعض الباحثين[3] أن استشعار الموضوع الكلي للسورة قد ظهرت ملامحه عند الرازي، وضرب له مثالا يتيما حيث يقول في سورة النساء: "اعلم أن هذه السورة مشتملة على أنواع كثيرة من التكاليف، وذلك لأنه تعالى أمر الناس في أول هذه السورة بالتعطف على الأولاد والنساء والأيتام والرأفة بهم وإيصال حقوقهم إليهم وحفظ أموالهم عليهم، وبهذا المعنى ختمت السورة..."[4] وهو – كما ترى – لم يكشف عن غرض السورة الأساس وإنما ذكر الطابع العام الذي يغلب على موضوعاتها.

وممن تنبه إلى الغرض الأساسي للسورة ابن الزبير الغرناطي الذي كان يبني التناسب

---

1. نظم الدرر في تناسب الآيات والسور (1/17– 18) توزيع مكتبة ابن تيمية، ط 1، 1969.
2. انظر: ابن برجان والتفسير الصوفي (402/2).
3. د. رفعت فوزي عبد المطلب الوحدة الموضوعية للسورة القرآنية ص: 7، دار السلام، القاهرة، ط 1، 1986م.
4. التفسير الكبير 159/3.

بين بعض السور في كتابه "البرهان" على تلاحم مقاصدها. ومن ذلك بيانه لمجمل معاني سورة البقرة حيث استعرض أبرز معانيها وخلص إلى وحدتها قائلا: " فحصل من السورة بأسرها بيان الصراط المستقيم على الاستيفاء والكمال أخذا وتركا، وبيان شرف من أخذ به وسوء حال من تنكب عنه"[1].

ممن لمح وحدة نسق السور القرآنية مع تعدد القضايا التي تضمنها أبو إسحاق الشاطبي (ت 790هـ)، إذ استبان له أن السورة وإن تعددت موضوعاتها فهي باعتبار النظم كلام واحد متصل من أوله إلى آخره، فلا يسوغ لنا تعدد قضاياها أن ننظر إليها باعتبارها أجزاء مستقلة عن بعضها، بل لابد من استيفائها بالنظر لمن أراد التفهم السديد لها بناء على أن نظمها وترتيبها مأخوذ من الوحي، وقد أعرب عن ذلك فقال: "وجميع ذلك لابد فيه من النظر في أول الكلام وآخره بحسب تلك الاعتبارات. فاعتبار جهة النظم مثلا في السورة لا يتم به فائدة إلا بعد استيفاء جميعها بالنظر، فالاقتصار على بعضها فيه غير مفيد غاية المقصود، كما أن الاقتصار على بعض الآية في استفادة حكم ما لا يفيد إلا بعد النظر في جميعها، فسورة البقرة مثلا كلام واحد باعتبار النظم، واحتوت على أنواع من الكلام بحسب ما بث فيها، منها ما هو كالمقدمات والتمهيدات بين يدي الأمر المطلوب، ومنها ما هو المؤكد والمتمم ومنها ما هو المقصود في الإنزال، وذلك تقرير الأحكام على تفاصيل الأبواب منها، ومنها الخواتم العائدة على ما قبلها بالتأكيد والتثبيت وما أشبه ذلك"[2].

وقد ضرب مثلا آخر لسورة تعددت قضاياها وبين أن جميع آياتها تدور على معنى واحد، فقال: "وسورة المؤمنين نازلة في قضية واحدة وإن اشتملت على معان كثيرة، فإنها من المكيات، وغالب المكي أنه مقرر لثلاثة معان أصلها معنى واحد، وهو الدعاء إلى عبادة الله تعالى، أحدها: تقرير الوحدانية لله...والثاني: تقرير النبوة للنبي محمد...والثالث: إثبات أمر البعث والدار الآخرة...وما ظهر ببادئ الرأي خروجه عنها فراجع إليها في محصول الأمر...فإذا تقرر هذا وعدنا إلى النظر في سورة المؤمنين مثلا وجدنا فيها المعاني الثلاثة على أوضح

1. البرهان في ترتيب سورة القرآن ص: 194، تحقيق شعباني، منشورات وزارة الأوقاف، المغرب 1993م.
2. الموافقات في أصول الأحكام ج، 3/250)، دار الرشاد الحديثة د.ت.

الوجوه، إلا أنه غلب على نسقها ذكر إنكار الكفار للنبوة التي هي المدخل للمعنيين الباقيين"[1]. وبعد استعراض جملة من آياتها والربط بين معانيها خلص إلى وحدة موضوعاتها قائلا: "فسورة المؤمنين قصة واحدة في شيء واحد"[2].

وقد اكتمل الإحساس بوحدة بناء السورة وتعانق موضوعاتها عند البقاعي الذي أبدع علما جديدا من علوم القرآن هو علم مقاصد السور، وأفرده بكتاب استعرض فيه مقصود كل سورة، وبين فيه مناسبة اسمها لغرضها التي تدور عليه سائر معانيها، قال في مقدمته: "فإن كل سورة لها مقصد واحد يدار عليه أولها وآخرها، ويستدل عليه فيها، فترتب المقدمات الدالة عليه على أتقن وجه وأبدع نهج، وإذا كان فيها شيء يحتاج إلى دليل استدل عليه، وهكذا في دليل الدليل، وهلم جرا، فإذا وصل الأمر إلى غايته ختم بما منه كان ابتدأ، ثم انعطف الكلام إليه وعاد النظر إليه على نهج آخر بديع، ومرقى غير الأول منيع...وآخر السورة قد واصل أولها كما لاحم انتهاؤها كما بعدها، وعانق ابتداؤها ما قبلها، فصارت كل سورة دائرة كبرى مشتملة على دوائر الآيات الغر، البديعة النظم العجيبة الضم..."[3].

وقد وفق في إبراز وحدة السورة ودوران موضوعاتها المختلفة على غرض واحد، وأورد مثالا تطبيقيا في المقدمة بين فيه كيف توالت أجزاء سورة البقرة على إقامة الدليل على أن الكتاب هدى مما دل على أنه مقصودها المحوري فقال: "مثاله: مقصود سورة البقرة وصف الكتاب المذكور أولها بصريح اسمه الناظر بأصل مدلوله إلى جمعه لكل خير، المشير بوصفه إلى ما في آخر الفاتحة من سؤال الهداية والإبعاد من طريق الضلال، ثم بوصفه في قوله: ﴿ **بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك**﴾ المنوه آخرها بالذين آمنوا به في قوله: ﴿ **ءامن الرسول بما أنزل إليه من ربه** ﴾ إلى آخره. وذلك هو عين أولها لكونها تعيينا لرؤوس من شمله وصف التقوى في فاتحتها..."[4]. ثم راح يستعرض مساقات الآي وأجزاء السورة وينبه كيف أنها تخدم هدف السورة الذي حدده، وأنها ترجع إلى بيان شأنه مرة بعد أخرى "حتى عرف أنه مقصودها وسر

---

1. المصدر السابق، 251/3.
2. المصدر السابق، 253/3.
3. مصاعد النظر للإشراف على مقاصد السور 149/1، تحقيق عبد السميع محمد أحمد حسنين، مكتبة المعارف، الرياض، ط 1، 1987م.
4. المصدر السابق، 150/1.

معانيها وعمودها"[1].

أما المعاصرون فإنهم قد أفادوا مما وصل إليه المتقدمون في هذا الشأن، وساروا بخطوات ثابتة نحو استجلاء المحور الذي تشد إليه جميع موضوعات السورة، وقد استطاع بعضهم أن ينظر بعين متفحصة إلى أجزاء السورة ويبصر بناءها المتكامل المتسق، ويضع يده على غرضها الرئيسي بشكل أدق مما توصل إليه بعض المفسرين من قبل.

ومن أحسن من استشعر وحدة النسق القرآني واستدل لها وأطنب في إثباتها وعمد إلى إبرازها تطبيقيا في إحدى سور القرآن محمد عبد الله دراز في كتابه "النبأ العظيم"، حيث توخى بيان حسن التأليف في السورة الواحدة التي تتنوع فيها الموضوعات باعتباره أحد وجوه الإعجاز فبين أن القرآن كان يتنزل منجما حسب الوقائع والدواعي المتجددة، وأن الانفصال الزمني بينها واختلاف دواعيها كانا داعيين إلى ضعف الترابط وعدم الانسجام، ومع ذلك فإن تدبر أي سورة يوقفك على جليل الالتحام وبديع التناسق بصورة لا تعرف منها أأنزلت في نجم واحد أم في نجوم شتى، وقد صور تماسك بناء السورة فقال: "إنك لتقرأ السورة الطويلة المنجمة يحسبها الجاهل أضغاثا من المعاني حشيت حشوا، وأوزاعا من المباني جمعت عفوا، فإذا هي لو تدبرت بنية متماسكة، بنيت من المقاصد الكلية على أسس وأصول، وأقيم على كل أصل منها شعب وفصول، فلا تزال تنتقل بين أجزائها كما تنتقل بين حجرات وأفنية في بنيان واحد قد وضع رسمه مرة واحدة، لا تحس بشيء من تناكر الأوضاع في التقسيم والتنسيق، ولا بشيء من الانفصال في الخروج من طريق إلى طريق، بل ترى بين الأجناس المختلفة تمام الألفة، كما ترى بين آحاد الجنس الواحد نهاية التضام والالتحام، كل ذلك بغير تكلف ولا استعانة بأمر خارج المعاني أنفسها، وإنما هو حسن السياقة ولطف التمهيد..."[2].

ثم بين دراز أن الصلة بين أجزاء السورة لا تعني اتحادها أو تماثلها أو ما إلى ذلك، بل إن القرآن سلك في الانتقال من معنى إلى آخر مسالك شتى، فتراه تارة يجاور بين الأضداد فيبرز محاسنها ومساوئها وتارة يعمد إلى الأمور المختلفة من غير تضاد فيجعلها تتعاون في أحكامها بسوق بعضها إلى بعض مساق التنظير أو التفريع أو الاستشهاد أو الاستنباط أو التكميل أو

1. المصدر السابق 151/1.
2. النبأ العظيم، نظرات جديدة في القرآن 155، دار القلم، الكويت، ط 2، 1970.

الاحتراس إلى غير ذلك، وأحيانا يقرن بين معنيين في النظم لاقترانهما في الوقوع التاريخي أو الوضع المكاني استجابة لحاجات النفوس التي تتداعى فيها تلك المعاني[1].

وقد اختار سورة البقرة نموذجا على وحدة النسق في السور القرآنية، فهي أطول سورة في القرآن، وأكثرها نجوما وأبعدها تراخيا[2]، وتلك دواع قوية لجعل نظم هذه السورة متباين المعاني متناثر الأجزاء، ومع ذلك فقد أثبت أن بين أجزائها وشائج قوية، وأوضح أن بنيتها تتألف من مقدمة وأربعة مقاصد وخاتمة، فالمقدمة في التعريف بشأن هذا القرآن، وأنه لا يصد عنه إلا من في قلبه مرض.

والمقصد الأول: في دعوة الناس كافة إلى اعتناق الإسلام.

والمقصد الثاني: في دعوة أهل الكتاب بخاصة إلى ترك باطلهم والدخول في الإسلام.

والمقصد الثالث: في عرض شرائع هذا الدين تفصيلا.

والمقصد الرابع: في ذكر الوازع الديني الذي يبعث على العمل بتلك الشرائع ويعصم عن مخالفتها.

والخاتمة: في التعريف بالذين استجابوا لهذه الدعوة الشاملة للمقاصد المذكورة وبيان ما يرجى لهم في الدنيا والآخرة[3].

وقد حاول أن يعرض السورة عرضا إجماليا يبين فيه خط سيرها إلى غايتها، ويبرز نظامها المعنوي في جملتها، ويظهر كيف وقعت كل حلقة موقعها في السلسلة الكبرى، وكيف أن كل قسم ملتئم في نفسه، ومتسق مع سائر الأقسام، ولعل دراز يكون بذلك أول من سن التفسير الإجمالي الذي يلحظ وحدة أجزاء السورة. وإن كنا نلاحظ أنه لم يعبر بعبارة جامعة تشمل المقاصد الأربعة وترجعها إلى مقصود واحد على نحو ما يصنع البقاعي.

وإذا كان عمل دراز قد توقف عند سورة البقرة، فإن سيد قطب كان من أوائل المفسرين

1. المصدر السابق 161- 162.
2. فقد نزلت في نيف وثمانين نجما، ومن آياتها ما نزل في أوائل السنة الثانية للهجرة، ومنها ما نزل في آخر السنة العاشرة ص: 158.
3. المصدر السابق ص: 163.

الذين أبرزوا الوحدة الموضوعية للسور القرآنية كلها تطبيقيا في كتابه: "في ظلال القرآن"، فقد استشعر أن السورة وحدة متلاحمة، قد تتعدد مواضيعها وتتنوع مقاصدها ولكنها تشد في النهاية إلى محور واحد هو غاياتها ومآلها، وقد أفضت به رحلته في ظلال القرآن وعيشه بين جنباته إلى أن يفصح بذلك قائلا: "إن لكل سورة من سور القرآن شخصية مميزة، شخصية لها روح يعيش معها القلب كما لو كان يعيش مع روح حي مميز الملامح والسمات والأنفاس، ولها موضوع رئيسي أو عدة موضوعات رئيسية مشدودة إلى محور خاص، ولها جو خاص يظلل موضوعاتها كلها، ويجعل سياقها يتناول هذه الموضوعات من جوانب معينة تحقق التناسق بينها وفق هذا الجو"[1].

ولهذا كان يعمد إلى افتتاح السور التي يفسرها بعرض خطوطها العريضة وموضوعاتها البارزة بحيث يبين انسجامها منبها على الغرض المحوري الذي تدور حوله. ثم يسير في ضوء ما قرر ليحلل الآيات ويضع أيدينا بيسر على وجه الانتقال من موضوع إلى موضوع. ومن أمثلة بيانه لمقاصد السور قوله في سورة النساء: "هذه السورة بما تضمنته من تشريعات وتوجيهات تهدف أساسا إلى محور ملامح المجتمع الجاهلي وتكييف ملامح المجتمع المسلم وتطهيره، من رواسب الجاهلية فيه، وتلفت الأنظار إلى الدفاع عن كيانه المميز، وذلك ببيان طبيعة منهجه، والتعريف بأعدائه الراصدين له من حوله من المشركين واليهود والمنافقين وكف حيلهم ومكائدهم وبيان فساد تصوراتهم ومناهجهم مع وضع الأنظمة والتشريعات التي تنظم المسلم وتصبه في قالب مضبوط"[2].

وقد كان لسيد قطب أعمق الأثر في باقي المفسرين المعاصرين، ولعل أهم من سار على نهجه وعمق الخط الذي ابتدأه هو سعيد حوى في كتابه الأساس في التفسير"، إذ لم يقتصر فقط على وحدة نسق السورة بل بنى بيانه لهذه الوحدة على نظرية شاملة تنطلق من وحدة نسق القرآن كله. فقد حرص على ربط معاني كل سورة يفسرها بمطلع سورة سبقتها أو موضوعها أو إحدى آياتها، كما اهتم في السورة الواحدة بإبراز الروابط المعنوية بين المقاصد والموضوعات التي تتضمنها بعد تقسيمها إلى مقاطع وأقسام، ففي سورة البقرة مثلا يتعرض

---

1. 28/1، ط، دار الشروق، القاهرة، ط 9، 1980م.
2. المصدر السابق 555/2.

بعد تفسير كل مقطع إلى ذكر وجه مناسبته لباقي المقاطع، ويبين بعد تمام كل قسم اتصاله بالقسم الآخر، ومن ذلك قوله: "إن القسم الثاني يكمل القسم الأول ويكمل مقدمة السورة في الدلالة على القوى أركانا وطريقا واستقامة. ومن خلال القسم الأول والثاني نعرف محل أركان الإسلام الخمسة في قضية التقوى. فالملاحظ أن مقدمة سورة البقرة ذكرت من أركان الإسلام: الإيمان والصلاة والإنفاق، فذكر القسم الثاني من أركان الإسلام الصوم والحج... وبعد ذلك يأتي القسم الثالث فيتحدث عن أمر الدخول في الإسلام...وفي ذلك كله مظهر من مظاهر وحدة السورة وتكامل معانيها وارتباط بعضها ببعض"[1].وقد ظهر شكل آخر من أشكال التفسير عني عناية شديدة بالوحدة الموضوعية للسورة القرآنية وعمل على إبرازها مقتصرا على الأغراض المتعددة التي تتضمنها وتحديد محورها دون تفسير السورة آية آية، ومن أفضل النماذج على ذلك كتاب الشيخ الغزالي "نحو تفسير موضوعي لسور القرآن الكريم". وقد ذكر رحمه الله – في مقدمة الكتاب أنه تأسى بالشيخ محمد عبد الله دراز معتبرا إياه أول من فسر سورة كاملة تفسيرا موضوعيا، وقد بين مراده بالتفسير الموضوعي فقال: "والتفسير الموضوعي غير التفسير الموضعي: الأخير يتناول الآية أو الطائفة فيشرح الألفاظ والتراكيب والأحكام، أما الأول فهو يتناول السورة كلها، ويحاول رسم "صورة شمسية" لها تتناول أولها وآخرها، وتتعرف على الروابط الخفية التي تشدها كلها، وتجعل أولها تمهيدا لآخرها وآخرها تصديقا لأولها"[2].

ويلتحق بهذا النوع كتابات اعتنت ببيان محتويات كل سورة وأهدافها إجمالا مع محاولة الربط بينها بإطار كلي مثل كتاب "النظم الفني في القرآن" لعبد المتعال الصعيدي و "إيجاز البيان في سور القرآن" لمحمد علي الصابوني، و "أهداف كل سورة ومقاصدها" لعبد الله شحاته.

كما ظهرت مجموعة من الدراسات القرآنية التي تفسر سورا قرآنية معينة وتستحضر وحدة نسقها وتعانق قضاياها الكبرى، ومن أبرزها كتب د. حسن محمد باجودة مثل "تأملات

---

1. 365/1 دار السلام، القاهرة، ط 5، 1999.

2. نحو تفسير موضوعي لسور القرآن الكريم، الأجزاء العشرة الأولى ص: 5، دار الشروق، ط 1992، وعلى هذا النحو سار محمد قطب في بعض السور بشكل أوسع في كتابه دراسات قرآنية.

في سورة المائدة" "تأملات في سورة آل عمران" "تأملات في سورة الإسراء" وغيرها...وهذا النمط هو من التفسير التحليلي لا من التفسير الموضوعي، ويبقى أن أشير إلى أن التفسير الموضوعي ينصرف إذا أطلق إلى دراسة موضوع من خلال القرآن الكريم وذلك بجمع الآيات المتعلقة به لفظا أو حكما وتفسيرها حسب المقاصد القرآنية، ولذلك أوثر أن نطلق على اللون الذي يكتفي بعرض مضامين السورة بشكل يبين التحامها التفسير الإجمالي.

3. وحدة النسق وتفسير السورة القرآنية

إن إدراك وحدة نسق السورة القرآنية والكشف عن المحور الذي تدور عليه جميع مواضيعها وإبراز الروابط التي تربط بين أجزائها من أهم العوامل المساعدة على تفهم معاني آياتها واستجلاء الدلالات المكنونة في طواياها.

وقد تنبه الإمام الشاطبي إلى ذلك حيث قرر أنه لا محيص للمتفهم عن استيفاء جميع أجزاء السورة بالنظر باعتبارها كلاما واحدا من جهة النظم[1]. كما استشعر البقاعي فائدة النظر الشمولي إلى السورة ومعرفة مقصودها وقرر في كتابه "مصاعد النظر" ثمرة علم مقاصد السور وغايته فقال: "وغايته معرفة الحق من تفسير كل آية من تلك السورة، ومنفعته التبحر في علم التفسير، فإنه يثمر التسهيل له والتيسير. ونوعه التفسير، ورتبته أوله فيشتمل به قبل الشروع فيه، فإنه كالمقدمة له من حيث أنه كالتعريف، لأنه معرفة تفسير كل سورة إجمالا"[2].

ومن يتأمل التفاسير التي سارت على منهج لا يلحظ تلك الوحدة الموضوعية ويقارن بينها وبين التفاسير القليلة التي لاحظتها يرى أثر ذلك بينها، فتفسر الآيات بناء على معرفة موقعها من مقصود السورة العام يكون أدق وأعمق، فلا تبدو موضوعات السورة أشتاتا مفرقة وأجزاء مبددة، وإنما تبدو متسقة المعاني ملتحمة المقاصد، كفروع وأغصان متشابكة تتفرع عن جذع واحد، ومن هنا يكون بيان المفسر للموضوعات الجزئية في ضوء الغرض الأساس للسورة ويوجه تفسيرها بما يجلي الموضوع المحوري الذي تعالجه. أما أخذ السورة آية آية وتفسيرها

1. الموافقات 250/3.
2. مصاعد النظر 155/1.

على أنها منفصلة دون النظر إلى السلك الجامع الذي تنتظم فيه حبات عقدها فلا يوصل المفسر إلى فهم ظواهر الألفاظ دون النفاذ إلى إدراك هدايات القرآن، ومن هنا التفت معظم المشتغلين بالتفسير والدراسات القرآنية من المعاصرين إلى ملاحظة هدف السورة واستلهام روحها الخاصة في تفسير أجزائها.

ومن فوائد علم المناسبات المرتبط بنسق السورة ما نبه عليه البقاعي في مقدمة "نظم الدرر" حيث قال: "وبذلك يوقف على الحق من معاني آيات حار فيها المفسرون لتضييع هذا الباب من غير ارتياب، منها قوله تعالى في سورة البقرة: ﴿**أم كنتم شهداء إذ حضر يعقوب الموت**﴾ الآيتين. ومنها قوله تعالى في سورة النساء: ﴿ **فضل الله المجاهدين بأموالهم وأنفسهم على القاعدين درجة** ﴾، مع قوله عقيبه: ﴿ **وفضل الله المجاهدين على القاعدين أجرا عظيما درجات** ﴾ وقوله تعالى في آخر هود: ﴿ **فلا تك في مرية مما يعبد هؤلاء** ﴾ الآية، إلى غير ذلك وقوله تعالى سبحانه في: ﴿ **ويسألونك عن الروح** ﴾، وقوله تعالى في السجدة: ﴿ **قل يتوفاكم ملك الموت** ﴾ وقوله تعالى في يس: ﴿ **أنهم إليهم لا يرجعون** ﴾ مما تراه وينكشف لك غامض معناه"[1].

ولا غرو، فالمناسبة هي المصححة لنظم الكلام[2] ومعرفة وجه الصلة بين الآية وسياقاتها، وإدراك موقعها من السياق العام للسورة يهدي إلى الصواب في تفسيرها، ويعين المفسر على ترجيح بعض ما تحتمله الآية من معان إذا كان أليق بالنظم وأنسب للمقصود.

وإلى جانب ذلك يهدي استحضار وحدة نسق السورة إلى كثير من الحكم والدقائق المعنوية واللطائف التربوية التي تجلي هدايات القرآن وتبرز إعجازه، وهذا ما أشار إليه الرازي بقوله: "أكثر لطائف القرآن مودعة في الترتيبات والروابط"[3].

ومن فوائد معرفة مقصود السورة ولمح بنائها الفكري العام أنها توقف المتدبر على القوى من المناسبات الجزئية بين آحاد الآيات. فكثيرا ما كان المفسرون المتقدمون يحاولون الربط بين بعض الآيات غافلين عن نظام السورة المعنوي فلا تظهر لهم وجوه قريبة للمناسبة

---

1. نظم الدرر 13/1- 14).
2. البرهان في علوم القرآن 34/1.
3. المصدر السابق 36/1.

فيسقطون في التكلف والتمحل، وقد تنبه البقاعي بفضل قاعدة شيخه المشذالي إلى أن معرفة الغرض الذي سيقت السورة لأجله هو السبيل إلى إدراك وجه النظم مفصلا بين كل آية وآية[1]، وأن "من حقق المقصود منها عرف تناسب آيها وقصصها وجميع أجزائها"[2]. بل إنه أكد أن الإجادة في علم المناسبات متوقفة على معرفة مقصود السورة الذي يفيد معرفة مقاصد جميع جملها وأجزائها، "ولذلك كان هذا العلم في غاية النفاسة، وكانت نسبته من علم التفسير نسبة علم البيان من النحو"[3].

وقد تفطن دراز إلى أهمية الشمولي إلى مواضيع السورة ووحداتها الصغرى لاكتشاف الروابط الجزئية فقرر – وهو يمهد لبيان نظام معاني سورة البقرة – "أن السياسة الرشيدة في دراسة النسق القرآني تقضي بأن يكون هذا النحو من الدرس هو الخطوة الأولى فيه، فلا يتقدم الناظر إلى البحث في الصلات الموضعية بين كل جزء جزء منه – وهي تلك الصلات المبثوتة في مثاني الآيات ومطلعها ومقاطعها – إلا بعد أن يحكم النظر في السورة كلها بإحصاء أجزائها وضبط مقاصدها على وجه يكون معوانا له على السير في تلك التفاصيل على بينة"[4].

ومن ثمرات هذا النظر أنه بين أنه لا يشترط أن يكون ثمة تناسب بين كل آية وقرينتها، بل إن من منهج النظم القرآني أنه يتم طائفة من المعاني ثم ينتقل إلى طائفة أخرى تقابلها، فيكون حسن التجاور بين الطائفتين مستدعيا لحسن المقابلة بين الأوائل من كل منهما أو بين الأواخر كذلك، لا بين الأول من هذه والآخر من تلك[5].

فالسورة القرآنية بمثابة حلقات مترابطة مشمولة بحلقة أكبر منها، وهي داخلة فيها متعلقة بها، ولا يتحتم أن تكون كل حلقة موجودة على مسير خط السورة المرتبطة بالحلقة التي قبلها مباشرة، بل قد تكون متصلة بالحلقة الكبرى التي تمثل مقصود السورة الرئيس، أو

1. انظر نظم الدرر 1/17– 18.
2. مصاعد النظر 1/149.
3. نظم الدرر 1/12.
4. النبأ العظيم 156.
5. المصدر نفسه 162.

متصلة بحلقة دونها قد سبقت وليست هي الحلقة المباشرة في تسلسل رصف الحلقات[1].

ومن فوائد الاستبصار بالوحدة الموضوعية للسورة القرآنية استجلاء أسرار تكرار القصص واختلاف الآيات المتشابهة في التعبير. وقد نبه البقاعي إلى ذلك فقال: "وبه يتبين لك أسرار القصص المكررات، وأن كل سورة أعيدت فيها قصة فلمعنى ادعي في تلك السورة استدل عليه بتلك القصة غير المعنى الذي سيقت به في السورة السابقة، ومن هنا اختلفت الألفاظ بحسب تلك الأغراض، وتغيرت النظوم بالتأخير والتقديم والإيجاز والتطويل، مع أنها لا يخالف شيء من ذلك أصل المعنى الذي تكونت به القصة"[2].

فكل سورة لها هدف خاص وشخصية متميزة، وجميع ما تشمله من معان جزئية ومحاور صغرى تتجه لخدمة هدف السورة وتتأثر في صياغتها التعبيرية بروحها، ومن ثم فإن أي نص من نصوص القرآن – ولو بدا متشابها – يصطبغ بجو السورة التي يرد فيها وتكون له حينها ملامح خاصة تميزه عن نظائره. وقد ضرب البقاعي مثالا لذلك فقال: ولأجل اختلاف مقاصد السور تتغير نظوم القصص وألفاظها بحسب الأسلوب المفيد للدلالة على ذلك المقصد، مثاله: مقصود سورة آل عمران التوحيد، ومقصود سورة مريم عليها السلام شمول الرحمة. فبدأت آل عمران بالتوحيد، وختمت بما بني عليه من الصبر وما معه مما أعظمه التقوى. وكرر ذكر الاسم الأعظم الدال على الذات الجامع لجميع الصفات فيها تكريرا لم يكرر في مريم، فقال في قصة زكريا عليه السلام: ﴿كذلك الله يفعل ما يشاء﴾. وقال في مريم عليها السلام: ﴿ كذلك قال ربك هو علي هين، وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئا﴾. وقال في آل عمران في قصة مريم عليها السلام: ﴿إذ قالت الملائكة يا مريم إن الله يبشرك بكلمة منه﴾ إلى أن قال: ﴿ كذلك الله يخلق ما يشاء﴾ وفي مريم: (قالت إني أعوذ بالرحمان منك إن كنت تقيا× قال إنما أنا رسول ربك لأهب لك غلاما زكيا× قالت أنى يكون لي غلام ولم يمسسني بشر ولم أك بغيا× قال كذلك قال ربك هو علي هين). وغير ذلك بعد أن افتتح السورة بذكر الرحمة لعبد من خلص عباده، وختمها بان كل من كان على نهجه في الخضوع لله يجعل له ودا، وأنه سبحانه

1. قواعد التدبر الأمثل لكتاب الله عز وجل، عبد الرحمان حسن جبنكة الميداني ص: 28، دار القلم، دمشق، ط: 1989/2م.
2. نظم الدرر 14/1.

هذا الذكر بلسان أحسن الناس خلقا وخلقا، وأجملهم كلاما وأحلاهم نطقا، وكرر الوصف بالرحمان وما يقرب منه من صفات الإحسان من الأسماء الحسنى في أثناء السورة تكريرا يلائم مقصودها ويثبت قاعدتها وعمودها"[1].

ولكون القصص المكررة في القرآن مدخلا يلجه الطاعنون في إعجازه فإن المفسرين المعاصرين التفتوا إلى هذا الملحظ، واستثمروا وحدة نسق السورة في توجيه تلك القصص ومنهم: سيد قطب، ومحمد عزة دروزة، وسعيد حوى وغيرهم، ويبدو نضج الفكرة عند هذا الأخير بشكل كبير، إذ لا ينفك في كل موضع وردت فيه قصة مكررة عن بيان كونها جاءت على ذلك النحو لتنسجم مع روح السورة ومقصودها، فيقول مثلا: إن قصة آدم وردت في سورة البقرة وترد هنا (أي في الأعراف) مرة ثانية، وقصة بني إسرائيل وردت في سورة البقرة وترد هنا مرة ثانية، ولكنهما تردان ضمن السياق الخاص لسورة الأعراف، وبما يخدم هذا السياق. وهناك وردتا ضمن السياق الخاص لسورة البقرة بما يخدم ذلك...فمثلا قصة آدم في سورة البقرة تخدم سياقها الخاص وهو الأمر (اعبدوا)، فهي نموذج الانحراف عن الأمر وما يترتب عليه، وكيف ينبغي أن يفعل الإنسان ليتخلص من مخالفته. أما قصة آدم في سورة الأعراف فهي تخدم موضوع الإتباع وما يترتب عليه، والكفر وما يترتب عليه"[2].

هذا إلى فوائد أخرى عامة كتأكيد إعجاز القرآن في نظم آيه وكلمه، ودحض شبهة افتراق القرآن المكي والمدني، إذ نجد آيات مدنية في سورة مكية والعكس دون أن يظهر في نسيج معانيها أي تنافر أو اختلال[3]، غير أن أبرز ثمراتها هو التأسيس لنمط تفسيري يقرب للناس مقاصد القرآن وهداياته.

4. مسالك الكشف عن وحدة نسق السورة القرآنية

إن تجلية بناء السورة القرآنية وإبراز اتساق عناصرها وتلاحم أجزائها ينطلق من الكشف عن مقصود السورة أو المحور الفكري الذي تدور عليه سائر تفاريع معانيها، ولا مرية

1. مصاعد النظر 152/1- 153.
2. الأساس في التفسير 1881/4.
3. انظر المصدر السابق 26/1- 27.

في أنه أمر دقيق يحتاج إلى إمعان النظر في أجزاء السورة وتدبر معانيها المتشعبة مع القدرة الفائقة على النظر الشمولي إلى هيكلها العام والتمييز بين الأغراض الرئيسية والمعاني الواردة على سبيل الاستطراد والتتميم.

ومن المسالك التي تعين على إبراز الموضوع المحوري في السورة:

1-4. تدبر فواتح السور وخواتيمها

ففاتحة السورة تشير إلى أهم القضايا التي ستعالجها الآيات بعد ذلك، وتأتي السورة لتعود للتذكير بإحدى تلك القضايا وتأكيدها وترسيخها، ولذلك اهتم العلماء بتناسب فواتح السور وخواتمها، حتى إن السيوطي ألف في ذلك كتابا سماه "مراصد المطالع في تناسب المقاطع والمطالع"[1]. كما اعتنوا ببيان مناسبة مطلع السورة للموضوع الذي يلعب على آياتها تحت مسمى براعة الاستهلال[2]، ولا ينبغي في الحقيقة أن نقف عند هذا الحد، بل لابد من استثمارها في كشف الغرض المحوري الذي تلتقي فيه جميع مواضيع السورة. وقد تنبه دراز إلى موقع مطلع السورة وخواتمها من بناء السورة فقال: "ولقد وضح لنا بما أثار دهشتنا أن هناك تخطيطا حقيقيا واضحا محددا، يتكون من ديباجة وموضوع وخاتمة، فتوضح الآيات الافتتاحية الأولى من السورة الموضوع الذي ستعالجه في خطوطها الرئيسية، ثم يتبع ذلك التدرج في عرض الموضوع بنظام لا يتدخل فيه جزء مع جزء آخر، وإنما يحتل كل جزء المكان المناسب له في جملة السورة، وأخيرا تأتي الخاتمة التي تقابل الديباجة"[3].

ومن أمثلة دلالة فواتح السورة وخواتمها على غرضها المحوري ما بينه عبد الرحمان الميداني في حديثه عن سورة الرعد حيث قال: "وموضوع سورة الرعد تجده في الآية الأولى منها (تلك آيات الكتاب والذي أنزل إليك من ربك الحق ولكن أكثر الناس لا يؤمنون) وتتضمن هذه الآية الإشعار بالكلام على عناصر ثلاثة، وهي: 1- رسالة الحق، 2. رسول الصدق، 3. مرسل إليهم أكثرهم لا يؤمنون.

---

1. صدر بتحقيق د. محمد بن عمر بن سالم بازمول، المكتبة المكية، ط 1، مكة المكرمة، 1423- 2002م.
2. انظر كتاب، "براع الاستهلال في القصائد والسور" لمحمد بدري عبد الجليل.
3. مدخل إلى القرآن الكريم 119، دار القلم، الكويت.

أما الكلام على الرسالة فيستدعي إقامة الدليل على أسسها، ومن أجل ذلك جاءت مجموعة من الآيات في السورة لإقامة الأدلة على وجود الله عز وجل وعظيم صفاته. وأما الكلام على الرسول والمرسل إليهم فيستدعي بيان حال الصراع الذي تم بينه وبينهم، ويتضمن ذلك عرض أقوالهم وحججهم في تكذيبهم بالرسول وكيف عالج الرسول صلى الله عليه وسلم إصلاحهم ضمن التعليمات والبيانات الربانية التي أنزلت عليه، كما يتضمن عرض تربية الله لرسوله أمام ما لاقى من المكذبين"[1].

4 - 2. **تقسيم السورة إلى أقسام حسب موضوعاتها**: فالسورة تتكون من جملة من الآيات، وهي سوى المفصل متعددة الموضوعات، ويتحتم على المتدبر ألا يشتت نظره مع تفاريعها وتشعباتها، بل عليه انه يقسم السورة إلى مقاطع بحيث يكون كل مقطع متكونا من مجموعة من الآيات التي تدور حول موضوع واحد، ثم يحاول البحث عن المواضيع التي تشمل جملة من تلك المقاطع مميزا بين ما هو محوري فيها وما هو وارد على سبيل التكميل والتفريع، لتتحصل لديه أقسام السورة التي تمثل القضايا الكبرى التي تعالجها ثم يحاول اقتناص الرابط المعنوي الدقيق الذي يجمع بينها ويكون بمثابة الجذع الذي تتفرع عنه سائر معاني آيات السورة، وقد يكتفي ببيان تلك القضايا والربط بينها في شكل يبين التحام أجزاء السورة. ومن أحسن من سار على هذه الطريقة سعيد حوى في تفسيره لسورة البقرة، "رأينا أن سورة البقرة تتألف من مقدمة وثلاثة أقسام وخاتمة، أما المقدمة فهي الآيات العشرون الأولى، فمن الآية (21) إلى نهاية الآية (167) وفيها دعوة عامة إلى الناس جميعا كي يسلكوا الطريق الموصل إلى تقوى الله، ويتركوا كل ما ينافي ذلك.

وأما القسم الثاني فمن الآية 168 إلى نهاية الآية 207، وهو استمرار للقسم الأول في كونه دلالة على التقوى وتفصيلا في شانها وتبيانا لأركانها وشروطها وما يدخل فيها، وموقف الناس منها، وغير ذلك من معان.

وأما القسم الثالث فمن الآية (208) إلى نهاية الآية 284 وفيه دعوة إلى الدخول في الإسلام كله، وتبيان لكثير من شرائع الإسلام وتبيان ما يلزم لإقامة الإسلام كله. وفيه

1. قواعد التدبر الأمثل 32.

التوجيهات الرئيسية في قضايا المال، وفيه الملامح الرئيسية لنظام الاقتصاد في الإسلام النظام القائم على الصدقات والنظام غير الربوي، والنظام القائم على التعامل المنضبط مع تقديم المالكية لله.

ثم تأتي الخاتمة التي يدخل فيها هذا كله؛ إذ مرجع هذا كله إلى الإيمان والسمع والطاعة والتوبة من التقصير، وهذا الذي عرضته الآية الأولى في الخاتمة، ومرجع ما مر كله يعود إلى التكليف المستطاع للإنسان، وأن هذا التكليف بسببه يكون الجزاء والعقاب، وهذا الذي ذكرته الآية الثانية من الخاتمة. وهذا الذي قبله لا يتأتى إلا بعبودية كاملة وتوفيق من الله، وهذا الذي علمتنا إياه الدعوات"[1].

4 ـ 3. **معرفة الفترة الزمنية التي نزلت فيها معظم آيات السورة**. ومن خلال ذلك يمكن التعرف على هدف السورة العام أو أغراضها الكبرى التي تدور عليها. فالسور المكية توخت تقرير أربع قضايا: 1. الإيمان بالله وحده. 2. الإيمان بالبعث بعد الموت. 3. الإيمان بالرسالات السماوية. 4. الدعوة إلى أمهات الأخلاق. فلا يخلو الأمر من أن يكون من أهدافها هذه القضايا الأربعة مجتمعة أو منفردة.

أما السور المدنية فهي تتوخى بناء المجتمع الإسلامي على أسس الإيمان والطاعة، وتفصيل التشريع في شؤون الحياة كافة، وحماية الأمة من الأخطار الداخلية والخارجية بفضح اليهود والمنافقين، ولا تخلو سورة من هذين المقصدين[2].

وقد مر معنا كيف أن الشاطبي اعتبر بكون سورة "المومنين" مكية، توصل بعد استعراض جملة من آياتها إلى أن الموضوع الغالب على نسقها هو ذكر إنكار الكفار للنبوة، غير أنه لا يلزم أن يكون الموضوع المحوري لكل سورة موافقا لمواضيع القسم الذي يندرج فيه من مكي أو مدني، فقد يكون مقصود السورة عاما بحيث يشمل هذه الأغراض التي تغلب على قسم، فسورة آل عمران مدنية، ومع ذلك فإن مقصدها العام هو ترسيخ فكرة التوحيد وكما عبر عنه محمد قطب معركة لا إله إلا الله[3].

1. الأساس في التفسير 1/673- 674.
2. انظر مباحث في التفسير الموضوعي ، مصطفى مسلم 42- 43 دار القلم، دمشق، ط 1، 1989م.
3. نظم الدرر 1- 19/18.

4 - 4. **الاستئناس باسم السورة أو أسمائها التي جاءت في حديث النبي صلى الله عليه وسلم**، وأول من جعل أسماء السور معلما للاهتداء به إلى معرفة مقصود السورة هو الإمام البقاعي، فقد قال في مطلع تفسيره للفاتحة بعد ما ذكر قاعدة شيخه المشذالي: "وقد ظهر لي باستعمالي لهذه القاعدة بعد وصولي إلى سورة سبأ في السنة العاشرة من ابتدائي في عمل الكتاب أن اسم كل سورة مترجم عن مقصودها، لأن اسم كل شيء تظهر المناسبة بينه وبين مسماه عنوانه الدال إجمالا على تفصيل ما فيه، وذلك هو الذي أنبأ به آدم عليه الصلاة والسلام عند العرض على الملائكة عليهم الصلاة والسلام"[1].

ومن أمثلة تطبيقه بين مقصود السورة واسمها قوله في سورة آل عمران: "والدليل على أن مقصودها التوحيد تسميتها بآل عمران؛ فإنه لم يعرب عن هذا المقصد في السورة ما أعرب عنه ما ساقه سبحانه فيها من أخبارهم بما فيها من الأدلة على القدرة التامة الموجبة للتوحيد الذي ليس في درج الإيمان أعلى منه..."[2] ومن ذلك أيضا قوله في سورة النساء: "ولما كان مقصودها الاجتماع على ما دعت إليه السورتان قبلها من التوحيد، وكان السبب الأعظم في الاجتماع والتواصل عادة الأرحام العاطفة التي مدارها النساء، فسميت سورة النساء لذلك؛ ولأن بالاتقاء فيهن تتحقق العفة والعدل الذي لبابه التوحيد"[3].

ويلحظ على هذا المسلك ما فيه من تكلف، فضلا عن أن البقاعي لا يستهدي باسم السورة لمعرفة مقصودها، وإنما يلتمس وجه المناسبة بينهما بعد أن يتوصل إليه. ويضعف هذا المسلك حين نتذكر أن كثيرا من السور لها عدة أسماء جملة منها من تسمية الصحابة والتابعين. وهذه الأسماء ليست كالعناوين التي تدل على مضمن مسماها بشكل إجمالي، وإنما جرت على عادة العرب في أخذ الأسماء، وقد بين ذلك ابن الزبير الغرناطي فقال: "والعرب تراعي في الكثير من المسميات أخذ أسمائها من نادر أو مستغرب يكون في المسمى من خلق أو صفة تخصه أو تكون فيه أحكم أو أكثر أو أسبق لإدراك الرائي للمسمى، ويسمون الجملة من الكلام والقصيدة الطويلة من الشعر بما هو أشهر فيها أو بمطلعها إلى أشباه هذا، وعلى هذا جرت

1. نظم الدرر
2. مصاعد النظر 2/67- 68.
3. مصاعد النظر 2/88- 89.

أسماء سور الكتاب العزيز كتسمية سورة البقرة بهذا الاسم لغريب قصة البقرة المذكورة فيها وعجيب الحكمة في أمرها، وتسمية سورة الأعراف بالأعراف لما لم يرد ذكر الأعراف في غيرها، وتسمية سورة النساء بهذا الاسم لما تردد فيها وكثر من أحكام النساء، وتسمية سورة الأنعام لما ورد فيها من تفصيل أحوالها"[1]. أما الأسماء التوقيفية فلابد أن تكون منطوية على معان ترمي إليها، على أن الاسم حينها لا يكون دالا على مقصود السورة العام، وإنما يكون دالا على إحدى القضايا التي يراد منا أن ننتبه إليها.

خلاصة

لقد صار الاستبصار بنسق السورة القرآنية وملاحظة وحدة موضوعاتها في التفسير أمرا ضروريا لاستجلاء هدايات القرآن وتفجير مكنوناته، وفي سبيل ذلك حاولت أن أبين مايلي:

1. إن علمي "المناسبات" و "مقاصد السور" هما الأساس الذي نبني عليه النمط التفسيري الذي يستلهم الغرض المحوري للسورة، غير أنه لا ينبغي الوقوف عند جهود العلماء المتقدمين في هذا المجال، بل يجب السير به قدما نحو تفهيم القرآن وتبليغ مقاصده للناس على نحو مقبول قريب من أفهامهم.

ومن تم لابد من تخليص المناسبات بين الآي من الاصطلاحات البلاغية التي تخص طرائق الانتقال وأساليب الربط بين الموضوعات المختلفة، كما يجب استجلاؤها في ضوء مقصود السورة العام لا بمعزل عنه.

ومن جهة أخرى ينبغي تصحيح تصور الروابط القائمة بين آيات السورة، فلا يتوهم أنه يجب أن تكون لكل آية علاقة معنوية واضحة بسابقتها، وأن كل معنى يلزم أن يفضي إلى ما بعده، كالحلقات، وتكون مناسبة كل مجموعة منها للأخرى من جهة ارتباطها بالأصل لا من جهة تتاليها في الترتيب.

---

1. ملاك التأويل القاطع بذوي الإلحاد والتعطيل في توجيه المتشابه اللفظ من آي التنزيل 175- 174/1. تحقيق: سعد الفلاح، دار الغرب الإسلامي.ط 1، 1983م.

2. وصف السورة بالوحدة الموضوعية لا يقضي بأن لها موضوعا واحدا، وإنما يعني أن موضوعاتها ولو تعددت ملتحمة في نسيج واحد دون تنافر أو تفكك. ولهذا آثرت التعبير بوحدة النسق دفعا لهذا التوهم.

3. البحث عن الغرض المحوري التي تدور في فلكه موضوعات السورة يسير على الخطوات التالية:

- تحديد الفترة الزمنية التي نزلت فيها السورة والطابع الذي يغلب عليها: المكي أو المدني، وتتبع أسباب نزول جملة من آياتها.

- تدبر فواتح السورة وخواتيمها، وتتبع المعاني التي تضمنتها في سائر آيات السورة.

- استعراض أجزاء السورة وتقسيم آياتها إلى مقاطع وأقسام حسب المعاني الجزئية والمحاور الصغرى التي تناولتها.

- التمييز بين الموضوعات الرئيسية والمعاني التي انجر إليها السياق لداع من الدواعي كالتي وردت على سبيل التتميم أو التفريع أو التنظير أو غيرها.

- الاستئناس بما ورد في بعض التفاسير من مناسبات تربط بين بعض مقاطع السورة.

- محاولة اقتناص الروابط المعنوية التي تصل بين المعاني الجزئية للخلوص إلى أهم القضايا التي تعالجها السورة. ومن ثم اكتشاف الجذع المشترك التي تتفرع عنه. ويبقى أن التعبير عنه قد يكون عاما بحيث يستطيع شمول سائر تلك الموضوعات، وقد يكتفي بعرض تلك القضايا وبيان التحامها.

4. إن ملاحظة وحدة بناء موضوعات سورة من سور القرآن هو المصباح الذي يستضيء به المفسر المعاصر وسط ركام من أقوال المفسرين المختلفة، وسيل من التفصيلات الإعرابية والدقائق البلاغية والروايات المأثورة والأحكام الفقهية والمسائل العقدية ليأخذ بيد المسلم نحو فهم مراد الله تعالى وملامسة هداياته في كلامه. وقد رأينا أن من فوائد الاستبصار بوحدة النسق تيسير التفسير وتسديد فهم بعض ما أشكل على المفسرين، وترجيح ما اختلفوا فيه، واستجلاء أسرار تكرار القصص واختلاف الآيات المتشابهة اللفظ. بالإضافة إلى الوقوف

على الأصح من المناسبات بين الآي واستكناه بعض الحكم التربوية واللطائف المعنوية المكنونة فيها.

5. يمكن الإفادة من الوقوف على الغرض المحوري للسورة في شكلين من أشكال التفسير:

أ. التفسير الإجمالي للسورة بعرض قضاياها الكبرى وبيان المعاني الإجمالية لمقاطعها والربط بينها وتجليه تعانقها، لتحقيق مقصود السورة العام.

ب. التفسير التحليلي لسورة أو عدة سور من القرآن الكريم بحيث يلحظ فيه غرضها المحوري ويستصحب من مطلعها إلى خاتمتها آية آية، مع بيان المعاني التي تدور عليها مقاطعها والربط بينها واستكناه المناسبات الموضعية بين الآيات في ضوء بناء السورة الموضوعي. مع تجنب طمس معالم السورة بحشر التفصيلات القصصية والتاريخية والبلاغية التي تبعد القارئ عن جو السورة الخاص، والاقتصار في تحليل المعاني على ما يخدم مقصودها العام.

هذا وإذا كان مفهوم وحدة النسق في السورة القرآنية متقبلا عند أكثر الباحثين وحاضرا في كثير من الدراسات القرآنية، فإن الاستبصار بالنسق القرآني العام الذي يشمل مجموع سور القرآن الكريم ما زال غامضا يحتاج إلى مزيد من الدرس والبحث مما يقتضي منا أن نفرده بالحديث في مقال خاص إن شاء الله.

لائحة المصادر والمراجع

- ابن برجان والتفسير الصوفي، محمادي بن عبد السلام الخياطي، أطروحة دكتوراه بدار الحديث الحسنية.
- أبو الحسن الحرالي المراكشي، أثره ومنهجه في التفسير، محمادي الخياطي رسالة دبلوم الدراسات العليا بدار الحديث الحسنية.
- آراء المستشرقين حول القرآن الكريم، عمر إبراهيم رضوان (579/2) دار طيبة، ط أ، 1993م.
- أساس في التفسير، سعيد حوى، دار السلام، القاهرة، ط 5، 1999م.
- البرهان في ترتيب سور القرآن لأبي جعفر بن الزبير، تحقيق محمد شعباني، منشورات وزارة الأوقاف، المغرب 1993م.
- البرهان في علوم القرآن لبدر الدين الزركشي، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعرفة، بيروت د.ت.
- تفسير التحرير والتنوير، محمد طاهر بن عاشور، الدار التونسية للنشر، 1984م.
- التفسير الكبير المسمى بمفاتيح الغيب، للفخر الرازي، دار الكتب العلمية، طهران، ط 2.
- تناسق الدرر في تناسب السور، للسيوطي، تحقيق عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية 1986م.
- دراسات قرآنية، محمد قطب، دار الشروق، مصر.
- فتح القدير الجامع بين الرواية والدراية من علم التفسير، للشوكاني، دار ابن كثير، بدمشق.
- قواعد التدبر الأمثل لكتاب الله عز وجل، عبد الرحمان حسن جبنكة الميداني، دار القلم، بدمشق، ط 2، 1989م.
- مباحث في التفسير الموضوعي، لمصطفى مسلم، دار القلم، الكويت.

- مدخل إلى القرآن الكريم، لمحمد عبد الله دراز، دار القلم، الكويت.
- مصاعد النظر للإشراف على مقاصد السور، للبقاعي، تحقيق عبد السميع محمد أحمد حسنين، مكتبة المعارف، الرياض، ط 1، 1987م.
- معجم الأدباء، ياقوت حموي، مؤسسة المعارف، بيروت، ط 1، 1999م.
- ملاك التأويل القاطع بذوي الإلحاد والتعطيل في توجيه المتشابه اللفظ من آي التنزيل، لأبي جعفر بن الزبير، تحقيق: سعد الفلاح، دار الغرب الإسلامي، ط 1، 1983م.
- الموافقات في أصول الأحكام، للشاطبي، دار الرشاد الحديثة د.ت.
- الناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم، لأبي بكر بن العربي، تحقيق: د. عبد الكبير العلوي المدغري، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية 1988م.
- النبأ العظيم: نظرات جديدة في القرآن، لمحمد عبد الله دراز، دار القلم، الكويت، ط 2، 1970.
- نحو تفسير موضوعي لسور القرآن الكريم، لمحمد الغزالي، دار الشروق، ط 1992.
- نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، للبقاعي، وتوزيع مكتبة ابن تيمية، ط 1، 1969م.
- الوحدة الموضوعية للسورة القرآنية، د. رفعت فوزي عبد المطلب، دار السلام، القاهرة، ط 1. 1986م.

تحفة الناظر، وغنية الذاكر، في حفظ الشعائر، وتغيير المناكر

للعلامة سعيد بن محمد العقباني

تقديم: إدريس كرم

تعريف

هو أبـو عثمان سعيد بن محمد العقباني التلمساني وأصله من عقبان، قرية من قرى الأندلس كما جاء في لفظ الفوائد وجاء في وفيات الونشريسي بتلمسان قاضي الجماعة الإمام العالم الأصولي، الفاضل أبو عثمان سعيد بن محمد بن محمد العقباني، شارح سورة الأنعام وسورة الفتح، وشارح ابن الحاجب والبردة والعقيدة البرهانية وغيرها. وتولى رحمه الله قضاء بلدان شتى، ببجاية ووهران وتلمسان وسلا "ولما كان بهذه الأخيرة قاضيا جرت مناظرة بينه وبين العلامة القباب في أيام السلطان أبي فارس عبد العزيز المريني جمعها أبو العباس بن قنفد القسنطيني الخطيب، وسماها "لب اللباب في مناظرة العقباني والقباب" وقد ذكر في المعيار في أثناء نوازل المعاوضات والبيوع منه مراجعة العقباني للقباب ورده لجوابه، ولم يذكر كلام القباب مستقلا في أثناء مراجعة العقباني منه فقط" كما تولى القضاء بمراكش، وبسلا شرح

كتاب الحوفي وببجاية شرح العقيدة البرهانية وبقية تواليفه ألفها بتلمسان، وكان بسجلماسة سنة 808 كما جاء في ثنايا كتابه هذا وأصل سلفه من عقبان قرية من قرى الأندلس "موسوعة أعلام المغرب ج 2، ص: 1811".

نص الكتاب

- بسم الله الرحمن الرحيم صلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم تسليما.
- يقول العبد المفتقر إلى عفو ربه المعترف، بتقصيره وغيه، راجي رحمته، عُبيده سبحانه محمد بن أحمد قاسم بن سعيد العقباني غفر الله له بفضله.

الحمد لله الذي قمع بزاجر عقابه...وحده، من ارتكب مخالفة نهيه وأمره، وصدع بأليم عذابه وصده، قلب من نازع الحق في مكمون سره أو سره أو وضوح جهره، وردع الكافة بحماية الخاصة لبيضة الإسلام، وما احتوت عليه من مصالح الأنام في طي الإبلاغ ونشره، حلوه ومره، وشرع في خلقه الاستنار بتغيير المناكر وجوبا مؤكدا، وفرضا مؤبدا، ما تعاقب الملوان في أزمنته ودهره، وجعلهم في هذه الملة السمحاء الشرعة الغراء بهذا السبب المكين، والحبل المتين من خير أمة، وأكمل لهم دينهم الذي ارتضى لهم وأتممه، فسطع نوره على كل الأديان، بعناية الملك الديان، تكريما لشأنه، وتعظيما لقدره، نحمده على ما أسدى علينا من نعمه المتظافرة، ونشكره على ما أبدى لنا من الآيات المتواترة، وألسنتنا قاصرة، كل القصور عن تأدية حمده، وما يجب من شكره.

ونصلي على سيدنا ومولانا محمد خير من أطلعه الله على مكنونات غيره، وألقى عليه من نبئه الكريم قولا ثقيلا، فتلقاه بسامي جأشه وأمره أن يصدع بما أتاه، ويعرض عمن ناواه ببادي جحده وعناد كفره، فلم يزل دينه القويم، وهديه المستقيم يظهر ويبدو، ويسمو ويعلو حتى دخل الناس في دين الله أفواجا، وأولج المكذبون له أنفسهم فيه إيلاجا، بمرهفات هذا النبي الكريم، وأسنة قهره ـ صلى الله عليه وسلم وعلى آله وصحبه ـ، وعترته الكريم وحزبه، ما دام المسبح لله من حي ونبات، وصلد وجماد، يسبحه في بره وأبحره.

أما بعد:

فإنك سألتني أن أقيد لك ما حضرني إملاؤه، وأني المستمع والناظر والقارئ ما وسعني إنهاؤه، في شأن الواجب من تغيير المنكر وعلى من وجوبه، وفي أي وقت يجب، وما يسقط وجوبه بحدوث ما يتقى أو يحذر، وما يقتدى به المنكر من غيره مما لا يسوغ أن يبدو في وقت من الأوقات أو يظهر، وهل التغيير مخصوص بأهل هذا الدين من طوائف، أو يشمل من آمن ومن كفر؟

فاعلم وفقنا الله وإياكم لجادة الصواب، ومن علينا بالعصمة من زلة القدم، وعبث القول في الخطاب والكتاب، أن علماء الملة رضي الله عنهم، بسطوا القول فيما سالت عنه من تغيير المناكر، وإقامة الحدود والزواجر الشرعية، لحفظ الشعائر في كتبهم المبسوطة المشهورة، وأقاويلهم المنثورة المأثورة. بحيث تكون مطالعتها ومراجعتها مغنية عن السؤال. وتلخيص ما طلبته مني في ذلك من جامع الجواب، وتهذيب المقال، إذ لم نستحصل من فائض بحورهم العذبة الرائقة، ومعاني أوصافهم الجمة الضائقة، إلا اشتمام الرائحة بالأنوف المغلقة، وأعمال الفكرة المشوشة بالصواري المحدقة، بما لا يصل إلا وصولا ضعيفا لهذه الأفئدة المغلقة.

ولكني أستمد من فهم كلامهم ما أضعه لك في ذلك المكتوب على شكل التذكرة، فلعلك إن راجعت ما في كتبهم المسطرة ورواياتهم المشهورة، حصلت على طائل من الاستفادة والتبصرة، فقيدت لذلك فيه لك ما حضرني تقييدا يتبين معه قصوره، أو قلة شعور، ولكن الذي سهل علي طريق الأخذ فيه ماركنته من سماحة الفضلا وتجاوز السادة النبلاء، فإن تجد عيبا فسد الخللا فجل من لا عيب فيه وعلا.

وسميته بتحفة الناظر، وغنية الذاكر، في حفظ الشعائر، وتغيير المناكر

فإن نظر الناظر فيه بعين الصفح، بعد التصفح، فأقول قطني وحسبي، وإن نظره بعين القدح ولو مع التلمح، فلا أزال قائلا أن ذلك من لازم عيبي، ووشيجة النقص التي هي دائما من دأبي، والله يغفر لي من هفوة نطق بها لساني، أو جفوة خطتها أناملي وبناني، فقل ما يخلو من ذلك مؤلف، أو يسلم منها مصنف، ومنه سبحانه أرتجي التوفيق للظفر بمسالك الصواب، وأسأله التوفيق والعون والهداية لما يرضاه ويحبه بالبداية وحسن المآب

وقسمته على ثمانية أبواب وخاتمة الكتاب.

الباب الأول: في دليل مشروعيته

الباب الثاني: في محاول فرضه وندبه وحرمته

الباب الثالث: في المغير وشروطه

الباب الرابع: في كيفية التغيير ووجه تناوله

الباب الخامس: في وجه مراتبه

الباب السادس: في معرفة طريق الكشف عنه

الباب السابع: في أعيان صوره واختلاف محله

الباب الثامن: فيما يختص به من ذلك ممن سألت عنه من أهل الذمة ومن كان في شكلهم من المعاهدين.

الباب التاسع: الخاتمة في الأصل في ولاية المتولي لذلك، بم يفترق عن غيرها من الولايات الشرعية.

الباب الأول: في دليل مشروعيته

قال مولانا جل جلاله في محكم تنزيله: ﴿ **ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر، وأولئك هم المفلحون** ﴾، وقال تعالى: ﴿ **خير أمة أخرجت للناس تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر وتومن بالله** ﴾ فقرر تعالى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بالإيمان بالله، الذي هو أصل السعادة، وسبب النجاة والسلامة لعظيم خطره وجلالة قدره، وبسبب ذلك كانوا خير أمة أخرجت للناس واستحقوا مدحة الله التي هي أكبر نعمة.

وقال تعالى: ﴿ **الذين إن مكناهم في الأرض أقاموا الصلاة وءاتوا الزكاة وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر** ﴾ فقرنه أيضا مع الصلاة والزكاة التي هي عماد الدين وشعار المسلمين.

وبترك ذلك عاب الله على بني إسرائيل، وأوجب عليهم اللعنة فقال تعالى ﴿ **لعن الذين كفروا من بني إسرائيل على لسان داوود وعيسى ابن مريم ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون،**

كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه لبيس ما كانوا يفعلون ﴾، وقال: ﴿ **والمومنون والمومنات بعضهم أولياء بعض، يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر** ﴾ الآية".

وقال ـ صلى اللّه عليه وسلم ـ والذي نفس محمد بيده لتأمرن بالمعروف، ولتنهون عن المنكر، ولتأخذن على يد السفيه...أو ليصرفن قلوب بعضكم على بعض، ويلعنكم كما لعن بني إسرائيل، كان إذا أعمل العامل منهم بالخطيئة نهاهم الناهي، فإذا كان من الغد جالسه وواكله وشاربه، وكأنه لم يره على خطيئته بالأمس، فلما رأى اللّه ذلك صرف قلوب بعضهم على بعض، ولعنهم على لسان نبيهم داوود وعيسى عليه السلام ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون وقال ـ صلى اللّه عليه وسلم ـ إن اللّه لا يعذب العامة بعمل الخاصة ولكنه إذا عملوا المنكر جهارا استحقوا العقوبة كلهم.

وقالت عائشة رضي اللّه عنها، قال رسول اللّه ـ صلى اللّه عليه وسلم ـ عذب اللّه قرية فيها ثمانية عشر ألفا أعمالهم كأعمال الأنبياء، قالوا يا رسول اللّه كيف ذلك؟ قال لم يكونوا يغضبون للّه عز وجل، ولا يأمرون بالمعروف ولا ينهون عن المنكر.

الباب الثاني: في مجال فرضه وذنبه وحرمته

أما حكمه ففرض متأكد وواجب بمتعين، فلا أحد من المخاطبين إلا وقد تعين عليه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولو في نفسه وأهله وعياله.

قال ـ صلى اللّه عليه وسلم ـ "كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته"، الحديث. فهذا عام على الاعتبار، وكذلك مهما حضر أحد واقعة أحد المنكر أو عمله فأمكنه القيام مع وجود الشروط، وانتفاء الموانع، وجب ذلك عليه، قال صلى اللّه عليه وسلم. "من رأى منكم منكرا فليغيره بيده فإن لم يستطع فبلسانه فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان".

فلا يسقط جرحة من رأى منكم منكرا وعلمه إلا القيام بتغييره على الفورية، بحيث لا يمر عليه زمن تفريط، لأن كون القيام بذلك من الإيمان يدل على أن تركه من الضلال والخسران، وإذا كان ذلك واجبا متأكدا على كل من علمه بحسب وسعه فهو على الأئمة والولاة والقضاة وسائر الحكام أوجب وأكد، لأنهم متمكنون من التغيير بعلو اليد وامتثال الأمر، ووجوب الطاعة

وانبساط الولاية، يدل عليه قوله سبحانه: ﴿ **الذين إن مكناهم في الأرض أقاموا الصلاة وءاتوا الزكاة وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر** ﴾.

فإن أنواع القيام بذلك ما يدعو إليه الاستيلاء والقهر وإقامة الحدود والعقوبات، مما لا يفعله إلا الولاة والحكام، فلا عذر لمن قصر منهم عند الله تعالى. لأنه إذا أهمل هؤلاء القيام بذلك، فحري أن لا يقدر عليه، من هو دونهم من رعيتهم، فيوشك أن تضيع حرمات الدين ويستباح حمى الشرع والمسلمين.

فحكمه على الجملة الفرض المتأكد، لكن قد ينقلب إلى الامتناع والحرمة، وذلك في حق شخصين، أحدهما الجاهل بالمعروف وبالمنكر، لا يميز موضع أحدهما من الآخر، فهو يحرم في حقه لأنه يأمر بالمنكر وينهى عن المعروف، والآخر من يؤد إنكاره إلى منكر أعظم منه مثل أن ينهى عن شرب الخمر، فيؤد نهيه عن ذلك إلى قتل النفس، فهذا أيضا يحرم في حقه، فإذا كان عالما بالمعروف والمنكر وأمن من منكر أعظم، وعلم أو غلب على ظنه أن إنكاره المنكر مزيل له، وأن أمره بالمعروف مؤثر فيه ونافع، وجب عليه التغيير، وإذا لم يعلم ذلك ولا غلب على ظنه لم يجب عليه أمر ولا نهي، ولهذا قال الشيخ ابن رشد في مقدماته، وفي بيانه، فالشرطان الأولان مشترطان في الجواز، والشرط الثالث مشترط في الوجوب، فإذا عدم الشرط الأول أو الثاني لم يجز أن يأمر ولا ينهى، ولم يجب ذلك، وإذا عدم الشرط الثالث ووجد الشرطان الأولان جاز به أن يأمر وينهى، ولم يجب ذلك عليه، إلا أنه يستحب له، وإن غلب على ظنه أنه لا يطيعه أو لعله سيطيعه.

تنبيه

قال الإمام أبو حامد الغزالي رضي الله عنه في كتابه الذي سماه بالأربعين: كل من شاهد منكرا ولم ينكره، وسكت عنه فهو شريك، فالمستمع شريك المغتاب، ويجري هذا في جميع المعاصي حتى في مجالسة من يلبس الحرير والديباج، ويتختم بالذهب والفضة، ويجلس على الحرير، والجلوس في دار حمام، على حيطانها طورا فيها صورا أو أواني من ذهب أو فضة أو الجلوس في مجلس وعظ يجري فيه ذكر البدعة، أو في مجلس مناظرة أو مجادلة يجري فيها الإيذاء والإفحاش بالتسفه والشتم.

وبالجملة من خالط الناس كثرت معاصيه وإن كان تقيا في نفسه إلا أن يترك المداهنة ولا يخاف في الله لومة لائم.

وإنما يسقط عنه الوجوبية بأمرين: أحدهما أن يعلم أنه إذا أنكر لم يلتفت إليه، ولم يترك المنكر، ونظر إليه بعين الاستهزاء، قال الغزالي وهذا هو الغالب في منكرات يتركها الفقهاء ومن يزعم أنه من أهل العلم والفلاح، فهاهنا يجوز السكوت، ولكن يستوجب الزجر باللسان إظهارا لشعائر الدين مهما لم يقدر على غير الزجر باللسان، ويجب أن يفارق ذلك الموضوع، فلا (فليس) يجوز مشاهدة المعصية بالاختيار، فمن جلس مجلس الشراب، فهو فاسق وإن لم يشرب، وإن جالس مغتابا أو لابس حريرا أو آكل ربا أو حراما فهو فاسق إن لم يقم من موضعه.

وقوله سبحانه: ﴿ **يأيها الذين ءامنوا عليكم أنفسكم، لا يضركم من ضل إذا اهتديتم**﴾ معناه في الزمان الذي لا ينتفع فيه بالأمر بالمعروف، ولا بالنهي عن المنكر، ولا يقوى من ينكره على القيام بالواجب في ذلك، فيسقط الفرض فيه، ويرجع أمره إلى خاصة نفسه، ولا يكون عليه سوى الإنكار، ولا يضره مع ذلك من ضل.

يبين هذا ما روي عن أنس بن مالك، قال: قيل يا رسول متى يترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؟ قال إذا ظهر فيكم ما ظهر في بني إسرائيل. وما ذاك يا رسول الله قال: إذا ظهر الإدهان في خياركم، والفاحشة في شراركم، وتحول الملك في صغاركم، والفقه في أرذالكم".

وما روي عن أبي أمية قال: سألت أبا تعلبة الخشني قلت: كيف تصنع في هذه الآية، قال: أية آية؟ قلت ﴿**يأيها الذين ءامنوا عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل إذا اهتديتم** ﴾ قال أما والله لقد سألت عنها خبيرا، سألت رسول الله -صلى الله عليه وسلم- عنها فقال: بل إيتمروا بالمعروف، وتناهوا عن المنكر، حتى إذا رأيت شحا مطاعا، وهوتي متبعا ودنيا مؤثرة وإعجاب كل ذي رأي برأيه، ورأيت أمرا لابد لك منه، فعليك بنفسك، وإياك وأمر العوام، فإن من ورائكم أياما الصبر فيهن صبر على قبض الجمر، للعامل الواحد منهم كأجر خمسين رجلا يعملون مثل عمله.

قال الشيخ ابن رشد رحمه الله ورضي عنه: وما أشبه زماننا بهذا الزمان، تغمدنا الله

منه بعفوه وغفرانه، وأقول إذا حقق الشبه في زمانه بما أنذر به عليه السلام، الذي كان زمانه المائة الخامسة، وهي من الأزمنة التي تكاملت فيها مواد العلم، ولاحت أنواره بوجوده، وذويه، كالإمام أبي عبد الله محمد المازري وابن حامد الغزالي ونظرائهم، فكيف بزماننا هذا الذي هو على ما هو عليه.

قال ابن رشد ولكن مهما كان الزمان، زمانا بوجود على الحق فيه معين لله. فلا يسع أحد السكوت على المناكر وترك تغييرها، قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه سمعت رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ يقول: "إن الناس إذا رأوا الظالم فلم يأخذوا على يديه يوشك أن يعمهم الله بعقاب من عنده".

الثاني من الأمرين الذين يسقط بهما الوجوب، أن يعلم أنه يقدر على المنع من المنكر بأن يرى زجاجة فيها خمر فيكسرها أو يسلب آلة الملاهي من يد صاحبها ويضربها على الأرض، ولكن يعلم أنه يضرب أو يصاب بمكروه، فما هنا يستحب له التغيير، لقول الله عز وجل﴿**وإنه عن المنكر واصبر على ما أصابك**﴾ ولا يجب تركه لأجل ذلك.

قلت: والظاهر من كلام ابن رشد، وجوب الترك مع تيقن الإداية، لا سقوط الوجوب خاصة، وبقاء الاستجابة، فتلك طريقة عز الدين بن عبد السلام.

وعين ما قاله الإمام أبو حامد الطوبي رضي الله عنهم جميعهم، ولكن ما قاله ابن رشد أظهر من جانب النظر وأرجح من طريق المعنى، لعموم قوله تعالى: ﴿ **ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة** ﴾، ويكون قوله سبحانه: ﴿ **واصبر على ما أصابك** ﴾ مخصوص بشأن هذا المخاطب، وهو ابن لقمان الحكيم بوصية أبيه له بناء على أن شرع من قبلنا شرع لنا، وعلى نفيه، فلا عموم ولا خصوص، هذا إذا كانت الوصية فليس مما نحن فيه، ثم كمل الغزالي هذا الفصل بفائدة قوله، وعلى الجملة فلا يسقط الوجوب إلا بمكروه في بدنه بالضرب أو في ماله بالاستهلاك أو في جاهه بالاستخفاف به، بوجه يقدح في مروءته، فأما خوف استيحاش المنكر عليه وخوف تعرضه له باللسان وعداوتهم، أو توهم سعيه في المستقبل بالسوء ويحول بينه وبين زيادة في الخيرات يتوقعها، فكل ذلك موهومات وأمور ضعيفة لا يسقط بها الوجوب.

الباب الثالث: في المغير وشروطه

يعتبر في مغير المنكر أربعة شروط

أن يكون مسلما مكلفا، عالما بذلك المنكر، وصفة التغيير، والقدرة على القيام به. فأما الإسلام والعلم، فهما شرطان في صحة القيام، فلا يتوجب مع عدومهما، إذ لا يصح تغيير الكافر، إذ التغيير انتصار لدين الله سبحانه، وحجر الكافر يأبى انتصاره لما حجر وكابد عليه، لأنه استخفاف بالإسلام، فلعله لا يقصد بذلك إلا الوصول إلى احتقارهم والتشفي بالاستطالة عليهم، فلا يسوغ تمكينه منه، لقول الله سبحانه و﴿ **لن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا** ﴾.

وقال ـ صلى الله عليه وسلم ـ لن أستعين بمشرك، ومثله في الحكم الجاهل بموجب القيام، لأنه يحرم في حقه كما تقدم في الباب الثاني قبل، إذ لا يحل قياسه فيما جهل حقيقته من المنكرات أو طريق الإنكار فيها، فإن ذلك يختلف باختلاف الأشخاص والأحوال، فلا يستوي إنكار الولد على أبيه، والعبد على سيده، والرعية على أميرها، ومن شاكلهم مع من سواهم، ونحو ذلك مما يؤول أمره إلى ما هو أنكر منه، فمن كان يجهل شيئا من هذه الأمور فلا يباح قيامه فيما لا يعلم منها، ويباح فيما علم لوجود الشرط فيه وأما الشرطان الباقيان وهما التكليف والقدرة على التغيير، فهما شرطا وجوب على من حصلا فيه شرطي الصحة المتقدمين، لأن غير المكلف لصباه أو لجنونه غير مخاطب، فلا يلزمه قيام، إلا أن الصبي إذا عقل القربة وعرف المناكر وطريق التغيير فتبرع به، كان منه صحيحا سائغا وأثيب عليه ولا إثم عليه، في الترك، بخلاف المكلف، ومثله من لا يقدر على التغيير حسبما تقدم، إلا لعلمه عدم الجدوى من قيامه، وإما لتقيته على نفسه، فوجوب القيام عنه ساقط، وإنما يجب عليه الإنكار بقلبه، ولكن يستحب له على ما تقدم نقله عن الإمام الغزالي، وعلى بعض الشيوخ مقرا الاستحباب مع وجوب التقية بتحصيل فائدة أخرى غير تمييز المنكر وهي التنبيه على حدود الله و الإظهار لشعائره وحرماته، فإنهما كما قال مولانا الكريم من تقوى القلوب، إذ التمالؤ في مثلها على السكوت قد يوهم الرضى أو التساهل فيوقع اعتقادا عند ضعيف الإيمان، أن ذلك من قبيل الجائز، فإذا برع أحد بذلك مع قيام مانع التقية عظمت مثوبته عند الله، وهو في سعة من الترك بخلاف انخرام شرطي الصحة المتقدمين، فإن القيام مع عدمهما أو عدم أحدهما

باطل، وتغيير ما في هذا الباب قريب من معنى ما في الباب الذي قبله، لكن افترقا في ذلك، فالأول في حكم التغيير، وهذا في حكم المغير، وإن كان بينهما تداخل، بحسب ما اجتليناه من نقل الأيمة رضي الله عنهم.

واختلف في العدالة هل هي شرط في حق المغير أم لا، فاعتبر قوم شرطيتها ورأوا أن الفاسق لا يغير، وأبى اعتبارها آخرون، وذلك الصحيح المشهور عند أهل العلم، لأن ذلك من الفرائض الواجبة على الشخص في رقبته، كالصلاة فلا يسقطه الفسق كما لا يسقطه وجوب الصلاة لتعلق التكليف به بأمر الشرع، قال عليه السلام من رأى منكم منكرا فليغيره، وليس كونه فاسقا أو ممن يفعل ذلك المنكر بعينه يخرجه من خطاب التغيير لأن طريق الفرضية متغاير.

قال أنس بن مالك رضي الله عنه، قلت يا رسول الله لا نأمر بالمعروف حتى نعمل به كله، ولا ننهى عن المنكر حتى نعمل به، قال بلى مروا بالمعروف وإن لم تعملوا به كلية، وانهوا عن المنكر وإن لم تجتنبوه كله.

وقال الحسن البصري رضي الله عنه الله يريد أن لا يظفر الشيطان منكم بهذه الخصلة، وهي أن لا تأمروا بالمعروف حتى تاتوا به كله، قال الغزالي رضي الله عنه يعني أن هذا يؤدي إلى حسم باب الحسبة، فمن ذا الذي يعصم عن المعاصي؟ ويروى عن سعيد بن جبير أنه قال إن لم يأمر بالمعروف ولم ينه عن المنكر إلا من يكن فيه شيء، لم يأمر أحد بشيء – وأعجب مالك من قول سعيد، وإنما ينبغي لمن يغير منكرا على غيره أن يفتتح أولا بنفسه، ويكون أمره في ذلك من أهم أموره وبداية نظره، وكذلك جميع من لزم تعلقه به من أهله ورقيقه وحاشيته، فإن أوجب الناس حقا على المكلف العاقل نفسه، ثم حاشيته، لتنبيهه ـ صلى الله عليه وسلم ـ على مثل ذلك بقوله "ابدأ بنفسك ثم بمن تعول" وكذا أمره تعالى له عليه السلام في قرابته خصوصا وتوكيدا بقوله: ﴿**وأنذر عشيرتك الأقربين**﴾

فالعاقل من ابتدأ بالنظر لنفسه وعم أهل حبه وأنسه، فلا يأمر بمعروف إلا أتاه، ولا ينهى عن منكر إلا تجنبه وتوقاه، وليتنح عن أن يكون طالبا في صلاح غيره، داخلا بالخير على نفسه، فتلك تجارة خاسرة، وقدم في محل الحق عاثرة، فحيثما نكب عن حساب قلبه، واشتغل

بالأخذ على غيره، فقد استحق وصف المقت عند الله، إذ يقول جل من قائل: ﴿ **كبر مقتا عند الله أن تقولوا ما لا تفعلون** ﴾ وقال سبحانه: ﴿ **أتأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم** ﴾ وقال أسامة بن زيد سمعت رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ يقول: "يوتى بالرجل يوم القيامة فيلقى في النار فتنزلق فيها أقتاب بطنه فيدور فيها كما يدور الحمار برحاه، فيجتمع إليه أهل النار فيقولون يا فلان مالك، ألم تكن تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر؟ فيقول كنت آمر بالمعروف ولا آتيه، وأنه عن المنكر وآتيه"، فناهيك بهذا تبابا وأبعادا، حتى أظهر قباحة هذا النوع شاعر القوم حيث يقول:

لا تنهى عن خلق وتأتي مثله ... عار عليك إذا فعلت عظيم

فالكيس من اقتنص من وجوده لحفظ وجوده، وأفرغ من اهتمامه وقيامه في استحصال مصلحته وقوامه، فكما لا يليق به الاشتغال عن نفسه والاقتصار على فائدة غيره، فكذلك لا ينبغي، أيضا الاقتصار على صالحة نفسه والإعراض عما باشر من أحوال غيره، فإنهما فرضان متغايران لا ينوب أحدهما عن الآخر، صدع بوجوبها الكتاب والسنة، كما قدمنا نصوص أدلته في الباب الأول، فمن لم يفعل ذلك على حقيقته وأتى الأمر فيه من غير بابه وطريقته استحق الرمي بسهام الوعيد الوارد في قوله ـ صلى الله عليه وسلم ـ لتأمرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر أو ليسلطن الله عليكم شراركم ثم يدعوا خياركم فلا يستجاب لهم.

وأي أمر أكبر شرا وأعظم مصابا مما تتعدى إلى الغير تبعته، وتتجاوز الفاعل عقوبته، كما قال ـ صلى الله عليه وسلم ـ "إن الله ليعذب العامة بذنوب الخاصة حتى يرى المنكر بين أظهرهم وهم قادرون على أن ينكروه فلا ينكروه".

وكما روي أن زينب بنت جحش زوجة النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ قالت يا رسول الله، أنهلك وفينا الصالحون؟ قال: نعم إذا كثر الخبث، وكل شخص لزمه خطاب التكليف لا يسعه في الأمرين شيء من التسويف، وذلك استقامته في نفسه والضرب على يد غيره بالتغيير، فأيهما امتثل أمر الله فيه سقط إثمه وأثيب على فعله، وإن تركهما كليهما فقد تعاظم عليه الوزر وتضاعف الفساد والشر، فلا ينبغي لمن ترك أحد الجانبين وغلبه شيطانه على إهماله أن ينسى حق الله، وخطاب أمره في الجانب الآخر، فيكون من الأخسرين أعمالا "الذين ضل

سعيهم في الحياة الدنيا وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعا أعادنا الله من شديد البلا بحصول الملا.

قال مالك في جامع المستخرجة كان يقول من أشد البلاء الإملاء في المعاصي، قال ابن رشد رحمه الله، وهذا بين يشهد له قول الله عز وجل، ﴿ **إنما نملي لهم ليزدادوا إثما** ﴾، ولا شيء في الإملاء أكبر من كون الإنسان يفعل المعصية في نفسه ولا ينكرها على غيره، واختلف، أيضا، هل من شرط مغير المنكر أن يكون، ما دونا له من الإمام أومن أحد الحكام، فرواه بعضهم ومنع آحاد الناس من ذلك، ومنعه آخرون، وذلك الصحيح المشهور الذي عليه الكافة والجمهور، لوضوح فساد الأول، بمصادمة عموم ما في القرآن، وصحيح الآثار.

قال الله تعالى: ﴿**والمومنون والمومنات بعضهم أولياء بعض، يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر** ﴾ الآية. وقال ـ صلى الله عليه وسلم ـ "من رأى منكم منكرا فليغيره"، إلا أنه يتأكد على الإمام الأعظم جعل الله نصره بالتأييد على إقامة الحق دائما، وبأعباء معالم الشرع في كل مواطنه لأنه الناظر في دثار الدين، وشعاره نظر العموم والشمول، وكل من سواه لا يقوى قوته في الاستيلاء لما يتخلل كلمته من القواطع والفلول، لاسيما في نوع يؤدي إلى كثرة أعوان، وتحصيل إرهاب، لما يخشى من مكابرة وقتال، فظهور ورادع الإمام العدل في ذلك واجب، وسعيه في ذلك بكله وبعضه لازم.

ما لم تدع الضرورة لترك النصرة به لما يخشى من فوات التغيير برعاية كالقوم يكونون في البادية أو في محجة المسلمين، يحدث بينهم الفتك أو الغصب أو القتل وما أشبه ذلك من كل مالا يحل إهماله، فواجب القيام به ودفعه بما أمكن، ودعت الحاجة إليه على كل حال.

الباب الرابع: في كيفية التغييروجه تناوله

أما كيفية التغيير فمشروعيته على الجملة تحسين المأخذ، والبداية بالترفق والتلطف حتى يستوي من زل، ويهتدي من ضل، وقال الله عز وجل: ﴿ **فقولا له قولا لينا لعله يتذكر أو يخشى**﴾ وقال جل وعلا:

﴿ **ولو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك** ﴾ الآية. وقال ـ صلى الله عليه وسلم

ـ "من كان آمرا بمعروف فليكن أمره ذلك بمعروف"، وقال عليه السلام: "إن الله رفيق يحب الرفق ويعطي على الرفق ما لا يعطي على العنف"، وكذلك كان فعله ـ صلى الله عليه وسلم ـ في مواطن عديدة:

فمنها ما وقع في حكاية الأعرابي إذ جاءه فقام ليبول في المسجد فقال: أصاب رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ مه مه، فأجابهم عليه السلام بقوله لهم دعوه، فتركوه حتى بال، ثم إن رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ دعاه فقال له: إن هذه المساجد لا تصلح لشيء من هذا البول ولا القذر، إنما هي لذكر الله، والصلاة وقراءة القرآن، ثم أمر رجلا من القوم، فجاء بدلو فصبه عليه.

وروى أبو أمامة الباهلي أن غلاما شابا أتى النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ فقال، أتأذن لي في الزنى؟ فصاح الناس به، فقال ـ صلى الله عليه وسلم ـ أقروه أقروه، أذن مني، فدنا منه، فقال ـ صلى الله عليه وسلم ـ أتحبه لأمك قال لا، جعلني الله فداك، قال كذلك الناس لا يحبونه لأمهاتهم. فقال ـ صلى الله عليه وسلم ـ أتحبه لابنتك، قال لا، قال فكذلك الناس لا يحبونه لبناتهم، ثم ذكر الأخت والعمة والخالة، ويقول وكذلك الناس لا يحبونه، ثم وضع يده على صدره، وقال: اللهم طهر قلبه واغفر ذنبه وحصن فرجه، فلم يكن بعد ذلك شيء أبغض إليه من الزنا.

ووعظ المامون واعظ فعنف عليه فقال يا رجل، أرفق قد بعث الله من هو خير منك إلى من هو شر مني، فأمره بالرفق، فقال جل من قائل: ﴿ **فقولا له قولا لينا لعله يتذكر أو يخشى**﴾.

وحكى حماد ابن سلمة أن صلة بن اشيم مر عليه رجل قد أسبل عليه إزاره، فهم أصحابه أن يأخذه بشدة، فقال دعوني أنا أكفيكم إياه، فقال يا ابن أخي إن لي إليك حاجة، فقال وما حاجتك ياعم؟ قال أحب أن ترفع من ردائك، قال نعم وكرامه، فرفع إزاره، فقال أصحابه لو أخذتموه بشدة لقال لا ولا كرامة ولشتمكم، هذا إذا لم يخف مع سلوك الترفق فوات التغير أو ظهور الإهانة والازدراء، وبالمقد على ذلك ويكون رفقه غير نافع لذلك، فهذا يلزم المغير تغييره بما أمكن من العنف المفيد للإزالة، أما إذا كان غير مفيد لإثارة منكر أو أعظم من المنكر المغير، فحكمه على ما سلف في الباب الثاني.

الباب الخامس: في مراتب التغيير

وأما مراتب التغيير فعلى خمسة أنواع:

النوع الأول: مجرد التنبيه والتذكير، وذلك فيمن يعلم أنه جهل فسادها واقع لصدور ذلك على غرة وجهالة، كما يقع من العامي الجاهل من فائق الفساد في البيوع ومسالك الربا التي يعلم خفاؤه عنه. وكذلك ما يصدر منه من عدم القيام بأركان الصلوات وشروط العبادات، فهذا أومن شاكله ممن له معذرة في الغفلة والجهالة ينبهون بطريق التلطف، ويعلمون بمسلك الرفق والاستمالة ليتم قبولهم لذلك بنشاطه فيتلقونه بالفهم الخلي عن الكلفة المسرع الحصول الفائدة كما ذكر في كتاب تنبيه الحكام على مآخذ الأحكام حكاية في المعنى.

قال أخبرني شيخنا الفقيه القاضي أبو عبد الله المشتهر بابن أبي درقة رحمه الله، قال كنت مرة في غرة الشباب، ومبادئ الطلب تشاغلت عن إحدى صلاتي النهار إلى أن شارف الفوات فأبيت عجلا إلى بعض المساجد، واعتمدت بعض زواياه فصليتها مبادرا ومتحررا في بعض أركانها، وإذا بعض الشيوخ الفضلاء يسارقني النظر بحيث لم أشعر به، فلما أتممت صلاتي وهممت بالانصراف، استدعاني فأتيته فقال لي يا بني، رجل تسلف دراهم أي وقت، فلما حل الأجل والغريم موسر قادر على الأداء، تهاون بذلك واستخلف، ولم يزل يتراخى إلى أن استحق دم التأخير، ثم أتاه بعد ذلك بها ناقصة زيوفا، فجمع جنسي الإساءة في القضاء، فهل يكون له حظ في القبول؟ قال فما تم كلامه حتى فهمت مقصده وتعريفه، بما فعلت في صلاتي، فخجلت ثم قلت له نعم، فما زاد علي أن قال لي، يا بني قم بارك الله فيك، فعدت لإتمام صلاتي وأثر ذلك عندي خير تأثير.

فهذا النوع من الرفق والتلطف في التعليم، يفهم صاحب النازلة وما يليق به، أوقع في النفوس وأقرب للإجابة من كثير من العنف والشدة.

النوع الثاني: الوعظ بما يهز النفوس ويميلها لتصفية الباطن والبعد من الإثم، ومواقع الجرائم بالتخويف من عقاب الله، والتحذير من أليم عذابه، واستحقاق وعيده، وذلك في سائر من علم أن وقوعه في المناكر على علم منه بها كمدمن شرب الخمر والمواظب على الغيبة والنميمة، وأمثال ذلك من أنواع المعاصي التي لا يجوز على مسلم مكلف أن يجهل تحريمها،

فاللازم في شأن هذا أن يتعاهد المتصف به بالعظة والإخافة من ربه جل وعلا، ويتلطف معه في إيصال ذلك لجأشه ولبه على طريق وعظ تحصل عبارته موقعا من قلبه، فلعل مصرف القلوب سيجعل ذلك صارفا لقلبه عن مواقع الزلل، ويلهمه رشده في محو آثار كل خلل.

قال مولانا في محكم تنزيله: ﴿**وذكر فإن الذكرى تنفع المومنين**﴾.

النوع الثالث:الزجر والتأنيب والإخلاص بالقول والتقريع باللسان والشدة في التهديد وهجر الخطاب في الإنكار، وذلك فيمن لم ينفع فيه وعظ، ولم ينجح في شأنه تحذير برفق، ولا تذكرة لطف، فردعه إنما يكون بالتخويف الصارف له، والمرهق القامع لأمثاله كقوله، لئن لم تنته لأوقعن بك كذا، وما أشبه هذا من التقريع والوعيد الذي هو أهله، ولا ينبغي أن يتعدى إلى السب الفاحش، والذم الذي من صفة ذلك المخاطب، فإن فعل ذلك في غير محله، ومع من ليس من أهله، منكرا واقعه مغير المنكر يجب الاحتساب فيه عليه.

النوع الرابع: التغيير بملاقات اليد لإزالة ذلك المنكر وإذهاب وجوده، وذلك فيمن كان حاملا لخمر، أو لابس ثوب حرير، أو خاتم ذهب، أو ماسكا لمال مغصوب، وعينه قائمة بيده، وربه متظلم من بقاء ذلك بيده، طالب رفع المنكر في بقائه تحت ذلك بيده طالب رفع المنكر في بقائه تحت حرزه وتصرفه، فأمثال هذا النوع لا يد فيه مع الزجر و الإغلاض من المباشرة للإزالة باليد أو ما يقوم مقام اليد كأمر الأعوان المتمثلين أمر المغير في إزالتهم له بوازع الطاعة وأعمال المسارعة، فيريقون الخمر وينزعون ثوب الحرير وخاتم الذهب، ويختطفون المغصوب من يد الغاصب، ويردونه لمالكه، وما شاكل ذلك من أسباب السعي في زوال ذلك المنكر ومحو أثره قال رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم من رأى منكم منكرا فليغيره.

تنبيه: إذا لم يقع التمكن من إراقة الخمر إلا بكسر إنائها، وتخريق وعائها، فلا ضمان على من فعل ذلك على الوجه المتقدم في هذا النوع، وإن أمكن زوال عينها مع بقاء الوعاء سليما، ولم يخف الفاعل مضايقة في الزمان ولا في المكان، بتغلب أو افتئات، فأتلفه مع انتفاء هذه الموانع ضمن قيمته إن كان لأمثاله قيمة، وهو مما ينتفع في غير الخمر.

النوع الخامس: إيقاع العقوبة بالنكال والضرب باليد والجلد والسوط، وذلك فيمن تجاهر بالمنكر وتلبس بإظهاره، وإبداء صفحة خده في استلذاذه، وعدم إفادة العدل واللوم على

مواقعته، ولم يقدر على دفعه إلا بذلك، فإن كابر وعاند ودعت الضرورة إلى مقاتلته بالسلاح، ومكافحته بالتناصر والتعاون، وجب ذلك على كل من حضر وباشر إذا لم يقلع عن ذلك المنكر إلا بمثل ذلك.

لكن تقدم من الأولية في هذا النوع عند آخر الباب الثالث، أن يرفع إلى الإمام أو إلى أحد من الحكام القائمين به عن إذنه، لأن ذلك أدعى إلى النجاح، وأقرب لتساهل المأخذ ونيل المقصد، وأرفع لما يخشى من إثارة الفتنة مع من ليس معه رائحة من الأمر السلطاني ما جعل الله في السلطان من الحكمة النيرة والسر الإلهي فقد وقع. وفي بعض الآثار السلطان ظل الله في الأرض يأوي إليه كل مظلوم.

فصل:

ومما يجب الأخذ بمقتضاه، والعمل على ما تضمنه هذا الفصل المخصوص وحواه، أن يكون المباشر لتغيير المناكر، مع ما يجب في وصفه عند الباري جل وعلا من صلاح البواطن والظواهر، بعيد الكلية، منافرا بطبعه وسليقته لأعمال شيء من العقوبة بالأموال ولو بدانق واحد، يزداد على النكال، فقد أوعد العلماء في ذلك وأبرقوا على من أباحه ببنت شفة، وجعلوا ذلك من شبه الضلال، وتأولوا ما وقع في مسائل المذهب مما يجتمع لذلك بوجوه من التأويلات والانفعال والاجتلاب، ذلك الإملاء المقصود به أعمال الاختصار، وما أمكن يوسع دائرة النطاق ويكتر بتقييده تعداده أشخاص الأوراق، ولكن نكتفي من ذلك بأهم المنقول، وعلى مولانا سبحانه الاعتماد والتكلان في التوفيق لصالح المقول.

قال الشيخ القاضي أبو الوليد بن رشد رضي الله عنه في كتاب السلطان، من العتبية، لما تكلم عن مسألة غش الزعفران واللبن والعقوبة بالمال: كان في أول الإسلام من ذلك ما روى عن النبي -صلى الله عليه وسلم- في مانع الزكاة أن خذوها منه وشطر ماله غرمة من غرماء ربنا، وما روي عنه عليه السلام في حريسة الجبل، فيها غرامة مثليها وجلدات نكالا، وما روي عنه عليه السلام أن من أخذ يصيد في حرم المدينة شيئا فإن أخذه سلبه ومن مثل هذا كثير، قال ثم نسخ ذلك كله على أن ذلك لا يسوغ وعادات العقوبة في الأبدان خاصة انتهى.

ومن ذلك ما وقع في كتاب الجامع من العتيبة، أيضا، في حكاية عن مروان بن الحكم في شدته في الحدود، قال، قال مالك حدثنا يحيى بن سعيد، أن امرأة خرجت إلى بعض الحرار، فلما نزلت قرقرة، عرض لها رجل من أصحاب الخمر فنزل إليها ثم أرادها عن نفسها، فكشف ثيابها، فامتنعت منه، فرمته بحجر فشجته، ثم صاحت فذهب، فأتت مروان بن الحكم، وكانت فيه شدة في الحدود، فذكرت ذلك له فسألها عن اسمه فلم تعرفه، وقال لها أتعرفينه إذا رأيته قالت نعم، فأدخلت بيتا ثم قال إيتوني بالمكارني الذين يكرون الخمر، وقال لا يبقى أحد أكريتموه إلا جئتموني به، فأتوه بهم، فجعل يدخل عليها رجلا رجلا فتقول ليس هو حتى دخل عليها به مشجوجا، فقالت هو هذا، فأمر به مروان فحبس في السجن، فأتى أبوه فكلمه فيه فقال مروان:

جانيك من يجني عليك وقد	تعدى الصحاح مبارك الجرب
فضرب مأخوذ بذنب عشيرة	ونجا المفارق صاحب الذنب

فقال أبوه ليس كذلك، إنما قال الله عز وجل، ﴿ **لا تزر وازرة وزر أخرى** ﴾. فقال مروان، لها الله، إذن، لا يخرج منها حتى ينقذها ألف درهم بما كشف عليها، فقال هي علي فأمر به مروان فأخرج.

فقيل لمالك أترى هذا من القضاء الذي يوجزيه؟ فقال ليس من القضاء، ولكنه غلظة من مروان، ولقد كان مروان يؤتي إليه بالرجل وقد قبل المرأة فينزع ثنيته.

قال الشيخ ابن رشد رضي الله عنه، ما تضمنته الحكاية عن مروان بأنه قضى للمرأة بدعواها على الكرى الذي ادعت عليه من كشفها، مع الشبهة التي ألحقت التهمة به، وحققت الظنة عليه، لا يأخذ به مالك، ولا يرى القضاء به، إذ لا يرى العقوبات بالأموال، وإنما ذلك أمر كان في أول الإسلام، ثم انعقد الإجماع بأن ذلك لا يجب، وعادت العقوبات على الجرائم في الأبدان، وقد أنكر ذلك علي مروان، فقال على سبيل الإنكار عليه إنه كان يؤتى بالرجل يقبل المرأة فينزع ثنيته، وهذا نهاية الإنكار.

والعقوبات على الجرائم عند مالك على قدر اجتهاد الوالي، وعظم جرم الجاني، وإن تجاوز الحدود، وقد أمر مالك صاحب الشرطة في الذي وجد مع صبي في سطح، وقد جرده

وضمه إلى صدره، وغلق على نفسه معه، فلم يشكو في المكروه بعينه أن يضربه ضربا مبرحا، ويسجنه سجنا طويلا حتى تظهر توبته، فسجنه أياما، فكان أبوه يختلف إلى مالك ويتردد إليه، ويقول اتق الله، فما خلقت النار باطلا، فيقول له مالك أجل، ولذلك الفي عليه ابنك لمن الباطل، ثم ضربه صاحب الشرطة أربعمائة سوط، فانتفخ فمات، فما أكبر ذلك مالك ولا بالى به، فقيل له يا أبا عبد الله، إن مثل هذا من الأدب، والعقوبة لكثير، فقال هذا بما اجترم، وما رأيت أنه ما مسه من العقوبة إلا بما اجترم.

وقال مطرف بن عبد الله في المبسوط: الأدب إلى الحاكم موكول إلى نظره، يؤدب في ذلك باجتهاده وإن أتى الأدب على النفس وإخراج الروح، وله في الواضحة، إن أقصى ما يبلغ في الأدب المعروف بالجرم ثلاثمائة سوط فما دون ذلك.

وروي عن أصبغ أن أقصى الأدب في جرم الفاسد البين الفساد مائتان، وروى عنه أن ذلك إلى اجتهاد الإمام وإن أتى على النفس.

وقد روي عن النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ من رواية ابن عباس أنه قال من بلغ حدا في غير حد فهو من المعتدين، وذهب إلى هذا محمد بن مسلمة، فقال: قد انتهى غضب الله في الزانية والزاني مائة جلدة، وقال، ولا تأخذكم بهما رأفة في دين الله، فلم يجعل عليهما أكثر من ذلك، فلا يتجاوز في العقوبة ثمانون سوطا.

وقد روى عبد الله بن مسلمة بن قعنب عن مالك أنه لا يتجاوز فيها خمسة وسبعين، وأنه كان يقول: الأدب عنده دون الحدود، والمشهور عنه المعلوم في مذهبه أن ذلك إلى اجتهاد الإمام، وهو مذهب ابن القاسم، وقال أبو حنيفة لا يبلغ بالضرب أكثر من ثلاثة أسواط في الأدب، ولا يزاد على الثلاثة إلا في حد من حدود الله.

وروى عن الليث بن سعيد، وقال أبو يوسف، لا يبلغ في الأدب ثمانين، وقال ابن لبابة وابن أبي شبرمة، لا يبلغ فيه مائة، ومن أهل العلم من يرى أنه لا يضرب في الأدب أكثر من عشرة أسواط، وروي مثله عن أشهب، قال لا يزيد السلطان في الأدب على عشرة أسواط، ولا المكتب على ثلاثة، فإن زاد على ثلاثة اقتص منه انتهى.

وما اجتلبنا هذه الحكاية بطولها، وكلام ابن رشد عليها بكماله إلا لما احتويا عليه من الفوائد، في شأن ما نحن فيه من الزواجر والعقوبات الشرعية.

والمقصود نقل ابن رشد فيه الإجماع على منع العقوبة بالمال، كما تقدم في كتاب السلطان، وأن ذلك نسخ بالإجماع.

وفي سماع أشهب وابن نافع من كتاب الحدود، وسئل مالك أيحد وبيت الخمار فيه الخمر قال لا، قال ابن رشد هذا صحيح على المعلوم من مذهبه، أنه لا يرى العقوبات على الجرائم في الأموال، إنما يراها في الأبدان.

وفي كتاب الأحكام لابن العربي، لا عقوبة في المال، ولكن يؤدب لجنايته بالإجماع، هذا نصه في سورة آل عمران، وفي سورة الأنفال من الكتاب المذكور، لا تجوز العقوبة بالمال بحال، وفي كتاب النهاية والتمام، أن ما ورد من العقوبات بالأموال منسوخ كله وفي كتاب الضحاوي العقوبة بالمال منسوخة.

فهذه نصوص كلها متضافرة على نسخ ما ورد من العقوبة بالمال، وأن الإجماع انعقد على ذلك، فلا يلتفت إلى قول من يريد إقامة الإباحة من مسائل وظواهر يجنح مقتضاها، لذلك لا يسع مجال التأويل.

وفسحة القول بمنع ذلك بأدلة التوجيه والتعليل، وقول ابن قيم الجوزية الحنبلي فيما نقل عنه برهان الدين ابن فرحون في تبصرته، ومن قال إن العقوبة المالية منسوخة فقد غلط على مذاهب الأيمة نقلا واستدلالا، وليس يسهل دعوى نسخها وفعل الخلفاء الراشدين وأكابر الصحابة لها بعد موته عليه السلام مبطل لدعوى نسخها، والداعون النسخ ليس معهم كتاب ولا سنة ولا إجماع، بصحيح دعواتهم محجوج بنقل هؤلاء الأيمة الأعلام في كتبهم المبسوطة المشهورة الإجماع الذي نفاه هو، فمن حفظ حجة على من لا يحفظ، وما ذكر من فضل الصحابة أشار به لقضاء عمر، قال ابن رشد وحكم به عمر بن الخطاب رضي الله عنه، ثم انعقد الإجماع بعده على أن ذلك لا يسوغ، والقضية التي قضى فيها عمر رضي الله عنه هي الذي ذكر في كتاب الاستذكار لابن عبد البر والله أعلم.

قال خرج قاسم بن أصبغ أن عمر بلغه أن امرأة من قريش تزوجها رجل من ثقيف في عدتها فأرسل إليهما ففرق بينهما وقال لا ينكحها أبدا، وجعل صداقها في بيت المال، وفشى ذلك في الناس فلما بلغ ذلك عليا رضي الله عنه قال: يرحم الله أمير المومنين، ما مال الصداق

وبيت المال، إذا جهلا فينبغي للإمام أن يردهما إلى السنة، قيل فما تقول أنت فيها؟ قال لها الصداق بما استحل من فرجها، ويفرق بينهما ولا جلد عليهما وتكمل عدتها من الأول، ثم تعتد من الثاني عدة كاملة ثلاثة إقراء ثم يخطبها إن شاء، فبلغ ذلك عمر بن الخطاب، فخطب فقال، يأيها الناس ردوا الجهالات إلى السنة.

وروى الثوري أن عمر جعل لها مهرها وجعلهما يجتمعان، فملخص ذلك مما قصدنا التنبيه عليه، أن يجعل القائم بتغيير المنكر حرمة العقوبة بالمال بين عينيه، فلا يستبيحها لنفسه ولا يبيحها لأحد من أعوانه بين يديه، وسبيل أرزاقهم سبيل أرزاق الأعوان الذين يوجههم الحاكم في مصالح الناس، تكون لهم من بيت المال، كأرزاق القضاء، وسائر العمال والولاة.

فقد وقع في جامع المستخرجة في الشرط، يبعثون في الأمر يكون بين الناس يجعل في أموالهم، قال مالك كان زياد بن عبد الله يبعث شرطا في الأمر، يكون بين الناس في المناهل، ويجعل لهم في أموالهم جعلا، فنهيته عن ذلك، وقلت إنما هذا على السلطان يرزقهم، فقيل له إن أمير المومنين جعل لمن ولي عليهم شركا معهم فيما اشتروا، قال ما شعرت به ولا أمرته بذلك، ثم قال إن هذه الأمور يخاف فيها ما يخاف، ثم فسر فيها تفسيرا.

قال ابن رشد رحمه الله، هذا كما قال، إن الواجب أن يجعل للشرط المتصرفين بين أيدي القضاء في أمور الأحكام رزقا من بيت المال لأن ذلك من المنافع التي تعم الناس، فإن لم يفعل كان جعل الغلام المتصرف بين الخصمين على الطالب في إحضار خصمه المطلوب، إلا أن يلد المطلوب، ويختفي ويتعنت بالطالب أعناتا، فيكون الجعل في إحضاره عليه، وأما أن يجعل لمن ولي على السوق شركا معهم فيما اشتروا، فالمكروه فيه بين، وذلك أنه إذا كان له معهم يشرك فيما اشتروا سامحهم في الفساد بما له فيه من النصيب.

ومثل ما في الجامع بنصه في كتاب السلطان، قلت إلا أن ما قبل من إعطاء المدعى عليه الملك الجعل الذي أعطى في إحضاره المدعي لا يحسن ولا يجهل في أعوان القيم بتغيير المنكر، لأنه ليس هناك مدع ولا مدعى عليه، ولا ذو حق متشخص يطلبه بعينه، وإنما هو أمر مطلوب بطريق الفرض المتعين على علامة الناس، ومتأكد على الولاة والحكام، فقصاراه أن تكون

أجرة الأعوان فيه في بيت المال كغيرهم من أعوان سائر الحكام، وإن كان الأعوان في هذا كغيرهم من سائر الناس في توجه خطاب الوجوب والفرضية نحوهم، لكن لما كان اشتغالهم بذلك يضيع عليهم الزمان في شغلهم عن القيام بمعاشهم وطلب أقواتهم، وجب أن يكون لهم ذلك في بيت المال رزقا وإعانة كما هو المشهور عند العلماء في مرتب طلب العلم الذي يأخذونه من الأوقاف الموضوعة لذلك، إنه من باب الإعانة والرزق، لا من باب الأجرة، لأن طلب العلم فريضة متعينة في حقه، وتحصيل منفعة خدمته وحمله مقصورة عليه، لا على الواقف، فيبان مسلك الاستيجار.

فإن قلت أليس الذي أوجبوه على المتغيب عن الحضور مع خصمه من أداء جعل العون الذي أداه الطالب هو عين العقوبة بالمال على عصيانه وعدم إجابته، ولو كانت العقوبة قاصرة على إيلام البدن لوقع الاكتفاء بضربه أو سجنه أو نحو ذلك.

قلت إلزامه أداء الجعل ليس من باب العقوبة بذلك وإنما هو من ناحية أنه تسبب في مجرم المدعين ما لم يجب عليه بعدم إجابة دعواه للحاكم، وقد أوجبها الله بنص الوحي في قوله: ﴿**إنما كان قول المومنين إذا دعوا إلى الله ورسوله ليحكم بينهم**﴾ الآية.

فكأنه باشر ظلمه بأداء ما لم يجب، إذا المتسبب كالمباشر كمن أمسك وثيقة بحق حتى فات إقضاؤه أو التوصل إليه بما وقع من إمساك الماسك لها وغير ذلك من مسائل الصيد المشهور، والاقتصار على فهم حكم المسألة على ما في السؤال هو الذي أوجب منع أبي عبد الله بن الفخار من القضاء بذلك في شأن الخصمين، وقال لا نعلم ذنبا يوجب استباحة مال الإنسان إلا الكفر وحده، يعني به كفر الردة والله اعلم.

وهذا تشنيع منه على ابن العطار وغيره من الجماهير والجم الغفير، في أن ذلك لازم عن حكم الملد في سياق نفي، فتعم كل الذنوب، والغاصب في عدائه على شيء من المثليات أو المقومات، فأتلف عينها مذنب، أعظم الذنب، وما يوديه في غرم وقيمة ما أتلف عين ماله لا مال المغصوب لأن عين مال المغصوب قد تلف وغاب، وأيسر من استرجاعه، لكن الشرع حكم بأداء الفرض حياطة للأموال التي جعلها الله لنا قيما، ورفعا لمادة الظلم الذي حرمه الله على نفسه وجعله بين خلقه حراما، فها هنا ذنب الغصب أباح عين مال الغاصب كما ندعي أن الملد

في مسألتنا شكل غاصب لما طالبه المدعي عليه بالإجابة للأداء ما لم يجب.

وقد لاح لي على كلا الدعويين تركيب قياس، وذلك أن تقول كل الداء، فهو ذنب ولا شيء من الذنب بمبيح لمال الإنسان الملد، فلا شيء من الألداء بمبيح لمال الإنسان الملد، كما نقول كل غصب فهو ذنب، ولا شيء من الذنب بمبيح لمال الإنسان الغاصب، فلا شيء من الغصب بمبيح لمال الإنسان الغاصب، أما الصغرى فمسألة، وأما الكبرى فقد ادعى صحتها في شأن الملد، ويلزمه صحتها في شأن الغاصب بجامع أن كلا منهما ذنب، وهو عين ما تضمنته الصغرى المسلمة، لكنا نستفسر مراده بما تضمنته الكبرى من سلب إباحة الذنب للمال، أو كان على وجه العقوبة بمال أجنبي عما ضمن الشرع ذمته بما أتلف بذنب جناية الغصب الألداء فمسلم، وإن كان لا على وجه العقوبة بمال آخر سوى الذي أتلفه بذنب الألداء والغصب فغير مسلم، لأن نصوص الشرع تأباه، بقولهم كل غاصب فهو ضامن لما غصب، وكذلك قولهم، كل ملد بما أتلف بإلداده ضامن.

فلو قال الجمهور في الملد إنه يؤدي ما أتلف بإلداده وزيادة مال آخر في مقابلة العقوبة والنكال، لكان هذا المراد مما لا يستباح الذنب إذ هو عين العقوبة بالمال كما كان في أول الإسلام في مانع الزكاة تؤخذ منه وزيادة شطر ماله، فالعقوبة إنما هي بالزيادة وأما ما وجب أداؤه من الزكاة فلا، كما أن ما وجب من رد الغصوبات والمتلفات إنما نشأ عن ذنب العداء، فيجب أداؤه لذلك، وتحرم الزيادة التي هي لمجرد العقوبة والنكال أحد، فقد تعسف في إطلاق نفي إباحة المال بالذنب في محل التقييد بما هو مخصوص بالعقوبة، لا بما غمرت به الذمة بطريق الضمان، وذلك عين ما قالوه في الملد كالغاصب، وإن كانت هذه مناقشة لفظية لا طائل تحتها مع ابن الفخار، لكنها في صورة النقص عليه بدعواه العموم فيما بقي على علمنا بقوله لا نعلم ذنبا، والحق أن هذا ليس من العقوبة بالمال، فيلزم ما قاله، لأن العقوبة بالمال قد وقع الإجماع على إسقاط حكمها، وإلغاء طريقها كما قدمناه، ولولا الإطالة التي لسنا بسبيلها، والسآمة التي نخشى وقوعها بما يثقل على الأدمغة من مديد الكلام، لأوردنا كثيرا من المسائل المذهبية التي يبدو من ظاهرها الحكم بالعقوبة المالية، وباطنها على خلاف ذلك، على أن الذي وقع من ذلك إنما هو فيما كان إتلافا على المعصية، كما في إراقة اللبن وقطع الملاحم وغير ذلك،

لا إغراما على عصيان أجنبي عن المال بنقد يؤديه الجاني من ذمته، فينتفع به الحاكم، أو الشرطي في شؤونه، فهذه صورة لم يقل بها أحد من المسلمين فضلا عن العلماء والمتفقهين، ولذلك ترى أكثر عباراتهم بالعقوبة في المال لا بالمال، وما وضع ذلك بالباء الموحدة فيحمل على الغالب من عباراتهم، وتكون الباء ظرفية، ويرجع المعنى لما سبق، ويقولون، أيضا، يتصدق به ولا يقولون باستحقاق الحاكم إياه كما يفعله ولاة الجور في كثير من الأقطار والأمصار، لأن في إباحة ذلك هدّ ركن عظيم من الشريعة بتبديل وضعها في طريق الزواجر والعقوبات وبمصادفة ما نهى ربنا عنه فيها، من أكل المال بالباطل، ﴿ **فاليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم** ﴾ وفيما ذكرناه لمن لم يتبع نفسه هواها، وعض بالنواجد على تزكيتها وتقواها، غاية الكفاية ومنه سبحانه نرتجي التوفيق والعون والهداية.

فائدة

إذا لم يطلع على المنكر حتى انقضى فعله، وفات محل تغييره، فسبيل النظر فيه للقضاء والحكام، لأن بابه الأفكار لا التغيير، لفوات دفع المنكر بفوات محله، لكن على الحاكم أو السلطان القيام بموجب ما ثبت عنده من ذلك، فما كان فيه حد من الحدود المقدرة في الشرع كالشرب والسرقة والزنا وما أشبه ذلك من القصاص والديات، أمضى الحاكم فيه حكمه على طريقه وموجبه المستوفى، وما لم يكن فيه حد من الشرع متقررا كالغصوبات وإتيان الربويات، والتعرض لكشف العورات، وما لا يحصى عده من المنكرات فإنما عليه إقامة العقوبة فيه على قدر اجتهاده ونظره، بحسب كل نوع وكل شخص إذ المشهور على مالك رضي الله عنه أن ذلك موكول إلى اجتهاد الحاكم، حسبما أسلفناه، نقلا من كلام ابن رشد رضي الله عنه، في الفصل الذي أوردناه متصلا بهذه الفائدة، غير أن الحاكم أيضا في نفسه لا يهمل طريق الترتيب الذي تقدم في الأنواع الخمسة التي سطرناها قبل الفصل في الباب الخامس، فرب رجل من ذوي الهيئات لم تقع منه إلا فلتة أو فلتات يكون مختصا بخفة العقاب عمن لا يردعه إلا شدته كالمتجاهر بكبائر المعاصي والمنكرات، وعلى ذلك وقع التنبيه بقوله ـ صلى الله عليه وسلم ـ أقيلوا ذوي الهيئات عثراتهم.

الباب السادس: في معرفة وجه الكشف عنه

وتعرف الكشف عما يقع من المناكر يفتقر إلى استدلال ونظر سياسي على وجه ما يبدو من القرائن القائمة والظواهر اللائحة، بعد نبذ القائم بذلك طريق التجسس المحظور وابتدال المباحثة التي ليس لها سبب يبدو ولا تكرر ريبة تظهر كما يقع من بعض من يتطلع العورات بطبعه الرديء وشهواته الخبيثة، من استراق السمع، وطلب التصرف لما عليه الناس وخصوصا أولوا الستر والتخفي، ولو أوصله تعرفه لدليل من أدلة السوء كنغمات الملاهي وأصوات السكارى وانتشار رائحة الخمر، فما كان من ذلك على وجه التجسس فهو حرام في نفسه يجب تغييره، لأنه منكر في نفسه.

قال الله سبحانه: ﴿ **ولا تجسسوا** ﴾ ومع محاشاة أمير المومنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه عن مسلك التجسس في مسالك تغييره أن ذلك لا يسوغ من فعل نفسه مع أهل الستر والتخفي، بما روى ابن حبيب عنه، أنه كان ماشيا ذات ليلة في ظلماتها، فإذا به قد رأى نارا في بيته فأفتى إليها، فإذا بقوم يشربون، وإذا بشيخ يغنيهم فاقتحم عليهم، وقال يا أعداء الله، قد أمكن الله منكم، فقال الشيخ ما نحن بأعظم منك ذنبا، تعديت ودخلت بغير إذن، والله تعالى يقول: ﴿ **لا تدخلوا بيوتا غير بيوتكم** ﴾ فاحتشم عمر وقال دروا هذه بهذه.

من ذلك استخراج ما أخفاه المختفي، ولو كان معلنا بالفسق، فلا يجب كشفه، لتعرف حقيقة ما هو، هل آلة لهو أو خمر بمجرد ظن ذلك به لفسقه، لأن تلك إذاية للمظنون به.

ومولانا يقول في كتابه: ﴿ **إن بعض الظن إثم** ﴾، وكذلك طلب تقرير المأخوذ في عمل ذنب بأكثر مما وجد عليه، لا ينبغي أيضا قال في كتاب الحدود لأحمد بن هارون ابن عات، إذا مشت المرأة في الشعر مع أهل الفساد، ثم تأتي أو تساق، لم ينبغ للإمام أن يكشفها عما كانت فيه، هل زنت أو خرجت من طوع منها أو إكراه، ولكن يؤدبها ولا يكشفها عن شيء، لأن قصد الشريعة التستر. في هذا لقوله عليه السلام وهلا سترته بردائك.

قلت، ويشهد لقول هذا الشيخ، ما ذكر عياض في إكماله، في حديث ما عز والغامدية، حين قال، كل واحد منهما للنبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ يا رسول الله، طهرني فأجاب النبي عليه السلام بقوله، ارجع فاستغفر الله، وذلك دليل على وجوب الستر على المسلم، وإن السؤال

والاستفسار عن اللفظ المبهم في مثل هذا غير واجب، وقال بعضهم إنه لا يحل لأنه من باب التجسس وكشف المسلم، والنبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ قد ردهما ولم يستفسرهما حتى ألحا، وصرحت الغامدية، وأما ما كان على غير وجه التجسس وتطلع العورات بل بما قامت أدلته لنفسها ولاحت ظواهره بقرائنها، كما لو وقع المرور على دار فسمع المار آلة الملاهي ونغمات السكارى، ونحو ذلك مما لا يقع الاطلاع عليه عن غير قصد، فالقيام بذلك واجب، غير أنه يختلف بحسب صفات الأشخاص، فمن كان من أهل الستر فلا ينبغي تعريف الحكام بما سمع عنه، ولا بما رأى منه.

نقل ابن أبي زيد في نوادره عن مالك بن أنس رضي الله عنه قال: قيل له فيمن له جار سوء يفعل مالا ينبغي فعله في الإسلام، هل أدل عليه؟ قال قدم إليه، وانهه فإن لم ينته دل عليه.

وسئل ابن أبي زيد، أيضا، في بعض أسئلته، عمن يرى أخاه على معصية زنى أو لواط أو غيرهما، هل ينكر ذلك عليه من أول مرة، وكيف إذا كانت ثانية أو ثالثة منه ما حكمه؟ فأجاب من عمل المعاصي فلا ينبغي هتك ستره، وإن رجى موعظته وعظ برفق.

وقال عليه السلام لبعض أصحابه "هلا سترته بردائك" وقال: من أصاب شيئا من هذه القاذورات فليستتر عنا بستر الله، فإنه إن أبدا لنا صفحة وجهه أقمنا عليه كتاب الله، ولهذا عظم الله تعالى الشهادة على الزنى، حيث لا يقبل فيه إلا أربعة عدول، في موضع واحد ورؤية واحدة، فمتى اختل شرطها لم يجب الحد، ولم يثبت في الإسلام زنى بشهادة، ولم يقع إلا قضية المغيرة، ولم تتم، انتهى جواب الشيخ رضي الله عنه.

فإذا رفع هذا الرائي أو المستمع لحقيقة المنكر ما رآه أو سمعه دون تقدم بنهي ولا موعظة فسبيل الحاكم الذي وقع الرفع إليه سبيل الذي رفع إليه في الكشف عن المتجاهر دون المستتر.

نقل في مفيد الحكام عن عيسى بن دينار في الحاكم يرفع إليه بأن في بيت فلان خمرا أو أخبره بذلك واحد، أو من لا تجوز شهادته فليكف عن ذلك ولا يهتك بهذا ستر المسلم، وإن شهد شهود على البث كشف عن ذلك فأراقها، وضرب ضربا دون الحد، وإن قالوا للحاكم

بلغنا ذلك، فإن لم يكن مشهورا بالشر وله حرمة تركه، ويعمل بما قيل عنه ويحذره أن يبلغ عنه مثل ذلك، وإن كان متهما كشف عنه، فإن وجد ذلك كما قيل أدبه، وإن لم يوجد كذلك زجره وتوعده.

وفي نوادر ابن أبي زيد نقلا عن كتاب ابن حبيب قلت لمطرف، فإذا رفع للإمام أن في بيت فلان خمرا يكشف عن ذلك، قال أما المشهور بذلك فأرى له تعاهده وليكشف عن بيته ذكر له عنه شيء أو لم يذكر، وأما غير المعروف فلا يكشفه، وإن شهدوا على البث وقاله أصبغ، وعن مالك وأرى السلطان والشرطي إذا دعي إلى بيت فيه فسق أو على شراب، فأما البيت الذي لا يعرف بذلك فلا أرى أن يتبعه، وأما المعلن بالفسق، وقد تقدم إليه فيتبعه، ومن كتاب ابن المواز قيل، فإن انتهى إلى الإمام أن فلان سكران وعلى حد أيرسل في أخذه، قال: أما ما لم يصح عنده أو يحضره فلا، إلا المعلن بالفسق بالشراب أو غيره، قاله برهان الدين ابن فرحون في تبصرته.

تنبيه

وهل للقاضي أن يتعاطى هذا الكشف؟ وظاهر كلامهم أن ذلك للوالي والشرطي دون القاضي؟ وقد تقدم أن للمحتسب أن يفعل ذلك لأن الأصل ولايته، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر انتهى، فقف على ما تضمنه هذا التنبيه، فإنه مفيد حسن.

ومسلك فعل مغير المنكر مع من هو متجاهر بالمعاصي مرتكب أنواع الفسوق إعلانا، ما قال في تنبيه الحكام على مأخذ الأحكام، ينبغي البحث والكشف على ما اشتهر ذكره من المناكر، وعرف بالجملة ظهوره وانتشاره، وأسر به كاتخاذ المناكر والملاهي في الديار والمحلات وبعض الشوارع والحمامات، وكذلك الفحص عمن شهر بالفساد من بيع الخمر واتخاذ الديار المعدة لذلك، ومن هو كالآلة لوقوع المنكر على يديه، ففي مثل هؤلاء يجب اجتهاد الإمام، وولاته بالبحث عنهم، وتفقد ذلك منهم، واستعمال الحد في ردعهم واستيلاء القهر والإضافة عليهم، فإذا ظهر من ذلك ما يوجب العقوبة والتنكيل فعلوه به على أعين الناس، ففي ذلك إن شاء الله ردع لظهور المنكر وتطهير لمواضع الفساد، وإظهار لشعائر الإسلام، فواجب على الحكام الابتداء بالكشف والبحث في مثل هؤلاء، لأن الشر والفساد قد كثر جدا وانتشر وظهر،

وتحقق كون ذلك منتشرا في المواضع، فلا ينبغي للحاكم التهاون به، وترك القيام فيه حتى يرفع إليه، إذ قد لا يكاد أحد ينكره، فإهمال البحث عن ذلك مؤد إلى استمراره واستدامته مع قلة القيام به، وليس ابتداءا للبحث في مثل هذا محظور من جهة انه من قبيل التجسس، بل هذا هو الواجب إن شاء الله تعالى هاهنا، لأن البحث والكشف إنما يكون تجسسا محظورا فيمن استتر ولم يشتهر عنه ذلك بكثرة الظهور عليه واتخاذه ذلك المنكر كسبا ودأبا، حتى عاد أمره بذلك معلوما بالأعضاء عن مستهترات المناكر، وترك البحث عن قطع موادها مؤد إلى قوله ـ صلى الله عليه وسلم ـ لما سألته زينب، أنهلك وفينا الصالحون، قال نعم إذا كثر الخبث انتهى.

قلت وظاهر كلامه هذا بل دلالة نصوصيته على ابتداء كشف الوالي والمغير عن المشتهر بالفسق والفجور قبل أن يرفع إليه أمره، وذلك مخالف لما أسلفنا نقله من روايات أصحاب مالك عنه، فلعله يرى ذلك من رأيه أو من نظر المحققين من علماء وقته، أو من تقدمهم استحسابا لدفع دواعي المنكرات بحسب فساد الأزمنة والأوقات، أو لعله يوخذ من قول مطرف المتقدم فيما حكى ابن حبيب عنه، أما المشهور بذلك، فأرى له تعاهده، وليكشف عن بيته ذكر له عنه شيء أو لم يذكر، ولم يذكر الحكم في الدار المعدة لذلك وقد وقع في سماع أبي زيد من ابن القاسم قال، سئل مالك عن فاسد يأوي إليه الفسق والخمر ما يصنع به؟ قال يخرج من منزله وتحاز عنه الدار والبيوت، فقال فقلت لا تباع عليه، قال لا لعله يتوب فيرجع إلى منزله قال ابن القاسم يتقدم إليه مرة أو مرتين أو ثلاثا، فإن لم ينتبه أخرج وأكري عليه.

قال ابن رشد رحمه الله قد قال مالك في الواضحة إنها تباع عليه، خلاف قوله في هذه الرواية وقوله فيها أصح، لماذا كره من أنه يتوب فيرجع إلى منزله ولو لم تكن الدار له، وكان فيها بكراء أخرج منها وأكريت ولم يفسخ كراءه فيما قاله في كراء الدور من المدونة.

وقد روى يحي بن يحيى أنه قال، أرى أن يحرق بيت الخمار، قال وقد أخبرني بعض أصحابنا أن مالك كان يستحب أن يحرق بيت المسلم الذي يبيع الخمر قيل له فالنصراني يبيع الخمر من المسلمين، قال إذا تقدم إليه فلم ينته، قال فأرى أن يحرق عليه بيته بالنار، قال وحدثني الليث أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أحرق بيت رويشد الثقفي، لأنه كان يبيع فيه الخمر، وقال له أنت فويسق ولست رويشدا انتهى.

قلت وقد وقع في سماع أشهب وابن نافع سؤال مالك أن يحرق بيت الخمار، قال لا، وقال إن ابن رشد إنما قال ذلك من أجل ما وقع، ولعمر بن الخطاب مع رويشد الثقفي ومذهبه المعلوم منه أن لا يقع ذلك في عقوبة لأنه من العقوبة في المال، وإنما يرى العقوبة في الأبدان، قال وما ذكر ابن لبابة عن يحيى بن يحيى من إحراق بيته، وأنه أخبره بذلك بعض أصحابه عن مالك رواية شاذة لا عمل عليها، لأن العقوبة في الأموال أمر كان في أول الإسلام، ثم نسخ بالإجماع.

تنبيه

ولا يسوغ للحاكم والوالي أو المغير للمناكر في محبوس بتهمة المواقعة لجناية حد أو عقوبة، إذا لم تقم عليه بينه بمعاينة أو بإقرار، أن يقول له في خلوة به اخبرني ولك الأمان، فيخبره، فقد سئل مالك عن ذلك فقال، والله إني أكره أن يقول ذلك بين لم ويغرمهم، وهو وجه الخديعة، قال ابن رشد رحمه الله وجه الكراهية في ذلك لأنه إذا قال له لك الأمان فأخبرني، فقد حصل مكرها له على الإخبار، فلعله يخبر بالباطل لينجو منه ومن عقابه، فإذا فعل ذلك الحاكم كان فيما أخبر به وأقر له على نفسه، كمن أقر تحت الوعيد والتهديد، لم يلزمه إقراره.

فصل

فإذا كان صدور المنكر قد انقضى زمانه وفات وقوعه، ولم يبق إلا ما لزم فاعله بالحكم الشرعي من حد أو عقوبة فأما فيما لا يستدام به التحريم، فإن كان الذي أوقع ذلك من المتسترين فلا إثم على تارك الشهادة عليه بما علم من فعله، بل التستر عليه وعدم أداء الشهادة بما شهد من فعله أولا، لكن ينبغي له أن يتقدم له بالحكمة والموعظة الحسنة، لعله يقوده بذلك لسبيل التوبة وعدم العودة، وإن كان الذي واقع ذلك من المتجاهرين المنتهكين الحرم بعد المبادلات بالافتضاح وسقوط مائية الوجه بفقد الاحتشام والاستخفاف بالإطلاع عليه والازدراء بمن شاهده، فأداء الشهادة وإقامتها لله في حقه أولى وآكد ليناله من حدود الله وزواجره ما يوقظه لحفظ شعائره، وتعظيم نواهيه وأوامره، فيرتدع عن الاستهانة بمحارمه وينصرف عن الاستظهار بما لابس من فسقه وجرائمه، والفرق بين هذا والأول أن

من استحق بإطلاع الناس على خبائثه وفواحشه قد خرق حجاب الهيبة بينه وبين ربه، وهدم حمى الشريعة القائم بينه وبين خلقه، وذلك أعظم منكرا مما واقع خطيئة فحش مما لابس، فلزم فيه حكم قوله ـ صلى الله عليه وسلم ـ من أصاب من هذه القادورات شيئا فليستتر بستر الله، فإنه من يبذل لنا صفحة وجهه، نقيم عليه كتاب الله، فدل أمره عليه السلام بالاستخفاء والاستتار، على أن التظاهر بالفجور والتجاهر بالمعاصي معصية أخرى ودل قوله من يبدلنا صفحة وجهه نقيم عليه كتاب الله، أنه لا ينبغي تركه عن لإقامة الحد والعقاب لما لابس من الانتهاك والاستظهار بمسالك الارتياب، وعدم المبادلات بوعيد الخطاب، فيخشى أن يكون تركه رضى بأفعاله واستهانة بما غضب له ربنا في كثير من آي تنزيله وقرآنه فيكون التارك له شريكا في الإثم، وتنزل منزلته في الفعل، لأن الرضى بالفعل فعل، وقد قال صلى الله عليه وسلم فإذا عملوا المنكر جهارا استحقوا العقوبة كلهم، ثم أعلم أن من حضر مواطن المحارم ومواقع الشراب والفساق، ولم يفعل فعلهم لا يسلم من العقوبة من ظهر عليه معهم، إذ هو كالآلة لهم، ومن كثر سواد قوم فهو منهم، فقد وقع في سماع أبي زيد بن أبي القاسم، وسئل عن الرجل يوجد مع المرأة في بيت واحد، وهما يتهمان، قال يضربان ضربا وجيعا، قيل أبثيابهما؟ قال بل على حال ما تضرب الحدود.

قال ابن رشد رحمه الله، هذا بين على ما قاله، وكذلك قال مالك في الذي يؤخذ في بيته مع قوم يشربون الخمر وهو لا يشرب، إنه يؤدب، وإن قال إني صائم، ولا يلتفت إلى قوله، فانظر الأغبياء بأنه يؤدب وإن ادعى الصيام في قول مالك رضي الله عنه، هل هو إلا نفس ما أعلمنا به.

تنبيه

قال في تنبيه الحكام، وكلما تقدم تقريره في أولية الرفع في شأن المتجاهر وعدمها في شان المتستر، إنما هو فيما لم يبلغ أمره للحاكم بطريق الثبوت عنده لاسيما فيما لزم فيه حد من حدود الله، فلا يسوغ تركه بوجه، ولا يجوز العفو عنه بحال، ولو كان الذي واقع ذلك أفضل الناس وأعلاهم قدرا، ولم ير منه إلا مورد الفلتة والفترة، وأعقبه بالتوبة والإنابة، كل ذلك لا ينجيه من إقامة حد الله فيه، بعد ثبوته بما لا مدفع له فيه لدى الحاكم، إذ الشاهد يفارق الحاكم في ذلك بقوله عليه السلام في أمر المخزومية التي سرقت في غزوة الفتح، والذي نفسي

بيده لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها، ثم أمر المرأة التي سرقت فقطعت يدها، كان ذلك منه عليه السلام تشريعا لمنع لا يسوغ ترك المتستر بوجه إذا بلغ أمره الحاكم العفو بعد الوصول للإمام فيما وجب فيه حد من حدود الله.

قلت: قوله لا يسوغ ترك المتستر بوجه إذا بلغ أمره الحاكم خلاف ما تقدم من نقل ابن أبي زيد في نوادره عن أصبغ، أن غير المعروف بذلك لا يكشفه، وإن شهدوا على البث فانظره.

وقوله: يمتنع العفو بعد الوصول إلى الإمام فيما وجب فيه حد من حدود الله، أقول: بل قال العلماء، تجب المسارعة من الحاكم لإقامتها بنشره، واشتداد دون ترحم واستفاق.

قال مولانا جل جلاله: ﴿ولا تأخذكم بهما رأفة في دين الله إن كنتم تومنون بالله واليوم الآخر﴾ وفي الحديث يوتي بوال نقص من الحد سوطا فيقول رحمة لعبادك، فيقال له أنت أرحم به مني، فيومر به إلى النار، ويوتي بمن زاد سوطا فيقول لينتهوا عن معاصيك، فيمر به إلى النار.

ووقع في نوادر ابن أبي زيد، قال ابن حبيب، كان مالك إذا سئل في شيء من الحدود أسرع الجواب، وأظهر السرور بإقامة الحد، وقال بلغني انه قال لحد يقام بأرض خير لها من مطر أربعين صباحا.

قلت: ونقله الزمخشري في كشافه موقوفا عن أبي هريرة رضي الله عنه، لعله يكون مسندا عند حفاظ الحديث، فكثيرا ما يقول مالك بلغني لما يسنده غيره حديثا عن رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ، وقد شاهدت من شيخنا وسيدنا الجد الأقرب رضي الله عنه وأسكنه فسيح الجنان، من تصلب النفس وغلظة القلب، ما لم نعهد منه عدا الترحم والشفقة لعامة الناس وخاصيتهم، لما ثبتت زندقة إنسان بسب من وجب تعزيزه وتوقيره، أنا لنا الله يوم الجزاء شفاعته، بأن قال لي: لا سبيل إلا التعجيل به إلى سقر أعادنا الله في قائم حياتنا من زلة القدم وعصمنا من الزيغ بأقوى العصم، وجاد علينا بتوفيقه، وهدايته، ومن علينا بعفوه وكرامته، وغير الحاكم ممن شاهد منكرا أو علمه يقينا، يفارق الحاكم في فسخه مجال العفو والتستر، بدليل قوله عليه السلام لهزال، لو سترته بردائك لكان خيرا لك، فالستر على المسلم حيث يكون مستترا غير متجاهر أولى من فضيحته.

هذا كله في المناكر التي لايستدام فيها التحريم، وأما ما يستدام فيه التحريم بتكرر ذلك المنكر، ما دام لم يرفع به من علمه إلى الإمام، كمن طلق زوجه طلاقا بائنا ثم يقيم معها أو أعتق عبده ثم يتمسك برقه، فالمبادرة لأداء الشهادة بذلك لدى الحاكم واجبة، كان فاعل ذلك مستترا أو متجاهرا، لأن في ترك ذلك وإهماله معونة على الازدياد من المحظور الشاهد به الرفع للحاكم، وإيقاع الأداء إليه لديه مع القدرة جرحة تسقط بها عدالته، فتطرح شهادته، فلو كان ما تخلد في ذمة الشاهد من الشهادة حقا لآدمي، فترك إعلامه به حتى ضاع ذلك الحق، فهل يكون جرحه فيه كتركه الرفع فيما يستدام فيه التحريم أو لا؟ وقع اختلاف بين العلماء في مثل ذلك، وقد أجاد الشيخ ابن رشد رضي الله تعالى عنه، تحصيلا في المسألة بقوله، الشهادة في الحقوق تنقسم إلى خمسة أقسام.

شهادة لا يصح القيام بها إلا بعد الدعاء إليها، وهي الشهادة بالمال الحاضر، فهذه الشهادة تبطل شهادة الشاهد فيها على ما في الرواية بترك إعلام المشهود له لا يترك رفعه شهادته إلى السلطان، وشهادة يلزم الشاهد القيام بها، وإن لم يدع إليها، وهي الشهادة بما يستدام فيه التحريم، من الطلاق والعتق وشبهه. فهذه تبطل شهادة الشاهد فيما يترك الدفع بشهادته إلى السلطان الأعلى، ظاهر قول أشهب، وشهادة يختلف في وجوب القيام بها، وفي صحته إذا لم يدع إليها، وهي الشهادة بالمال الغائب. فهذه الشهادة في بطلان شهادة الشاهد فيها بترك الرفع إلى السلطان على القول، بوجوب الرفع وصحته قولان، وشهادة لا يلزم القيام بها إذا لم يدع إليها وهي الشهادة على ما مضى من الحدود التي لا يتعلق بها حق المخلوق كالزنى وشرب الخمر وما أشبه ذلك، فهذه لا يحرم القيام فيه، ويستحب الستر فيه، إلا في المشتهر، فلا تطلب شهادة الشاهد في ذلك بترك رفع شهادته إلى السلطان إن كان المشهود عليه مشتهرا، وشهادة لا يجوز للشاهد القيام بها وإن دعي إليها، وهي الشهادة التي يعلم، الشاهد من باطنها خلاف ما يوجب ظاهرها، وذلك مثل أن يأتي الرجل إلى العالم فيقول حلفت بالطلاق ألا أكلم فلانا، فكلمته بعد ذلك شهرا إلا أني كنت نويت في يميني ألا أكلمه شهرا، فهذا إن دعته امرأته إلى أن يشهد لها فيما أقر به عنده في أنه حلف بالطلاق أنه كلمه بعد شهر لم يجز له أن يشهد عليه بذلك فرعان.

الأول: إنما يكون ترك الشاهد الرفع للحاكم بما يستدام فيه التحريم جرحة فيه إذا لم

يبد عذرا لسكوته يحسن قبوله كتقية ممن يخشى أو فقد من يرفع إليه في مسكنه ومقره من ولاة المسلمين وحكامهم، فلو لم يبد من العذر إلا جهله بحكم الوجوب والفرضية عليه، فحكى الشيخ ابن رشد في مقدماته وفي كتاب الشفعة منها الاتفاق على أنه لا يعذر في ذلك بالجهل، ونقل في كتاب الشهادات من المقدمات نفسها قولين في قبول عذره بالجهل وعدم قبوله، ولعله اختلاف طريقة بالنسبة إلى نقليه في ذلك الكتاب.

الثاني: إذا رفع الشهود بالزنى أو غيره مما فيه حدا أو عقوبة المشهود عليه للحاكم متعلقين به، لم تجز شهادتهم عليه، قال في العتبية وأراهم قذفة.

قال الشيخ ابن رشد رضي الله عنه إنما لم تجز شهادتهم عليه، لأن ما فعلوا من أخذهم وتعلقهم به، ورفعهم إياه إلى السلطان لا يلزمهم، ولا يجب عليهم، بل هو مكروه لهم، لأن الإنسان مأمور بالستر على نفسه وعلى غيره، قال عليه السلام من أصاب من هذه القاذورات شيئا فليستتر بستر الله، وقال لهزال، يا هزال لو سترته بردائك لكان خيرا لك، فلما فعلوا ذلك صاروا طالبين له، ومدعين عليه وقذفة، فوجب عليهم الحد إلا أن يأتوا بشهود أخر غيرهم، ولو كانوا أصحاب شرط موكلين بتغيير المنكر، ورفعوه أو أحدهم، فأخذوه أو أخذه فجاءوا به، وشهدوا عليه، لقبلت شهادتهم، لأنهم فعلوا في أخذه ورفعه ما يلزمهم.

وفي الواضحة لمطرف وابن الماجشون وأصبغ، أنه إذا شهد أربعة بالزنى على رجل جازت شهادتهم وإن كانوا هم القائمين بذلك مجتمعين جاءوا أو متفرقين، إذا كان افتراقهم قريبا بعضهم من بعض، وما في الواضحة مخالفة لقول ابن القاسم في العتبية، فلو كانت الشهادة فيما يستدام فيها التحريم من حقوق الله، كالطلاق والعتق لجازت شهادتهما في ذلك، وإن كانا هما القائمين بذلك لأن القيام بذلك متعين.

وقد قال بعض المتأخرين إن ذلك لا يجوز على مذهب ابن القاسم، ووجه ذلك بأن من قام في حق يريد تمامه، فهو متهم أن يزيد في شهادته ليتم ما قام فيه، وهو عندي بعيدا انتهى.

تكملة لهذا الباب تمس الحاجة إليه، قال في تنبيه الحكام، ينبغي للحاكم إذا خاف أن تتعذر عليه الإحاطة بحفظ الحوائج والأسواق وشوارع المسلمين ومجتمعاتهم من وقوع المناكر،

ويعرف ما يعرض في ذلك من النوازل، أو خشي أن يتشاغل عن البحث والكشف، والنظر في ذلك بما يشغله من أمور المسلمين، والنظر في مصالحهم، أن يختار أمينا عدلا، أو أمناء عدولا عارفين بذلك، يتفقدون ما حمل إليهم من حفظ الحوائج والمواضع ويرفعون إليه ما يتعذر عليه النظر فيه من ذلك، وإن أفرد لكل سوق وحومة أمينا ينظر في ذلك بحسب اجتهاده وحاجة الناس إلى ذلك بوجود القائم به، فإن ذلك من التعاون على الخير الواجب على كل مسلم لقوله تعالى: ﴿ **وتعاونوا على البر والتقوى...**﴾.

يتبع.

قضية الصحراء المغربية ومخطط التسوية الأممي
للأستاذ عبد الحق الذهبي

صدر عن دار أبي رقراق للطباعة والنشر سنة 2003 من القطع المتوسط في 478 صفحة:
هذا الكتاب هو في الأصل رسالة جامعية قدمت لنيل دبلوم الدراسات العليا في القانون العام جاء في أبوابه .

- الخلفية التاريخية والسياسية لنزاع الصحراء المغربية.
- ملف الصحراء المغربية أمام منظمة الوحدة الإفريقية.
- منظمة الأمم المتحدة وخيار الاستفتاء في الصحراء المغربية.
- تقييم الدور الأممي في حل نزاع الصحراء المغربية.
- قضية الصحراء المغربية والحل السياسي.
- تناول الباحث في هذا الكتاب قضية الصحراء المغربية منذ بدايتها المستجدات والمسار الذي تحولت إليه هذه المسألة المفجعة والمعقدة دوليا.

وقضية الصحراء المغربية منذ اصطناع مشكلاتها إلى ما وصلت إليه من مستجدات في مسارها ومن طروحات بين تعيين الأمريكي جيمس بيكر المبعوث الشخصي للأمين العام للأمم المتحدة وجهود الملك الراحل الحسن الثاني رحمه الله وجلالة الملك محمد السادس نصره الله وما قام به الشعب المغربي وما قدمه من تضحيات في سبيل صحرائه.

ملف ما يسمى بجبهة البوليساريو الجمهورية الوهمية وأطماع الجزائر التوسعية التي تنبني على خرق مبادئ الشرعية الدولية. والباحث مدنا بمعلومات دقيقة لاطلاعه الجيد على مراجع ومصادر عديدة ووثائق تثبت مغربية الصحراء وأن المغرب يفند كل المناورات الخطيرة التي تقف ضد وحدته الترابية. ويرفض خيار التقسيم للصحراء المغربية والتي هي جزء لا يتجزأ من أرضه.

وباختصار فالكتاب جدير بالقراءة نظرا لكل ما أشرنا له وغيره كثير.

توزع الكتاب مكتبة عالم الفكر
شارع علال بن عبد الله- الرباط.

بريطانيا وإشكالية الإصلاح
في المغرب من 1886- 1904

صدر عن دار أبي رقراق للطباعة والنشر للأستاذ خالد بن الصغير كتاب: في 729 صفحة من القطع المتوسط سنة 2003. وهي رسالة جامعية لنيل دكتوراه الدولة تضمنت سبعة فصول منها:

- أزمة العلاقة البريطانية المغربية 1886- 1894.
- موقف بريطانيا من حرب مليلية 1893- 1895.
- أوضاع المغرب الداخلية وضرورة الإصلاح.
- موقف بريطانيا من أزمة الحدود الشرقية والإصلاحات العزيزية.
- الاتفاق الودي وأفول النفوذ البريطاني في المغرب 1902- 1904.

اهتم الكتاب بالدرجة الأولى بقضية الإصلاحات والمشاريع التحديثية وذلك اعتمادا على الوثائق البريطانية والمغربية ومسألة التحول والانتقال إلى مرحلة اجتماعية وسياسية متطورة، وتحسين العلاقة بين المواطن والحكام بالقضاء على القهر والفساد الإداري، وإصلاح الجيش المغربي، ويؤكد الباحث على محاولات بريطانيا الإصلاحية نسبيا في المغرب بواسطة ممثل بريطاني وهو جون دارموندهاي الذي كانت له صلة بالمخزن المغربي، لكن الاتفاق الودي بين فرنسا وبريطانيا أوقف الدعم ومحاولة تحديث المغرب وتطوره من طرف بريطانيا سنة 1904م. وبذلك أصبح المغرب يواجه فرنسا الاستعمارية التي استطاعت أن تقضي على منافسة الدول الاستعمارية الأخرى التي فرضت الحماية على المغرب سنة 1912م.

ويتميز هذا الكتاب بالسبق والريادة والإحالة على مراجع ووثائق لم يسبق تداولها، والكتاب يوزع من طرف مكتبة.

توزع الكتاب مكتبة عالم الفكر
شارع علال بن عبد الله – الرباط.

النظام العسكري بالأندلس في عصري الخلافة والطوائف
للأستاذ محمد حناوي

صدر عن دار أبي رقراق للطباعة والنشر سنة 2003 من الحجم المتوسط في 423 صفحة اهتم هذا البحث بالتاريخ العسكري بالأندلس في عصر الخلافة والطوائف في القرنين الرابع والخامس الهجري. وقد تميز الأول بقيام سلطة مركزية بقرطبة 300 إلى 350م الذي أرسى البنيات السياسية والاقتصادية والعسكرية على نظام مستقر اعتمادا على جيش مزود بأسطول حربي امتدت قواعده على طول السواحل الأندلسية، ويكشف الباحث أن القرن الخامس الهجري يشهد على عكس سابقه تحولات عميقة في السياسة والاقتصاد والوضع العسكري الذي أدى إلى إمارات ضعيفة. وأن المنصور ابن أبي عامر قلب التوازن العسكري الذي أرسته الخلافة وأدخل الجند من فئة واحدة مما أدى إلى قلب التوازن والوحدة بالأندلس الذي كان جيشها خليط من عناصر عربية وصقالبة وبربر وغيرهم، وقد نجحت الخلافة بحمايتها الأندلس بسنها حروبا وقائية شتوية وصيفية لإضعاف أعداء الخلافة الأموية.

ويتميز هذا الكتاب بدراسة نظام الملك "السلطة السياسية" والجند أداة السلطة المكون من المجندة، وجند الحضرة المكون من الصقالبة، والحشم والبربر والطنجيين ورباط العلماء والفقهاء والقضاء في الثغور لحمايتها من الهجوم الخارجي.

أعطيات وأرزاق الجند، وضعية الأرض ونصيب الجند منها، خطط الجند وأساليب القتال والعرفان، وخطة الخيل والبغال والجمال والبيطرة والحصون في الأرياف والعمران والقصبات والأسوار في المدن، المجانيق والعرادات والدبابات الرباطات البحرية.

يؤكد المؤلف أنه جمع ما بين المادة المصدرية التوثيقية ونتائج البحث الأثري والطبونيمي المعاصر، أفاده كثيرا من إعادة وظائف العمارة العسكرية الأندلسية خلال عصري الخلافة والطوائف مؤكدا ذلك في صفحة 390 وما يليها.

ويخبرنا أن اضطلاعه على متون المصادر العربية المتنوعة والمصادر المسيحية مما دفعه إلى عقد مجموعة من المقارنات التي تخلو من فائدة سواء بالمشرق العربي أم بالمغرب أم بأوروبا الفيودالية.

والكتاب جدير بالقراءة نظرا لكونه تناول موضوع النظام العسكري بالأندلس وكم نحن في حاجة ماسة لمثل هذه الأبحاث في الميادين لإلقاء مزيدا من الأضواء على فردوسنا المفقود الأندلس.

توزع الكتاب مكتبة عالم الفكر
شارع علال بن عبد الله- الرباط.

الفهرس

فاتحة العدد 4

الصدق في العقيدة والعمل مفهومه، مظاهره، فضائله 6
بقلم الأستاذ: رضوان ابن شقرون

المذاهب الفقهية واختلاف الفقهاء 32
بقلم الأستاذ: محمد حمان

مقاصد ابن جزي الغرناطي في كتابه "القوانين الفقهية" 46
بقلم الأستاذ: هشام بوهاش

أهداف خطبة الجمعة، وخصائصها، ومميزاتها، وضرورة مواكبتها لتطورات العصر" 62
بقلم الأستاذ: عبد الله كديرة

الاجتهاد الفقهي المعاصر بين جدلية "المرجع" و "الواقع" 80
بقلم الأستاذة: بشرى الشقوري

الأثر الصوفي وتقديس الأولياء بالمغرب في القرن 13هـ "قصيدة محمد بن المعطي السرغيني المراكشي في التوسل بسبعة رجال نموذجا" 100
بقلم الأستاذة: مارية البحصي

الأخوة الإسلامية وأهميتها في الوقت الراهن 124
بقلم الأستاذ: عبد القادر العافية

الفهرس

ظاهرة التوسط والاعتدال في الفكر الأشعري 136

بقلم الأستاذ: عبد القادر بطار

ريادة الإمام ابن عبد البر الأندلسي في دراسة الخلاف الفقهي من خلال الاستذكار 158

بقلم الأستاذ: خالد المقالي

الإمام مالك وارتباط مذهبه بالتاريخ المغربي 172

بقلم الأستاذ: محمد غفار

علاقة المريد بالشيخ الصوفي 192

بقلم الأستاذ: عبد السلام الطاهري

وحدة النسق في السورة القرآنية وأثر ملاحظتها في التفسير 212

بقلم الأستاذ: رشيد الحمداوي

تحفة الناظر وغنية الذاكر، في حفظ الشعائر، وتغيير المناكر للعلامة سعيد بن محمد العقباني 238

تقديم: إدريس كرم

إصدارات 271



مجلة إسلامية جامعة
تصدرها رابطة علماء المغرب

العدد: الثاني والعشرون. جمادى الأولى 1425هـ/يونيو 2004م
من
السلسلة الجديدة
الرقم المتسلسل: 34



مجلة إسلامية جامعة تصدرها رابطة علماء المغرب

العدد 23 ـ ذو القعدة 1425 / دجنبر 2004

- المدرسة المغاربية في الاجتهاد
- الدعوة الإصلاحية في خطاب الأوراد الصوفية بالمغرب
- الآثار النفسية لممارسة الشدة في المجال التربوي
- مشاكل أطفال الزواج المختلط
- إتقان الصنعة في التجويد للسبعة

مجلة نصف سنوية / تعنى بالأبحاث والدراسات الإسلامية



الإحياء

مجلة إسلامية جامعة
تصدرها رابطة علماء المغرب

العدد: الثالث والعشرون. ذو القعدة 1425هـ/دجنبر 2004م

من

السلسلة الجديدة

الرقم المتسلسل: 35



فاتحة العدد

باسم الله الذي قضى بأن الإنسان في خسر، إلا من آمن وعمل صالحا، وتواصى مع إخوانه على الحق، وتواصى معهم على الصبر، وهدفه الهداية إلى الطريق المستقيم، طريق الله الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه.

وبما أن العمل الصالح والتواصي معه على الحق والصبر لا يتم إلا عن طريق العلم والمعرفة، والثقافة والقراءة والدراسة، فإننا نقدم في هذا العدد الجديد من مجلة الإحياء مجموعة من البحوث والدراسات التي تغني خزانة المعرفة الشخصية للعالم في توجهات متعددة، تعطي في نهايتها ثروة فكرية تفتح الآفاق للمزيد من العلم والمعرفة.

إن الثقافة الإسلامية عندما تقبض على فكر الإنسان وتضمه إلى بحرها، تفتح له السباحة في العمق عند مدارسة العلماء والمفكرين، وتقدم له الساحات التي تصلح لتوجيه العموم وتربيتهم على منهج السؤال، وحسن تلقي الجواب، تنفيذا لقول الله تعالى: ﴿ فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون ﴾.

وإننا في هذا العدد من المجلة نقدم مجموعة من البحوث العلمية التي تساهم في إغناء التوجيه الصحيح في ميدان الثقافة الإسلامية، وفي نفس الوقت يجد الواعظ والمرشد والمهتم أجوبة على كثير من الأسئلة التي تطرح نفسها على الساحة التربوية والعقدية والفقهية لمواجهة الحياة اليومية في إطار المنهج الإسلامي، والتوجيه النبوي، انطلاقا من كتاب الله عز وجل الذي جاء فيه: ﴿ ما فرطنا في الكتاب من شيء ﴾ وسنة نبيه ـ صلى الله عليه وسلم ـ الشارحة له

في يسر والتزام دون غلو في الاجتهاد او تفريط في المنهج، ليندمج المومن المسلم تحت الغطاء الديني الإسلامي في حياته الخاصة والعامة في مجتمعه الصغير والكبير، أثناء لقائه مع من يشاركه الإيمان وفي علاقته مع من يخالفه.

وإننا ونحن بداية العام الهجري الجديد 1426 ندعو الله عز وجل أن يوجه المسلمين جمعاء إلى الصراط المستقيم، صراط الذين أنعم الله عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين، حتى يتحقق لهم الفوز بالنعيم المقيم والنصر المبين.

وندعو الله عز وجل أن يجعل هذا العام سنة خير وبركة، ورحمة وسعادة دائمة، على قائد هذه الأمة امير المؤمنين جلالة الملك محمد السادس اعزه الله، وأيده بنصره المبين، وحفظ له ولشعبه، ولي عهده صاحب السمو الملكي الأمير الجليل مولاي الحسن، وصنوه السعيد مولاي رشيد، وسائر الأسرة الملكية إنه سميع مجيب الدعاء، آمين.

بقلم الأستاذ أحمد أفزاز

النائب الثاني للأمين العام لرابطة علماء المغرب

المدرسة المغاربية في الاجتهاد*

د. يوسف الكتاني
أستاذ التعليم العالي ـ كلية الشريعة
جامعة القرويين، فاس

الحمد لله الذي أنقذنا بنور العلم من ظلمات الجهالة، وهدانا بالاستبصار به عن الوقوع في عماية[1] الضلالة، ونصب لنا من شريعة سيدنا محمد ـ صلى الله عليه وسلم ـ أعلى علم وأوضح دلالة، والصلاة والسلام عليه وعلى آله أصحاب الهداية.

وبعد فأرى لزاما علي في البدء وقد فتحت لي تونس الشقيقة مدينة العلم وقلعة الوطنية والجهاد، مدرجاتها ومنتدياتها، وأعلتني على منابرها لأشارك أساتذتها وأعلامها وطلبتها نشاطهم المتميز، ولتناول موضوعا هاما هو موضوع الساعة في عالمنا العربي والإسلامي وفي مغربنا العربي بخاصة، هو موضوع المدرسة المغاربية في الاجتهاد الذي نحن في مسيس الحاجة على العناية به ومناقشته، وبعث الحياة فيه.

وإذا كنت سعيدا باللقاء بهذه الصفوة من العلماء

---

* نص المحاضرة التي ألقاها الكاتب في الندوة التي أقامتها وزارة الشؤون الدينية وجامعة الزيتون لتكريمه.

والمثقفين بين الفينة والأخرى دعما لجسور التواصل العلمي والفكري بين الشعبين التونسي والمغربي، فإنني اليوم أكثر سعادة وأنا أتحدث إليكم من جديد بعد أقل من شهرين على ندوة المنستير ومن على هذا المنبر العتيد، وأغتنم الفرصة لأهديكم أصدق تحياتي وأنبلها، وأجمل شكري وأجزله، وأخص السيد وزير الشؤون الدينية الأستاذ جلول الجريبي الموفق، وكافة الزملاء من العلماء والمثقفين الذين طوقوا جيدي بهذا التشريف الكريم والتقدير الكبير الذي ينم على أصالة هذا الشعب العظيم، الذي عرف بحبه للعلم والعلماء، وتقديره للعاملين المخلصين، راجيا أن يكون العهد الجديد في البلدين الشقيقين بداية تواصل أشمل، وتمازج أكمل، للارتقاء بمستوى العلاقات على ما يطمح إليه الشعبان الشقيقان والقائدان العظيمان.

ففي غمرة الانبعاث الذي تعيشه الأمة الإسلامية جمعاء، والذي يدعوها إلى اكتشاف ذاتيتها، والرجوع إلى أصالتها ومقوماتها الأساسية، كم هو جدير بالمسلمين وقد أصبحوا يعيشون عصر النهضة، أن يأخذوا بوسائل البعث الإسلامي وذلك بالرجوع إلى دينهم الحنيف، وكتابهم الكريم، وهدي نبيهم العظيم، ليبنوا ويجددوا على هديه دولهم ونظمهم وحياتهم.

ولعل موضوع الاجتهاد كمصدر من مصادر التشريع أصلح موضوع للمناقشة والحوار، واستخراج المعاني والعبر، وهو موضوع الساعة في العالم الإسلامي اليوم، لأنه الباب الوحيد الذي يستطيع منه المسلمون وبفضله أن يلائموا بين حياتهم ودينهم، ويعيدوا الاعتبار لنفسهم ولوجودهم، وذلك كي يرتفع التناقض من حياتهم كمسلمين، وتزول هذه الازدواجية التي تربك سلوكهم وسيرتهم، والمتمثلة في تشبثهم بالإسلام في عبادتهم، وتحكيمهم للقوانين الوضعية في معاملاتهم وسلوكهم، وسبيلهم للخروج من هذا التناقض هو العودة إلى سيادة التشريع الإسلامي الذي يعتبر الاجتهاد أصلا من أصوله، باعتباره مظهر حيوية واستمرار الفكر الإسلامي وانفتاحه، وضرورة من ضروريات التشريع الإسلامي، وبابا من أبواب استعمال العقل، والاستنارة به في دائرة الشريعة ووفق شروطها وأحكامها، إذ لولا العقل لتعطلت كثير من الأحكام على ما يستجد من الأحداث، مما لا نص فيه ولا دليل، خاصة وأن الاجتهاد يحقق مزية من أعظم مزايا الدين، وخاصية من أهم خواصه، وهي صلاحية الإسلام لكل زمان ومكان.

ومن هنا كان اختيار موضوع "المدرسة المغاربية في الاجتهاد" عنوانا لندوتنا هاته نعم الاختيار، نظرا للفترة الدقيقة التي تمر بها أمتنا العربية والإسلامية ومغربنا العربي جزء منها، واعتبارا للتسارع التكنولوجي والتطور العلمي الذي يعرفه العالم أجمع، ولأهمية اتحاد المغرب العربي الذي يفرض نفسه، ويأخذ مكانه في هذه المنطقة الحساسة كمنطقة إقليمية ذات كيان وإشعاع ووجود، تروم إنشاء سوق اقتصادية قوية، ومؤسسات فكرية موحدة، خط سياسي واحد يوجهه قادة دولنا ورؤساؤها.

ملامح المدرسة المغاربية في الاجتهاد

لذلك أرى أن أبدأ بالحديث عن الاجتهاد وأنواعه، والمجتهدين وأقسامهم من خلال المدرسة المغاربية منذ تأسست في القرن الأول الهجري بالقيروان، وكان لها دور بارز خلال تاريخنا الفكري، مما يميزها بخصائص وصفات طبعت مسيرتها، وميزت روادها، وأعطت نتائج باهرة تمثلت في هذا التراث الفقهي والمعرفي، وخاصة في الفتاوى والنوازل التي ضمت اجتهادات رائدة، واكبت حياتنا العلمية والاجتماعية، وكانت صورة حية للإبداع والتفوق المغاربي في مجال الفقه والفتوى والاجتهاد وجدت فيها المشاكل الاجتماعية، والقضايا الفقهية حلولا جذرية لها، وأجوبة ناجعة لأصحابها.

ومن هنا كان للاجتهاد وأنواعه وللمجتهدين وأقسامهم في المدرسة المغاربية من الاجتهاد سمات ومميزات نلم بها هنا في إيجاز، إذا ما هو الاجتهاد؟ ومن هو المجتهد؟ وما هي صفاته وشروطه؟

لقد عرف الفقيه محمد الحجوي (ت 1376هـ) الاجتهاد بأنه استفراغ الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي[1] أي استنباط الحكم من دليله، أو هو استفراغ الحكم من الحجة ناشئا عنه الملكة كما ذهب إلى ذلك أحد الفقهاء المعاصرين[2] .

واعتبر المجتهد هو البالغ الذكي النفس، ذو الملكة التي بها يدرك المعلوم، العارف بالدليل

1. الفكر السامي ص: 250: محمد الحجوي.
2. الاجتهاد والتقليد رضا الصدر، ص: 1 الزيتون لتكريمه.

العقلي الذي هو البراءة الأصلية، وبالتكليف به في الحجية، ذو الدرجة الوسطى لغة وعربية، وأصولا وبلاغة، ومتعلق الأحكام من كتاب وسنة، أي المتوسط في هذه العلوم بحيث يميز العبارة الصحيحة من الفاسدة، والراجحة من المرجوحة، ليتأتى له الاستنباط المقصود من الاجتهاد، وإن لم يحفظ متون آيات الأحكام وأحاديثها[1].

ومن هنا تتبين سمة المدرسة المغاربية في الاجتهاد التي لم تأخذ بالشديد من شروط المجتهد، وهو بلوغ النهاية في العربية، وعدم بلوغ درجة الإمامة في العلوم، واختارت التوسط في العلوم المطلوبة للمجتهد وهو الصواب، خاصة وأن مالكا وأبا حنيفة كانا من أصحاب الاجتهاد بإجماع من يعتد به، ولم يحيطا علما بالنحو والصرف، وكان عندهما ما يوصلهما لفهم الأدلة وهو ما رجحه وذهب إليه ابن عرفة[2]. وهو ما ذهب إليه الشيخ عبد الحي الكتاني من أن كمال الاجتهاد متوقف على ثلاثة أشياء:

أحدهما: التكييف بالعلوم التي تهذب الذهن كالعربية وأصول الفقه، وما تحتاج إليه العلوم العقلية من صيانة الذهن عن الخطأ بحيث تصير ملكة للشخص.

ثانيها: الإحاطة بمعظم قواعد الشريعة حتى يعرف أن الدليل الذي ينظر فيه حق أو موافق

ثالثها: أن يكون له من الممارسة والتتبع لمقاصد الشريعة ما يكسبه قوة يفهم منها مراد الشرع من ذلك، وما يناسب أن يكون حلما له في ذلك المحل، وأن يصرح به، فإذا وصل الشيخ على هذه المرتبة وحصل على الأشياء الثلاثة، فقد حاز على رتبة الكاملين في الاجتهاد[3] وذهب الشاطبي إلى أن هذا الشرط ملزم لتحقق الاجتهاد بالعلم بمقاصد الشرع من الشريعة جملة وتفصيلا[4].

1. خلافا لما ذهب إليه الشاطبي من اشتراط بلوغ النهاية في العربية ليكون فهمه حجة – الموافقات- 453.
2. انظر تفصيل الموضوع في الفكر السامي 250 وما بعدها.
3. التراتيب الإدارية- الشيخ عبد الحي الكتاني 2/363-364.
4. الموافقات 2/90.

أقسامه:

وقد اعتبر الشاطبي أن الاجتهاد على ضربين:

أحدهما: الاجتهاد المعابر شرعا، وهو الصادر عن أهله الذين اضطلعوا بمعرفة ما يفتقر إليه الاجتهاد وهو ما سماه الخاص بالعلماء.

وثانيهما: الاجتهاد العام لجميع المكلفين، وسماه غير المعتبر وهو الصادر عن من ليس بعارف بما يفتقر الاجتهاد إليه، لأنه رأي بمجرد التشهي والأغراض واتباع الهوى، فهذا لامرية في عدم اعتباره لأنه ضد الحق الذي أنزله الله[1].

بينما ذهب النووي في شرح المهذب أن المجتهدين قسمان:

1. مجتهد مستقل: وقد فقد من رأس المائة الرابعة فلم يمكن وجوده

2. ومجتهد منتسب: وهو باق إلى أن تأتي أشراط الساعة.

ولذلك ينبغي الاجتهاد في حسن فهم الأحكام الشرعية القائمة، والتعرف على عللها من أجل حسن تطبيقها على ظروف مجتمعاتنا المعاصرة.

ثم الاجتهاد في استنباط الأحكام الشرعية الجديدة التي تنظم المعاملات المستحدثة، والتي لم يكن للسلف بها عهد، ولم يكن لها في الشرع حكم قائم لازم، لا يستغني عنه المسلمون في كل مكان وما يؤكده الحديث الشريف: "إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها أمر دينها"[2].

وهكذا لم يخل عصر من العصور، ولا زمن من الأزمنة الإسلامية من مجتهد من المجتهدين، ولو على قلتهم وندرتهم في العصور الأخيرة، بسبب الجهود والجحود الذي طمس التجديد والاجتهاد، ولم يستطع القضاء عليه بفضل الإرادة الثابتة والمصممة لأولئك الرواد للعودة إلى الاجتهاد وتجديد أمر الدين، وإذكاء روحه في النفوس والقلوب، عن طريق العودة إلى الأصول، والامتثال للأوامر الدينية، وإحياء القيم الإسلامية.

---

1. المصدر السابق 93/2 و 132/2-134.

2. رواه أبو داود في سننه والحاكم في المستدرك، والبيهقي في معرفة السنن والآثار عن أبي هريرة.

لقد قابلت هذه النهضة التجديدية في المغرب العربي المتمثلة في ظهور رواد مجددين يدعون إلى ممارسة الاجتهاد والعودة إليه، ما عرفه الشرق العربي من انبعاث ونهضة فكرية، حركت الجمود، وبعثت الحياة في الحركة الفكرية، بقيادة الشيخ جمال الدين الأفغاني، والشيخ محمد عبده، والشيخ عبد الرحمن الكواكبي، والشيخ رشيد رضا، مما كان له صداه البعيد في أرجاء مغربنا العربي.

ولذلك اخترت نماذج من فتاوى ونوازل علماء ومجددي القرن الرابع عشر الهجري، ممن كان لهم أثر كبير في حياتنا الفكرية والاجتماعية بما أجادوا وأفادوا حركة التجديد والانبعاث، ووقوفهم في وجه الانغلاق والجمود، وبما أبدعوا من فتاوى ونوازل اجتهادية، أبرزت جهودا قيمة في تأويل نصوص المتقدمين وتعليلها، لاستنتاج الأحكام المستجدة لمتطلبات النوازل والأحداث الظرفية وقضايا الساعة في القرن الماضي، اخترنا منها نماذج متميزة سنذكرها فيما بعد.

النوازل والفتاوى مظهر الاجتهاد في المدرسة المغاربية

تزخر خزائننا العامة والخاصة بتراث مغاربي في مختلف مجالات المعرفة، وبالأخص في الفقه الإسلامي، وخاصة كتب النوازل التي تمثل اجتهادات رائدة لفقهائنا وعلمائنا في المغرب العربي والأندلس بخاصة، الأمر الذي يدل على حيوية فقهائنا وعلمائنا في المغرب العربي والأندلس بخاصة، الأمر الذي يدل على حيوية فقهائنا وعلمائنا، وإدراكهم لمقاصد الشريعة الإسلامية، مما مكنهم من مواجهة المشاكل التي اعترضت مجتمعاتنا، وإيجاد الحلول الملائمة لها، لما عرض عليهم من نوازل وقضايا ومشاكل شغلت حياة الناس، من خلال واقعهم المعيش سواء فيما يجد لهم من نزاعات وقضايا في مجالات الأسرة، والتجارة، والصناعة وغيرها، أو من خلال معايشة الأجانب الوافدين والمتاجرة معهم، أو التجارة ببلادهم والمقام فيها، أو من خلال الألبسة المستوردة، أو المأكولات والمشروبات الواردة ومدى ملائمتها لحياتنا الإسلامية، مما أفاد فيها فقهاؤنا وعلماؤنا وأجادوا، وأصدروا في تلك النوازل فتاوى اجتماعية رائدة كانت حلولا ناجحة لتلك النوازل وإجابات عليها، استقطبت قضايا هامة وبارزة في حياتنا المغاربية

كقضية التجنس بجنسية أجنبية، وقضية التصوير الشمسي، ونصب التماثيل للزعماء والرواد كما تفعل الدول الأوروبية تكريما لزعمائها وقادتها، وكقضية التدخين وهل يتفق شربه مع ديننا أو يتعارض؟ وكزكاة النصارى هل يحل أكلها؟ ولبس القلنسوة، وكقضية التأمين على المركبات والحياة، ومشروع السماع والموسيقى والطرب وغيرهما، مما كان لعلمائنا فيه آراء وفتاوى اجتهادية فريدة ميزت المدرسة المغاربية بوسطيتها، وانفتاحها، وبعد آفاقها.

أهمية النوازل والفتاوى ومركزها الريادي في القيروان

ولأهمية النوازل والفتاوى والأجوبة والأسئلة والمسائل،- وهي مصطلحات لها مضمون واحد- أوثر الإلمام بحقيقتها وأهميتها، ومركزها الأول، وأهم المفتين والنوازليين في تاريخنا، وأشهر كتب النوازل الفتاوى.

فالنوازل الفقهية هي الحوادث والوقائع اليومية التي تنزل بالناس فيتوجهون إلى الفقهاء للبحث عن الحلول الشرعية لها، مما يجعل النوازل ليست افتراضات نظرية، وهي تمثل الأحداث الحية التي عاشها الناس ويعيشونها، وبالتالي فهي مصطبغة بالمحلية، ومتأثرة دائما بمؤثراتها الوقتية، لذلك فهي مدعاة إلى اجتهاد لاستنباط الأحكام الشرعية الملائمة لها، عن طريق استقراء النصوص الفقهية القديمة واستنطاقها، ومقارنتها وتأويلها[1] ويلاحظ أن مصطلح الفتاوى أساسي أكثر من مصطلح النوازل لورود صيغة في القرآن كقوله تعالى: ﴿ يوسف أيها الصديق أفتنا﴾ [يوسف: 46] وقوله تعالى: ﴿أفتوني في رؤياي﴾ [يوسف: 43-46].

وقوله جلت قدرته: ﴿ولا تستفت فيهم منهم أحدا﴾ [الكهف: 22] وقوله تعالى: ﴿ يستفتونك في النساء﴾ [النساء: 27] غير أننا نجد أن مصطلح الفتوى أو الفتاوى يغلب عند العلماء في البلاد العربية في الشرق، بينما نجد الأندلسيين والمغاربة يغلب عندهم استعمال مصطلح النوازل[2].

---

1. فقه النوازل في سوس ص: 40 الحسن العبادي
2. فقه النوازل ص: 39.

متى ظهرت كتب النوازل؟

من خلال تاريخنا الفكري، وتراثنا الزاخر، يمكن أن نستشف أول مركز فقهي في غربنا الإسلامي للنوازل وكتبها، وهو مركز القيروان باعتبارها أول مركز إسلاميّ فتحه الإسلام، وانطلق منه نوره إلى البلاد المجاورة، واتجهت إليه ركاب العلماء والفقهاء، وشدت إليه الرحال من المغرب والجزائر ومن الأندلس، للأخذ عن علمائه وخاصة في القرن الثالث الهجري، من أمثال أسد بن الفرات، وسحنون، وأبي عمران الفاسي، والقابسي وسواهم من الذين كانوا أصحاب النوازل الفقهية، ومؤلفي كتبها، نذكر بعضهم هنا كرواد في هذا المجال:

1. نوازل سحنون (ت 240هـ)

بلغ عبد السلام سحنون القيرواني مشيخة العلم في زمانه حتى تعدى الرواة عنه أكثر من سبعمائة راو، وانتهت إليه الرئاسة في العلم، وكان عليه المعول في المشكلات، وإليه الرحلة، كما أكد ذلك القاضي عياض[1].

وإذا كانت نوازله لم تجمع كلها، فإن الخزانة المغربية تحتفظ بمجموعة منها في مخطوط خاص بعنوان "من أجوبة سحنون" يحتوي على 55 مسألة فقهية غير مرتبة، وفي آخر المخطوط سجل عليه "تمت سؤالات سحنون بحمد الله وحسن عونه وبتمامها تم جميع الكتاب، وكان الفراغ منه في 8 جمادى الأولى سنة 1043هـ عيسى بن أبي زيد بن عبد الله التامري[2] ونجد مصدرين هامين نقلا عن نوازل سحنون:

أولهما: الوليد بن رشد (ت 520) في فتاواه[3]

وثانيهما: نوازل العلمي التي نقل فيها عن نوازل سحنون في مواضع هامة متعددة، كالشهادات، والطلاق، والخلع، والحضانة، والنفقة[4].

1. المدارك 45/4 الديباج ص: 160-166.
2. فقه النوازل ص: 51.
3. نوازل العلمي 1209/1 و 213 و 354 و 398/2.
4. فتاوى ابن رشد تحقيق التليلي، ص: 149-150.

2. **نوازل أبي الحسن القابسي (ت 409)**

وهو أول من أدخل رواية صحيح البخاري على إفريقية، وذكر القاضي عياض فيما نقل عنه بعض نوازله، وتوجد نسخة مخطوطة منها بخزانة "تامكروت" تحت عدد 1909 كتبت بتاريخ 995هـ[1] .

3. **نوازل أبي عمران الفاسي (ت 430):**

موسى بن عيسى الفاسي القيرواني أحد أعلام مغربنا العربي حصلت له الرئاسة في العلم في زمانه، وكثر الرواة عنه، وقد عثر في المغرب على أجوبته في أربع عشرة ورقة، تحتوي على ستة وأربعين مسألة، وكتب في آخر هذه الأجوبة، تمت أسئلة أبي عمران الفاسي بدون اسم الناسخ وتاريخ النسخ فلعها قطعة من أجوبته الكبرى[2].

4. **أجوبة ابن عبد الرفيع التونسي ونوازله (ت 733):**

أبو إسحاق إبراهيم بن حسن بن عبد الرفيع التونسي اشتغل بالقضاء والخطابة ووصفه ابن مخلوف بالفقيه الأصولي المتفنن، العالم بالأحكام والنوازل ألف "معين الأحكام في نوازل القضايا والأحكام" وهو غزير الفائدة، كثير العلم وقد تضمن 1795 مسألة، وله اختصار في أجوبة ابن رشد، ونسخ منتشرة بعضها في "الخزانة الحسنية تحت رقم 8119 و 5052[3].

1. وهناك أيضا نوازل أبي القاسم البرزلي ت 844 "جامع مسائل الأحكام مما نزل بالمفتين والحكام "وتمتاز نوازله بتسجيل مناقشات جرت بين علماء مغاربة وعلماء تونسيين في موضوعات مهمة[4].

2. وهناك أيضا "الدرر المكنونة في نوازل مازونة "ليحيى المازوني (ت 883)[5]

---

1. فقه النوازل صك 53.
2. مخطوط خاص – نقلا عن فقه النوازل ص: 53 و 54، الديباج ص: 344- 345- المدارك ص: 243 و 252.
3. مطبوع في مجلدين بتحقيق د. محمد بن عياد التونسي.
4. المصادر العربية لتاريخ المغرب- محمد المنوني، ط: كلية الآداب- الرباط.
5. نيل الابتهاج ص: 359 وابن مخلوف ص: 265.

ومن نوازل الأندلسيين نذكر:

نوازل عيسى بن دينار (ت 212هـ): لم نقف عليها، ولكننا نجد الناقلين عنه كثيرين، منهم ابن سهل في مواضع من كتاب "الإعلام بنوازل الأحكام" كما نقل عنه العلمي في نوازله[1].

نوازل ابن التبان (ت 371): وقد نقل عنها الونشريسي في المعيار[2].

نوازل أبي الوليد الباجي (ت 474هـ):

وتعرف بفصول الأحكام فيما جرى به عمل المفتين والحكام" ذكره ابن عبد الرفيع في "معين الأحكام" والونشريسي في المعيار"[3].

نوازل ابن رشد (ت 520هـ): المعروف بأبي الوليد محمد بن رشد الجد والفقيه، زعيم الفقهاء في الأندلس والمغرب، المعترف له بصحة النظر ودقة الفقه، كما وصفه ابن فرحون[4]. وهي فتاوى ذات لون جديد وطعم لذيذ، وتعد ثروة فقهية جيدة، ومادة قانونية إسلامية صحيحة"[5]

وفي المغرب

ظلت عوامل الوحدة السياسية والاجتماعية والثقافية سائدة أحقابا من الزمن بين الأندلس ودول المغرب العربي، خاصة في العهدين المرابطي والموحدي، وظهر ذلك جليا من خلال التراجم التي تحدثنا عنها بإيجاز في كل من القيروان والأندلس، غير أننا نجد أن المغرب عرف ازدهارا وعطاء كبيرا في كتب النوازل، بفضل العلماء والفقهاء والقضاة الذين عرفتهم ربوعه، وذلك بدءا من أول كتاب ألف في النوازل في أوائل القرن السادس الهجري إلى نوازل المهدي الوزاني المطبوعة والمشهورة، والذي يعرف بالمعيار الجديد.

1. نوازل العلمي ص: 208 و 209.
2. المعيار 339/1 و 307.
3. فقه النوازل ص: 60.
4. الديباج ص: 178 وابن مخلوف ص: 129.
5. مقدمة فتاوى ابن رشد للتليلي ط1- دار الغرب الإسلامي- بيروت سنة 1987/1407.

نوازل القاضي ابن دبوس الزياني (ت 511هـ)

ويسمى "الإعلام بالمحاضر والأحكام" وما يتصل بذلك مما ينزل عند القضاة والأحكام" في أربعة أسفار يوجد منها إثنان بخزانة القرويين[1].

نوازل أحمد بن محمد التميم المعروف بابن وردت 540هـ:

وهي الآن قيد الطبع كما أشار إلى ذلك الدكتور محمد بن شريفة في مقدمة نوازل القاضي عياض (ت 544هـ).

نوازل القاضي عياض (ت 544هـ):

أشهر الأعلام في المغرب العربي والعالمين العربي والإسلامي، له مكانة بارزة في تاريخنا الفكري بما ألف وكتب وعلم، وقد جمع نوازله وعرف به ولده القاضي محمد بن عياض، وتسمى مذاهب الحكام في نوازل الحكام" جمع فيه سؤالاته عن النوازل وأجوبته عنها، ابتدأت بالأقضية والشهادات، وانتهت بكتاب الصلاة، وقد نقل عنها كثير من مؤلفي النوازل مثل ابن هلال، والعلمي، والونشريسي[2] وتوجد نسختها الفريدة في الخزانة الحسنية تحت عدد 4042 في سبعين ورقة[3].

نوازل الونشريسي (ت 914هـ):

أحمد بن يحيى الونشريسي الفقيه النوازلي، ولد في الجزائر، ونشأ بتلمسان، وانتقل إلى فاس واستقر فيها يعلم ويروي ويوجه، فأحيا الدراسات الفقهية بها، وكثر رواته والآخذون عنه حتى قال في حقه إمام المغرب آنذاك محمد بن غازي، " لو أن رجل حلف بطلاق زوجته أن أبا العباس الونشريسي أحاط بمذهب مالك أصوله وفروعه، لكان بارا في يمينه وتطلق زوجته" ونوازله المسماة "المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل إفريقية والأندلس والمغرب" تعتبر موسوعة فقهية كبرى، رجع إليها وأخذ منها كل من جاء بعده، وجعلها عينا يشرب منها سائر الفقهاء والمفتين والقضاة، اتصفت بالاجتهاد المطلق والاجتهاد المذهبي كما صرح

1. فقه النوازل ص: 64.
2. انظر التعريف بالقاضي عياض لولده محمد، تحقيق بنشريفة السالف.
3. طبعت أخيرا في بيروت بتحقيق د. محمد بنشريفة.

بذلك الونشريسي نفسه، كما أن الونشريسي لم يكن فيها جامع فتاوى بل كان ناقدا بصيرا يقبل ويرد، ويرجح ويضعف، كما أضاف إليها فتاواه، فجاءت صورة حية للحياة الاجتماعية والفكرية، للإشارات العامة فيها إلى العادات، والأفراح والأتراح وأنواع الملبوسات والمطعومات، وأحوال الحرب والسلم والعمران، وقد طبعت طبعة جيدة محققة في ثلاثة عشر مجلدا سهلت الرجوع إليها والاستفادة منها، للباحثين والدارسين والمفتين[1].

وقد جاءت نوازل الونشريسي كما سماها صاحبها معبرة عن الوحدة المذهبية والفكرية بين بلدان المغرب العربي والأندلس، مما جعلها أهم مجموعة فقهية في النوازل انتشرت واشتهرت وتعددت نسخها في الأصقاع، حتى بلغت في سوس وحدها أكثر من 172 في خزانات سوس.

نوازل العلمي (ت 1127هـ)

علي بن عيسى بن علي العلمي، نعته بن مخلوف بالمحقق المطلع البارع في الأحكام والنوازل، وقد طبعت نوازله مرتين باسم "نوازل العلمي" مرة سنة 1332هـ في جزئين يجمعهما مجلد واحد، وطبعت أخيرا بعناية وزارة الأوقاف سنة 1403/1983بتحقيق المجلس العلمي بفاس في جزئين.

نوازل المهدي الوزاني (ت 1342هـ)

هو أبو عبد الله محمد المهدي الوزاني الفاسي المفتي العلامة الفقيه الفهامة، أستاذ الأساتذة وخاتمة المحققين، والعارف بمدارك الأحكام والنوازل ووسائل المذهب، والمنقول والمعقول، له نوازل في مجلدات جمع فيها فتاوى المتأخرين من علماء المغرب والمتقدمين، وشرح العمل الفاسي وغير ذلك وقد زار تونس سنة 1323 وأقرأ لعلوم، وانتفع به كثيرون، وأجاز لهم بفهرسته[2] له النوازل الجديدة أو المعيار الجديد في عشرة أجزاء طبع سنة 1318هـ بفاس، وأعيد طبعها أخيرا برعاية وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية في أربع مجلدات، وتعد نوازله من أهم الموسوعات الفقهية في العصر الحاضر، لانتشارها ورجوع القضاة والمفتين والدارسين إليها.

---

1. انظر مقدمة د. محمد حجي للمعيار الذي طبع بعناية وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية سنة 1981/1401.
2. شجرة النور الزكية لمحمد مخلوف ص: 435 و 436.

فتاوى اجتهادية رائدة لعلمائنا في المغرب العربي

أولا: فتوى لبس قلنسوة النصارى بين سليمان الحرائري والشيخ محمد عبده:

يعتبر الشيخ سليمان الحرائري أحد الرواد والمصلحين الكبار سبق الكثيرين في زمانه في مجالات متعددة وكان من دعاة النهضة ورواد التجديد والإصلاح في القرن التاسع عشر، وقد اخترنا له فتويين لطرافتهما وأهميتهما في وقته، حين أخذ التعامل والتعايش بيننا وبين الأوروبيين يكثر ويتسع، سواء في بلادنا المغاربية أو ببلادهم، وانتقال المسلمين إلى العيش في مجتمع تختلف عاداته وتقاليدهم عن حياة المسلمين، مما جعلهم حيارى في حياتهم الجديدة هل يعيشونها ويمارسون عادات أصحابها وتقاليدهم أو يتوقفون؟ وفي هذا الباب تلقى سليمان الحرائري سؤالا من طلبة أتراك وفرس وعرب يتعلمون في باريس، عن حكم لبس قلنسوة النصارى خاصة وأنهم يضطرون لارتدائها حتى لا يتعرضوا للمضايقة والاستهجان، ونظرا لألبستهم الغريبة عن المجتمع الباريسي، وكذا للوقاية من الشمس والبرد، فأصدر فتواه بحلية لبسها وسماها "أجوبة الحيارى عن قلنسوة النصارى" لقد بنى فتواه على شجب رأي من قال بأن حامل القلنسوة ومن تزيا بزي النصارى يكفر، وتطلق عليه زوجته، ويجدد إسلامه، مؤكدا أن هذا من كلام العامة، ولا أصل له من الدين نظرا:

* لأن القلنسوة حادثة لم تكن في صدر الإسلام ولم يرد تحريمها لا في الكتاب ولا في السنة.

* ورد على القائلين بالتشبه بالكفار بالنسبة لمن لبسها بناء على الحديث "ومن تشبه بقوم فهو منهم" بأنه ضعيف ولا يعمل به في الحل والحرمة.

* مبينا بأن التشبه في الصورة لا يضر بناء على حديث " إن الله لا ينظر إلى صوركم ولكن ينظر إلى قلوبكم" فلا نحكم بكفر رجل لمجرد تشبهه الصوري.

* وأن النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ كان يلبس النعال التي لها شعور وأنها من لبس الرهبان وإن المشابهة في الصورة لا تضر، وأن لباس الرهبان والنصارى لا يحرم، وما يقال في النعال يقال في القلنسوة لأنه لم يرد في الشرع تخصيص شيء من اللباس بالحرمة أو الإباحة دون غيره، واستدل بحديث أن الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ لبس جبة رومية ضيقة الكمين فيما رواه الترمذي في سننه.

* وإن النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ كان يحب موافقة أهل الكتاب، وأنه كان يسدل والمشركون يفرقون رؤوسهم، وأهل الكتاب يسدلون رؤوسهم، وكان يحب موافقة أهل الكتاب فيما لم يؤمر فيه بشيء، ثم فرق رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ رأسه كما في كتاب الشمائل للترمذي.

ثم استدل بوقائع من السيرة النبوية ومن تاريخ المسلمين وعزز رأيه بنص صريح هو قول ظهير الدين في فتاواه، وذكر الفضلي رحمه الله أن المسلم لا يكون كافرا بوضع قلنسوة المجوس الذين لا كتاب لهم، فمن باب أولى أنه لا يكفر بحمل قلنسوة أهل الكتاب لأنهم أقرب إلى الإسلام، إلى غير ذلك من النصوص التي أوردها للتدليل على أن حامل القلنسوة لا يكفر، وكذا من تزيا بزي الكفار لانعقاد الإجماع على درء الحدود بالشبهات، والخلاف شبهة قوية فيدرأ بها الكفر والحمد لله[1].ومن العجيب أن تثبت هذه الفتوى الاجتهادية ريادة سليمان الحرائري الذي جاء بعده الشيخ محمد عبده بأكثر من نصف قرن، وأصدر فتواه أيضا بإباحة ارتداء البرنيطة"اقتباسا من فتوى الحرائري وتأييدا لها، وتوافقا معها، وسماها "الفتوى الترنسفالية" التي اعتبر لبسها حلالا للمسلمين في أثناء وجودهم في أوروبا كما أيده في هذه الفتوى ثلاثة من الشيوخ التونسيين هم محمد الطاهر بن عاشور، وسالم بوحاجب، ومحمد النخلي[2].

ثانيا: فتوى إباحة مطلق ذكاة النصارى

وللشيخ سليمان الحرائري فتوى اجتهادية أخرى حول قضية كانت تهم المسلمين وخاصة الذين يعيشون في أوروبا وغيرها من البلاد الأجنبية وتتعلق بذكاة النصارى أي طريقة ذبحهم للحيوانات هل هي مباحة للمسلمين المقيمين في أوروبا؟ وقد أصدرها بباريس التي كان يقيم فيها جوابا على سؤال بعض من يتوجه إلى بلاد الروم بقصد التجارة والتعلم هل ذكاتهم جائزة للمسلمين أم لا؟ خاصة وأنهم يسلون عنق الدجاجة، ويضربون الثور بساطور على رأسه ويأكلون لحمهما وقد بنى فتواه هذه على:

1. انظر نص الفتوى كاملا في كتاب سليمان الحرائري مع فتاويه ورسائله- أبو القاسم محمد كرو ص: 1-11-35- يذكر أن الشيخ محمد عبده زار تونس مرتين الأولى سنة 1884، والثانية سنة 1903، استمرت ثلاثة أشهر.
2. الحركة الأدبية والفكرية في تونس- الفاضل بن عاشور- ط سنة 1956.

* يجوز للمسلم أكل لحم الحيوان الذي ذكاه النصراني على أي صورة كانت الذكاة في مذهب مالك، لأن ذلك جائز في دينهم يبيحه قسيسوهم ورهبانهم.

* لأن الله أحل لنا طعامهم في قوله تعالى: ﴿**وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم**﴾ [المائدة: 5].

* لا يشترط اتفاق ذكاتنا وذكاتهم، فإذا سل المسلم عنق دجاجة حرم عليه أكلها، وإذا فعل ذلك النصراني جاز للمسلم الأكل منها.

* اعتمد على فتوى الإمام ابن العربي في إباحة ذلك كما هو منصوص في تفسيره وقد ذكرها بنصها: "كل ما رأيناه حلالا لهم بمائدتهم فهو حلال لنا إلا ما ورد نص في حرمته كالخنزير".

* وأيده بما ورد في المعيار للونشريسي من جواب أبي عبد الله العجار، مما ذكره ابن العربي هل ذلك قول في المدونة تجوز الفتوى به؟ مؤكدا حلية طعامهم بناء على فتوى ابن العربي وأهل المذهب، لكنهم بناء على أنه لا يشترط في ذلك موافقة ذكاتنا لذكاتهم فذلك رخصة من الله وتيسير علينا.

* جواز أكل لحم الحيوان المذكى عند أهل الكتاب بذكاة مخالفة لذكاتنا ولاسيما عند الضرورة مستدلا بقوله تعالى: (**وما جعل عليكم في الدين من حرج**). [1]

ثالثا: فتوى الشيخ جعفر الكتاني (ت 1376هـ) في منع وتحريم عشبة الدخان

هذا الشيخ الجليل عرف بصرامته في الحق، ودفاعه عن الإسلام، وبعلمه الغزير وإحاطته بالمذاهب الإسلامية حتى سمي بمالك الصغير، بالإضافة إلى سمته ووقاره، وتعتبر رسالته في موضع منع الدخان وتحريمه بما أتى فيها من أدلة وبراهين على حرمة هذه العشبة وضررها البالغ في الصحة والأبدان، بما ينبئ عن فكره المقاصدي، وكونه من أهل الاجتهاد في القرن الماضي كما تدل على ذلك فتواه هاته والتي سماها "إعلان الحجة وإقامة البرهان على ما عم وفشا من استعمال عشبة الدخان"

1. راجع نص الفتوى في كتاب سليمان الحرائري مع فتاويه ورسائله ص: 55-60.

* إن عشبة الدخان لا نص فيها بعينها عن النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ ولا من أصحابه لأنها لن تعرف إلا في أوائل القرن الحادي.

* بعد ظهورها اختلفت أنظار فقهاء الأمصار بين الإباحة والكراهة والتحريم، وقد حمل على المبيحين لها موردا كلام الشاطبي "بأنه لا يجوز أن يقلد الإنسان في دينه إلا من هو معصوم وهو صاحب الشريعة ليس إلا، أو من شهد له صاحب العصمة ـ صلى الله عليه وسلم ـ بالخير[1] ولا عبرة بقول غير الفقهاء المجتهدين، معتمدا في تحريمه على قوله تعالى: ﴿ **فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول**﴾ وإن الإجماع على أن الرد إلى الله هو الرد على كتابه، وأن الرد على الرسول هو الرد إليه في حياته، وإلى شريعته وسنته في غيبته وبعد وفاته"

* وبين ضررها من حيث ذاتها وعوارضها وما ينشأ عنها، وبعد انتشارها وفشوها وأنها منتنة خبيثة الريح، مضرة بالعقول والأبدان، مخدرة للجسوم، مرخية للأجفان، صادة عن ذكر الله والصلوات، مبذرة للمال، مؤذية للملائكة ولمن لا يستعملها.

وأن المبيح لها إما متساهل في الدين، وإما غير مطلع على مفاسدها وإما معتر بما يذكره أرباب التعشق لها.

* موردا رأي كثير من العلماء بتحريمها كالفقيه اليوسي "بأنها في إفساد القلب وإضلاله أشد من الخمر" "وأنها من البدع القبيحة ولعن الله من أحدث".

* وذلك ما يدعو إلى القول بالتحريم ونشر الأدلة المعتبرة في ذلك، إظهارا للشريعة، وإنكارا للبدع الشنيعة.

* وأورد سبعة عشر دليل من الكتاب والسنة على أنها من الخبائث المحرمة بنص الكتاب والسنة مستدلا بقوله تعالى: ﴿**يحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث**﴾ وأنها مؤذية بدخانها الخبيث لمتعاطيها وبرائحتها، مفسدة للجسم ومسكرة، وفيها إسراف وتبذير، وإفساد المزاج، وبكونها من البدع ومحدثات الأمور إلخ.

1. راجع مقدمة المؤلف ص: 13 نقلا عن الاعتصام.

* وعدد مفاسدها من تغيير رائحة الأفواه، والأبدان والأمكنة، وتقذير الأنف واليد من سحيقها، وإضعاف قوة مستعملها، وما صار يقترن بها من المنهيات والمحرمات.

وعزز رأيه في التحريم بمن سبقه إلى ذلك من علماء المذاهب والمفكرين، وذكر اثنى عشر فتوى بنصوصها الصادرة من علماء المغرب، وكذا فتاوى المذاهب الأخرى، ثم عقب بذكر من أباحها من العلماء ورد عليهم مرجحا أدلة التحريم.

وتعتبر هذه الفتوى رائدة في وقتها وقبل أن تصدر المراجع والمؤسسات العلمية تقريرها الشهير بأضرار الدخان وأخطاره الكبرى بأكثر من نصف قرن من الزمان[1].

رابعا: فتوى الفقيد محمد الحجوي ت 1376هـ حول التصوير ونصب التماثيل

سبق للوزير الأول التونسي سنة 1336هـ أن وجه إلى الفقيه الحجوي سؤالا حول موضوعين هامين في وقته هما: حكم التصوير، ونصب التماثيل.

وقد أجابه بفتوى حول الموضوعين المذكورين معتمدا على السنة النبوية، وما جرى عليه العمل أيام الصحابة، وبنى رأيه على أن تصوير الأرض والأشجار والجبال من الجمادات لا بأس به، كما أفتى بذلك ابن عباس كما في الصحيح، مضيفا أنه ينبغي الترخص للضرورة في التصوير الشمسي كله ولو حيوانا أو إنسانا، على ما فيه من خلاف من قائلين بالكراهة أو بالمنع، مستدلا بقول القاسم بن محمد بأن كل ما لا ظل له لا بأس به، وبما ورد في صحيح البخاري أن زيد بن خالد الجهني علق في بيته سترا فيه تصاوير، وبقول الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ: "إلا رقما في ثوب" وكذا بحديث عائشة عند أحمد: أنها اشترت نمطا فيه تصاوير فأرادت أن تصنعه حجلة فقال لها النبي عليه الصلاة والسلام: "قطعيه وسادتين" قالت: ففعلت فكنت أتوسدهما ويتوسدهما النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ.

فهذا دليل ترخصنا من السنة ومن النظر إلى ما يدعو إليه الحال من ضرورة العصر، فإن التصوير الشمسي صار ضروريا في الأمور التعليمية، والسياسية، والحربية، والتاريخية، ومنعه منع للأمة من رقي عظيم، والوقت الحاضر لا يقبل المنع بحال، ولم يكن في الزمن النبوي، فإباحته بناء على أن الأصل في الأشياء الإباحة، ولأجل الحاجة. أما الصور المجسمة

1. راجع الفتوى كاملة في كتابه حكم التدخين ط، مكتبة الغزالي- دمشق سنة 1990.

ذات الظل فقال عنها:

نهى الشرع عنها نهيا صريحا، وحكى ابن العربي الإجماع على المنع ولا ضرورة تلجئنا إليها،نعم ما كان منها داخلا في ميدان التعليم، فقد يرخص فيه قياسا على ما وردت الرخصة فيه من الصور التي تلعب بها البنات لتعلم التربية.

ثم زاد معقبا ومحذرا من مغبة التقليد لكل ما هو أجنبي قائلا: فقفوا رعاكم الله عند حد الضرورة، ولا تحيوا سنن الوثنية بنصب الهياكل في الميادين العمومية ولا ضرورة تدعو لذلك.

أما التنويه بعظماء الرجال فأعظم تنويه بهم أن نبني مدرسة بأسهم مثلا والتاريخ كفيل بنشر مآثرهم، وليس التمدن في تقليد المتمدنين تقليدا أعمى في كل ما فعلوا فهذا مذموم، والواجب أن نأخذ ما لنا فيه فائدة وندع ما لا فائدة فيه، فأي رقي وضرورة تلجئنا لنصب تمثال خاصة وأن نصب التماثيل عندهم من الأمور التحسينية لا من الحاجية ولا من الضرورية، مستدلا بفتواه بما ورد في الصحيح أن أم حبيبة وأم سلمة رأتا كنيسة ببلاد الحبشة تسمى مارية فيها تماثيل، فقال النبي صلى الله عليه وسلم : "أولائك قوم إذا مات فيهم الرجل الصالح صوروا له تلك الصور، هم شرار الخلق عند الله" وليس كل ما يعاب يكون عيبا، وليس كل ما عابونا به مما هو عيب تجنبناه، وليس كل ما نفعهم ينفعنا، بل ما لم يهدم أصلا شرعيا[1].

خامسا: فتوى أخرى له حول التامين على السلع والبضائع

كما تلقى الفقيه الحجوي بتاريخ صفر الخير سنة 1356 سؤالا كتابيا يطلب فيه سائله بيان الحكم الشرعي في المعاملات التجارية "والسكرطة" -التأمين- المشتملة عليها، وكذا أجرتها وعن قبض التاجر من دار التأمين قيمة الضائع أو المصاب على حساب السعر المشتري به، أو إدراج زيادة نحو العشرة في المائة على الثمن المتفق عليه حسب شروط الضمانة، فكان جوابه الفتوى التالية:

1. انظر نص الفتوى في الفكر السامي ص: 141-143 ص: 144-145.
- الفكر السامي 314/306 في الرد على من منع التأمين.
- وراجع إلى الفتوى كاملة في الاجتهاد والتحديث سعيد العلوي ص: 143-145.

*** نص الجواب:**

الحمد لله،

وقفت على السؤال حوله وعلى الصور الثلاث، وجوابي هو الجواز في الصور الثلاث جميعا، فإني لم أقف (مع اعترافي بالقصور). على ما يمنع ذلك كتابا ولا سنة ولا إجماعا ولا قياسا ولا إجتهادا، وإني قد عالجت التجارة وحلبت أشطرها مدة ليست يسيرة، ووقفت على حاجة التجارة للمعاملة على الضمان بل ضرورتها في الوقت الحاضر للسكورتاه (لا صورانص).

وإذا قضت الحاجة أو الضرورة على التجارة بمعاملة فمن المعلوم أن الضرورة تبيح المحظور كما لو كان هناك نص على الحظر، لا سيما ولم نقف على نص صريح بالمنع، وقد نص بعض المالكية أنه إذا غلب الفساد في معاملة جازت للضرورة كشراطة الخماس، وكراء الأرض بما تنبت، مستندين في ذلك لما رآه الخلفاء الراشدون في تضمين الصناع، وأفتوا بقبول شهادة اللفيف وغير ذلك.

وإن جواز "السكرطاه" لأهون شرعا من قبض القاضي أجرة على الحكم، وقبض المفتي أجرة على فتواه، والعدل على الشهادة، وأهون بألف مرة من أخذ القاضي الثلث من أجرة العدول- وذلك كله سوغه للضرورة (إن تحققت)، لئلا تتعذر المناصب الشرعية لعدم وجود معاشات لهم في بيت المال، مع أن ذلك واجب شرعا لقيامهم بوظائفهم ولو على الحالة التي عليها غالبهم، فكيف لا نبيح نحن للتجار مثل هذه المعاملة؟ كلا، لو لم نبحها لجعلنا إلا في رجل التجارة الإسلامية لا تقدر معه على الحركة فيستبد بها غيرهم.

وإن الشريعة الإسلامية ما جاءت إلا لخير الأمة ولرقيها ورفاهيتها، ولم يجعل الله قط شريعة ضد الرقي وضد صيانة بيضة الإسلام.

ويجب التوسع في أبواب المعاملات خاصة بما لا يخالف المنصوص والمجتمع عليه لئلا نجعلها حجرة عثرة في سبيل رقي الأمة الإسلامية، وكما نهينا عن القول بالتحليل بغير دليل، كذلك نهينا عن التحريم بغير دليل والله يقول الحق وهو يهدي السبيل.

وبالجملة فالمسألة قد بسطتها بسطا وافيا في كتابي "الفكر السامي في تاريخ الفقه

الإسلامي" من العدد (305) إلى العدد (317) من الجزء الرابع، وقد اطلع عليه علماء المشرق والمغرب، وحبذوه وارتضاه من يعتد بهم، وتقررت دراسته في الأزهر وفروعه وذلك قريب من حصول إجماع الفكر العام الإسلامي عليه منذ سنين تجاوزت الحصر.

وهناك فتاوى اجتهادية كثيرة كان لها الأثر الكبير في الوقوف في وجه المد الاستعماري الذي كان يتربص باستغلال الدول العربية والإسلامية، ويصطنع كافة العراقيل، ويتحين كل الفرص لتفتيت وحدة الشعوب والقضاء على هويتها، وذلك بإغرائهم بالتجنس بالجنسيات الأجنبية تنكرا لوطنيتهم، وإبعادهم عن قضايا شعوبهم، وهو ما دفع علماءنا وروادنا إلى الإفتاء بتحريم التجنس بالجنسيات الأجنبية لأنها مروق من الدين، واستظلال بغير ظل الله، وولاء لغيره، مستدلين بقول الله تعالى: ﴿**ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا**﴾ [الأنعام: 51] وقوله تعالى: ﴿**يأيها الذين ءامنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى أولياء**﴾ [المائدة:51] نذكر في مقدمة المفتين بتحريمها الشيخ جعفر الكتاني ت1323[1]. والشيخ محمد بن عبد الكبير الكتاني ت 1327 وفتوى الشيخ محمد الشاذلي النيفر التي راعى فيها تغير الأزمان والأمكنة، ومال إلى التفصيل فيها، مبيحا لها بشروط تستجيب للمنطق الجديد، والدواعي التي تدعو إلى التفكير بعقلية جديدة تتفق وروح العصر[2].

وهناك فتوى هامة صدرت في بداية القرن الهجري الماضي للشيخ جعفر الكتاني حول موضوع طريف ثارت حوله الاعتراضات، واختلفت الآراء فيه، نظرا للانغلاق والجمود الذي كان يسيطر على بعض فقهائنا، فحرموا سماع الموسيقى واستعمال آلاتها، فتصدى لهم الشيخ جعفر وأصدر فتواه باسم "مواهب الأرب المبرئة من الجرب في السماع وآلات الطرب، وتنبئ هذه الفتوى عن تفتحه وسعة آفاقه، مما يعتبر دليلا على اجتهاده، ونظره العميق إلى الأصول والأدلة الشرعية، ومراعاة المتغيرات، ومقاصد الشريعة وغاياتها.

إن هذا كله يؤكد حاجتنا الماسة اليوم إلى اجتهاد قادر على مواجهة التحديات، يصل حاضرنا بماضينا للملائمة بين ديننا وحياتنا، مصداقا لقوله تعالى : ﴿**يأيها الذين ءامنوا استجيبوا لله وللرسول إذا دعاكم لما يحييكم**﴾ صدق الله العظيم والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

---

1. طبعت فتواه أخيرا تحت عنوان "الدواهي المدهية للفرق المحمية" دار البيارق- الأردن.
2. انظر نص الفتوى في كتابه – التجنس- مطبوعات تونس سنة 1405-1985.

مفهوم الإصلاح عند الشيخ ابن يجبش التازي

د. ربيعة بنويس
كلية الآداب والعلوم الإنسانية . القنيطرة

الإصلاح موضوع ضخم ، وهو أساس بناء المجتمع، كما أنه وما يزال، المقوم والركيزة الأساسية للتقدم والخروج من الأزمات على اختلافها، وكثيرا ما كانت الظروف السياسية المفروضة من الخارج هي التي تقوي الرغبة في الإصلاح، ولعل هذا الأمر هو الذي حذا بمتصوفة القرن التاسع والعاشر الهجريين إلى اتخاذ صفة المصلحين، خصوصا وأن تلك الفترة عرفت أكلح فترات التاريخ المغربي على جميع المستويات.

ففكريا كانت السيطرة للفقهاء الذين استبدوا بأمور الحكم، وراحوا يرخصون في أحكام الدين خدمة للملوك والأمراء، هذا الأمر الذي دفع بالمتصوفة المتفقرين إلى الهروب من الواقع المعيش، واتخاذ العزلة، وبالتالي القيام بطقوس وعبادات بدعية لا علاقة لها، من قريب أو بعيد، بالدين الإسلامي، محاولين بأعمالهم تلك استدرار العطف للحصول على المال دون تعب أو عناء.

وسياسيا، تعاقب على الحكم، في فترة وجيزة، ثلاث دول، الدولة المرينية التي كانت تحتضر بسبب عدم قدرتها

على التصدي للهجمات الأجنبية على السواحل والثغور المغربية من قبل الإسبان والبرتغال، وبسبب صراعها مع الدولة الوطاسية التي أخذت بزمام الأمور بعد ذلك دون أن تحاول الحد من الهجمات الصليبية، وأخيرا الدولة السعدية التي برزت في الجنوب بفضل مساعدات المتصوفة أتباع الطريقة الجزولية.

أما اجتماعيا، فقد انحلت الأخلاق وعم الفساد، بسبب الابتعاد عن مقومات الدين الإسلامي المعتمد أساسا على كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم.

هذه الأمور مجتمعة مكنت العدو الأجنبي من التدخل في الأراضي المغربية، واغتصاب الكثير من الثغور الساحلية، مستبدا بخيرات البلاد ومستعبدا للعباد.

كل هذا كان يتطلب الإصلاح السريع، والتدخل الفوري، الذي سيضطلع به بعض المتصوفة الملتزمين بالكتاب والسنة، وذلك من خلال بعض مؤلفاتهم وأشعارهم التي حاولوا فيها تنبيه الأمة إلى الخطر الذي يحدق بأفرادها من خلال نهمهم وجريهم وراء الشهوات والملذات الدنيوية، وكان من بين هؤلاء المتصوفة، الشيخ أبو عبد الله محمد بن عبد الرحيم بن يجبش التازي، وهو من متصوفة القرن التاسع والعاشر الهجريين، المنتسب لمدينة تازة، والمتوفى بها سنة عشرين وتسعمائة للهجرة، بمعنى أنه عاش الفترة التي عرفت انشغال الحكام المغاربة حول الحكم، وسيطرة البرتغال على أهم المدن المغربية، فلم يكن أمامه من بد، إلا المشاركة الفعلية في الأحداث، من خلال مجموعة من الكتابات النثرية والشعرية، منها ما انصب حول تقويم الأخلاق بالدعوة إلى التمسك بما ورد في الكتاب والسنة من المبادئ والقيم، ومنها ما حاول من خلاله التصدي للفقهاء والمتصوفة على حد سواء، ومنها ما خصصه للجهاد والتحريض عليه، بل والمشاركة فيه إلى جانب الكثير من المتصوفة.

ومن تم انصب الإصلاح عند الشيخ ابن يجبش التازي على ثلاث محاور أساسية، استنتجناها من خلال تتبعنا لبعض كتاباته وأشعاره، أولها: الإصلاح الفكري، وثانيها: الإصلاح الاجتماعي، وثالثها: الإصلاح السياسي، وهذا ما سنحاول أن نبينه من خلال ما يلي، مفندين بذلك المزاعم القائلة بأن المتصوفة طائفة من العباد التي انعزلت عن الناس وتقوقعت على نفسها في الصحاري والقفار.

ففي الجانب الفكري، حاول الشيخ ابن يجبش، أن يجمع بين الفقه والتصوف، حيث قال في إحدى قصائده: (الطويل)

أيا من يريد الفوز من كل نعمة[1]	ويطمع في أعلى مقام ورفعة
عليك بباب العلم فالزمه واجتهد	تنل كل ما ترجوه من كل بغية
وبادر إلى علم الحديث فإنه	هو الأصل في مشروع كل قضية
على أصله كل القواعد تنبني	وحجته يا صاح أقطع حجة
به مجمل القرآن أضحى مبينا	ولهو عماد الدين عند الحقيقة
على نهجه جل المشايخ قد مضوا	وخاضوا بذاك البحر أعظم لجة
وصاغوا ثمارا منه من كل جوهر	ودر وياقوت وكل ذخيرة[2]

فهو هنا حاول أن يوضح العلاقة التي تجمع بين الفقه والتصوف، إذ لا تصوف بدون تسلح بالفقه وبعلوم الحديث، ولعل الفكرة نفسها حاول الشيخ زروق، وهو معاصر ابن يجبش وابن بلده، التعبير عنها بقوله: "والفقه والتصوف شقيقان في الدلالة على أحكام الله تعالى وحقوقه، فلهما حكم الأصل الواحد في الكمال والنقص، إذ ليس أحدهما بأولى من الآخر في مدلوله"[3].

وأضاف موضحا: " حكم الفقه عام في العموم، لأن مقصده إقامة رسم الدين، ورفع مناره وإظهار كلمته،. وحكم التصوف خاص في الخصوص، لأنه معاملة بين العبد وربه، من غير زائد على ذلك. فمن ثم صح إنكار الفقيه على الصوفي، ولا يصح إنكار الصوفي على الفقيه، ولزم الرجوع من التصوف إلى الفقه، والاكتفاء به دونه، ولم يكتف التصوف عن الفقه، بل لا يصح دونه، ولا يجوز الرجوع منه إلا به، وإن كان أعلى منه مرتبة، فهو أسلم وأعم منه مصلحة. ولذلك قيل: كن فقيها صوفيا، ولا تكن صوفيا فقيها. وصوفي الفقهاء أكمل من فقيه الصوفية وأسلم، لأن صوفي الفقهاء قد تحقق بالتصوف حالا وعملا وذوقا، بخلاف فقيه

1. نقمة: في المخطوط، والسياق يتطلب نعمة.
2. المواهب القدوسية في المناقب السنوسية/ الملالي/ مخ.خ.ح. رقم 1266 ورقة: 72.
3. قواعد التصوف/ أحمد زروق/ ص: 19.

الصوفية، فإنه المتمكن من عمله وحاله، ولا يتم له ذلك إلا بفقه صحيح، وذوق صريح[1].

ومن هنا تصدى الشيخ ابن يجبش للفقهاء المتشدقين والمتصوفة المدعين بالنقد، لا من أجل النقد والتنقيص، بل من أجل الإصلاح والتصحيح، بغية القضاء على الفتنة الدينية التي تفشت في عصره، وأدت بالناس إلى الضياع حتى شغلوا عن دينهم وبلدهم، فتركوها، بسبب صراع الحكام وجهلهم بالدين، عرضة للسلب والنهب من طرف النصارى المغتصبين. هذا الأمر الذي سيتنبه له الفريقان (الفقهي والصوفي) لاحقا، فيوحدان صفهما لمقاومة الغازي والقضاء عليه، واسترجاع ثغور البلد وسواحله.

ففئة المتصوفة المدعية في نظره، كانت سببا في إفساد الدين للهث أصحابها وراء حطام الدنيا، حيث قال: ولم يذيقوا أنفسهم مرارة الرياضة، وتركوها على ما جبلت من الرعونة والفظاظة والتصنع والرتابة،وحب النظر بعين التعظيم والحياء، والنسبة لطريق السادات الأولياء، لا تكاد تلقى مدعي الفقر منهم في هيئته، إلا ناصبا لشبكته بشاشيته ومرقعته، وعكازه وسبحته، ليقتنص قلوب بعض المغرورين من الجهلة، فينفح عليه بما يبذل له، وربما حرك شفتيه عند لقاء بعض الخلائق، لينظر أنه من أرباب الحقائق، ويظهر من نفسه زهدا وانضباطا.. وهو يؤمل ممن لقيه أموالا وأغراضا، فإن أعطاه من غير سؤال، وإلا صرح بالحاجة عند النوال، ويمدح ممن لقي من كثر له عند الوداع زاده، أو وافق شهوته ومراده، ويذم من خالف هواه أو خيب قصده فيما نواه، فما أضر على العوام هذه الطائفة، إذ هي في جل أحوالها للسنة المحمدية مخالفة،تمسكوا بما يوافق أهواءهم في الظاهر، وأهملوا البواطن والسرائر، والعوام كثيرا ما يقتدون بمن يظهر شيئا من التنسك، ويبادرون إليه على سبيل التبرك..."[2].

فهذه الطبقة إذن تفضل الحياة الدنيا عن الأخرى، وتستعمل الدين وسيلة لاكتساب الأموال وخداع الناس، ولا تختلف طبقة الفقهاء عليها كثيرا، حيث باع أهلها أنفسهم ابتغاء مرضاة الحكام وأولياء الأمور، ولو كان ذلك على حساب دينهم وحساب المستضعفين من

1. نفسه/ ص: 22-23.

2. ديوان ابن يجبش/ مخ.خ.م. رقم 12096 ورقة 38.

* الأمراء والوزراء في المخطوط.

إخوانهم، وهنا يقول: "...إني رأيت أكثر متفقهة الزمان باعوا دينهم بأبخس الأثمان، وصاروا يترخصون فيما يعود إليهم من أمرهم، ويضيقون على المساكين من غيرهم، فقست قلوبهم، ولم يتجاف عن المضاجع جنوبهم، أظهروا العلوم على لسانهم، لتلحظهم عيون أهل زمانهم، وليقال: فلان نعم الفقيه، وفلان والله جاد ونبيه، ما أحذق نظره، ولا أعلى في الفهم قدره، فإذا عظمته القلوب، وظهر له أنه عند بعض الناس محبوب، استدرجه شيطانه، وقاده حرمانه للتخدم للملوك والأمراء".، والعمال والوزراء، لينال مما لديهم، ويصير كل غاديا ورائحا إليهم، يرخص لهم في المسائل، ولم يخف لومة لائم ولا قول قائل، أعانهم على حب ما أبغض الله عز وجل، وهو غدا مسؤول على كل ما قل وجل، وكان حقه معهم بدل النصيحة، بالمواعظ الصحيحة، والنية البليغة، فإذا به قد عكس الأمر بضده، ولم يقف فيما أمر به على حده، غرته الدنيا بزهرتها، فنسي الآخرة وجمال نظرتها..."[1] .

ومع هذا تبقى عند الشيخ ابن يجبش طائفة صالحة من العلماء الذين اقتدوا بكتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم، فبذلوا النصيحة، وباعوا النفوس والأموال في سبيل الله، وجاهدوا بشجاعة لرد المظالم والعدوان، واتبعوا الأئمة والصالحين، فوافقت أفعالهم أقوالهم، ووصلوا بذلك إلى نيل المراتب السنية، وفيهم قال:

"... فمنهم من حاز في مقامه درجات الكمال، وجمع تحقيق الأقوال، وتصحيح الأفعال، وبذل النصيحة، والتزام النية الصحيحة، والشجاعة[2] والسخا، في أوقات الشدة والرخاء، وسلامة الصدر، والوقوف عند النهي والأمر، والحب في الله، والبغض في الله، إذ بهما يظهر صدق العامل مع مولاه، وفيهما تقوية لهل الطاعة، وزجر لأهل شر بضاعة، فمن جمع بين هذه الأوصاف، سالكا سبيل الإنصاف، استحق السيادة، وظهرت عليه آثار الزيادة، وليس عليه حرج في لباسه، ولو وضع التاج والإكليل على رأسه، لأنه توسط في الأمور، وانتهج مهيع السادة من الجمهور، واستوى عنده الباطن والظاهر، ونور صدق الاتباع عليه ظاهر، فربما يشير بعض أشعاره، محرضا على اقتفاء آثاره: (الطويل)

---

1. ديوان ابن يجبش/ ورقة 45-46.

2. في المخطوط: السجاعة.

عليك بنهج الهاشمي محمد تنل ما ترجوه من كل مشهد
وتدرك في الدارين عزا ورفعة وتشرب يوم الحشر من كل مورد
وتعطي مقاما في كريم جواره وما ليس يحص من نعيم مخلد[1]

من هنا نتبين أن الطريق القويم الذي يجب على المتصوفة والفقهاء إتباعه، هو طريق الرسول عليه السلام، لأنه الطريق الموصل إلى السعادة الدينية والدنيوية، وهو طريق العلماء العاملين بكتاب الله وسنة رسوله ـ صلى الله عليه وسلم ـ، والذين من واجباتهم إسداء النصح والتوجيه نحو المثل العليا التي تساعد على إخراج المجتمع من محنه ومصائبه، إلا أن مثل هؤلاء قد افتقدوا في زمن الشاعر، يقول: (الكامل)

فسد الزمان وغاب كل رفيع بذهاب أهل الصدق في المشروع[2]

فأول كلمة تستوقفنا في هذا البيت كلمة "فسد"، ومعناها نقيض الصلاح، قال تعالى: (**ويسعون في الأرض فسادا، والله لا يحب المفسدين**) [المائدة:64]. بمعنى أنهم لا يصلحون، بل ينشرون الفساد وما رافقه من ظلم وضلال. ونلاحظ أن الشاعر يضيف هذه الكلمة للزمان "فسد الزمان"، فما الزمان الذي يقصده؟

سبقت الإشارة أن الشيخ ابن يجبش عاصر فترة تجمع النصف الثاني من القرن التاسع وبداية العاشر، هذه الفترة التي كانت من أحلك الفترات في تاريخ الغرب ، وهي مرحلة التدهور على جميع المستويات، إضافة إلى التدخل الأجنبي واغتصاب مجموعة من المدن والسواحل المغربية رغبة منه في القضاء على بعض المقدسات الإسلامية، وأخذ خيرات البلاد واستعباد أهلها، كل هذا دون أن يحرك ساكنا في صفوف القادة والسادة المتصارعين حول الحكم، بل وحتى العلماء منهم، وهم بالذات من يقصد الشاعر.يظهر هذا خاصة من قوله: "غاب كل رفيع"، فالرفيع عنده هو الغالي والصالح الذي ينور العقول ويرشد إلى الطريق القويم.

لكن متى غاب هذا الرفيع؟ يقول: "بذهاب أهل الصدق في المشروع"، أي الصادقين في دينهم وعقيدتهم سواء كانوا من الفقهاء أم من المتصوفة.

---

1. ديوان ابن يجبش/ ورقة 41-42.
2. المواهب القدوسية/ الملالي/ مخ.خ.ع. رقم 1266 ورقة 34.

لذلك وجدناه من الجانب الاجتماعي، يدعو إلى التشبث بمجموعة من الأخلاق وهي الأخلاق الإسلامية، التي ضمن البعض منها كتابه: "إرشاد المسافر للربح الوافر"، والذي قال عنه الأستاذ محمد بن أحمد الأمراني"، وهذا الكتاب له علاقة بالسفر وآدابه من منظور إسلامي... وفيه الكثير من النصائح والتوجيهات الإسلامية الغالية الصالحة لكل مسافر في كل زمان ومكان"[1].

ومما ورد في هذا الكتاب: "أرجو الله تعالى أن يمدكم في سفركم بالتيسير في أرزاقكم، وبالصحة في أبدانكم، وبالعز بين أمثالكم، وبالمغفرة لذنوبكم، وتنزلوا على أربعة أشياء: القبول من الخلق، والرضا من الحق، والغنى عن العزة، والهنا مع القلة، فلا ترغبوا في مالكم، فتعاقبوا بالطلب لغيره. وهذا أدنى عقوبة الراغبين، وأعظمها الحجاب عند رب العالمين، وعليكم بالألفة، وحسن الصحبة، والقيام بالفريضة، والتوكل على الله تعالى في كل حركة، والرباط، الرباط، ثم الرباط على ثلاثة أشياء: لا تتهم الله في شيء، وعليك بحسن الظن به في كل شيء، ولا توثر نفسك على الله في شيء"[2].

ولم يكتف الشيخ ابن يجبش بما ورد في هذا الكتاب، بل ضمن مجموعة من قصائده الكثير من النصائح التي يدعو فيها إلى تقويم الأخلاق، ولعل إحدى قصائده في مدح الإمام السنوسي، ومدح مؤلفاته في الفقه والعقيدة، خير من يعبر عن ذلك أنه في مدحه ذاك يظهر السمات والخصائص العلمية التي تميز بها ممدوحه، وبالتالي يمدح مؤلفاته التي هدفها الأساسي خدمة الدين الإسلامي، محاولا من خلال ذلك استمالة العقول والألباب للاهتمام بتلك المؤلفات التي قد تنير الطريق للمسلمين، وترشدهم إلى ما فيه خيرهم وخير بلادهم، ولعل هذا ما نلمسه من القولة التي ذيل بها الشيخ ابن يجبش إحدى تلك القصائد:

"فجزاكم الله يانعم السيد عن أنفسكم وعن المسلمين بأفضل ما جازى به أولياءه المتقين، لقد بذلتم المجهود في نصح المسلمين، وبينتم الإشكال على كثير من المتقدمين والمتأخرين، ونظمتم ما كان مفترقا من تلك الدرر، وأظهرتم ما كان مختفيا من تلك الغرر، فبرزت متقنة بجلابيب تلك العبارات، منخرطة في سلوك أساليب تلك الإشارات، ممتنعة عن

1. سلسلة أعلام تازة/ أحمد بن محمد الأمراني/ دراسة حول ابن يجبش أمدني بها الأستاذ الأمراني/ لم تنشر بعد.
2. ابن يجبش/ إرشاد المسافر/ مخطوط المسجد الأعظم بتازة رقم 336ق/ ص: 152.

كل طفيلي لا يقدر قدرها، ولا يسلك وعرها، قائلة بلسان حالها، ومعبرة عن مقام من أبرزها في حسن جمالها، يقول القائل:

فشأن فحول العلم شأني وشأن البسط تعليم الصغار[1]

ثم تأتي منظومته في الأربعين حديثا عن سلمان الفارسي، محملة بالعديد من النصائح نكتفي ببعض الأبيات منها، يقول: (من الرجز)

وأن تصوم رمضان ذا الكمال وأن تحج البيت إن كنت بمال

من ركعات صل اثنى عشره والوتر لا تتركه واعرف قدره

لا تشركن شيئا بالله مجد ولا تعق والديك تهتد

لا تأكلن مال اليتيم في الدنا كذا الربا وشرب خمر وزنا

لا تحلفن بالإله كاذبا شهادة الزور فكن مجانبا

ولا تكن باللهو بعد عاملا كذاك لا تغتب أخاك وأجملا[2]

ومثل تلك الأخلاق وغيرها، كالدعوة للإنفاق، ومساعدة اليتامى والفقراء، والابتعاد عن البخل... كفيلة بتحقيق نوع من العدالة الاجتماعية التي كان ينشدها الشاعر، وينشدها غيره من متصوفة القرنين التاسع والعاشر الملتزمين بما ورد في كتاب الله وسنة رسوله، هذه العدالة التي تخلق نوعا من التآزر والتكافل الذي يؤدي في الخير إلى التعاون للقضاء على الآفات الملمة بالمجتمع، وعلى رأسها، ذلك التدخل الأجنبي في الأراضي المغاربية بصفة عامة، والذي يتطلب عملية الجهاد.

وقد ارتبط الجهاد بالإسلام وبحياة المسلمين منذ بداية الدعوة الإسلامية، بدءا بنشر الرسالة، مرورا بالفتوحات الإسلامية، ووصولا إلى الحفاظ على الوطن والدين وخدمة مصالح المسلمين التي تقتضي مواجهة الكفار ورد عدوانهم، لذلك اعتبر الجهاد فريضة إسلامية

1. محمد بن عسكر: دوحة الناشر في محاسن القرن العاشر/ تحقيق: محمد حجي طبعة ثانية مصورة بالأوفسيط/ الرباط/ 1977 ص: 69.

2. مخطوط خزانة تطوان/ رقم 542 ص: 69.

جماعية "وواجب دينيا ووطنيا معا، بعدما ذاق المسلمون من الكفار طعم الذل والهوان"[1].

وهنا يأتي الجانب الثالث في الإصلاح عند ابن يجبش، وهو الجانب السياسي المتمثل في الدعوة للجهاد، وذلك من خلال مؤلفه القيم الذي عنونه: "تنبيه الهمم العالية على الصدقة والانتصار للملة الزاكية وقمع الشرذمة الطاغية"، وقد ضمنه قصيدته في الحض على الجهاد، معبرا فيها عن كل ما كان يحسه من تدمر إخوانه المغاربة، نتيجة ما كانوا يلاقوه من ذل وهوان على أيدي الغاصبين الطغاة.

وقد تحدث الناصري عن ذلك بقوله: "ولما نزل بأهل المغرب الأقصى من غلبة عدو الدين، واستيلائه على ثغور المسلمين، تباروا في جهاده وقتاله، واعملوا الخيل والرجل في مقارعته ونزاله، وتوفرت دواعي الخاصة منهم والعامة على ذلك... ولقد ألف الناس في ذلك العصر التواليف في الحض على الجهاد والترغيب فيه... فممن ألف في ذلك الباب فأفاد، الشيخ المتفنن البارع الصوفي، أبو عبد الله محمد بن عبد الرحيم بن يجبش التازي"[2].

ذلك المؤلف الذي أهله لأن يلقب بالمتصوف المجاهد، وعنه قال المرحوم عبد الله كنون: " يمثل في – إطار عصره لونا- من الدب البطولي، حيث كتبه ابن يجبش امتعاضا لأزمة الشواطئ المغربية ومن بينها أصيلا التي كانت حديثة عهد بالاحتلال، فيتجاوب المؤلف مع هذا الواقع، ويكتب خطابا مطولا في قسميه المنثور والمنظوم يذكر فيه بما يعانيه الأسرى المسلمون بالأندلس وأصيلا من صنوف التعذيب الوحشي، ثم يوجه النداء إلى العاطفة الإسلامية والنخوة المغربية داعيا- في نفس طويل- إلى الجهاد لتحرير الثغور المغربية ووقف المد الاستعماري"[3].

وهذا يدل أن الشيخ ابن يجبش كان على وعي بهموم شعبه، منطلقا في تصوفه من متاعب مجتمعه، وما آلت إليه أحوال الناس نتيجة تخاذلهم وابتعادهم عن الدين، وكانت الدعوة إلى الجهاد والحض عليه من المبادئ التي ركز عليها المتصوفة، خاصة خلال القرنين

---

1. الجهاد في سبيل الله/ أحمد نجيب البهاوي/ مجلة الإيمان/ العدد 87/س8/غشت-شتنبر/ 1978/ ص: 19.
2. الاستقصا/ أحمد بن خالد الناصري/ تحقيق وتعليق ولدي المؤلف: جعفر الناصري ومحمد الناصري دار الكتاب/ الدار البيضاء/ 1955/ج4 ص: 112-113.
3. المصادر العربية لتاريخ المغرب/ محمد المنوني/ منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية/ الرباط/1983ج1 ص: 127.

التاسع والعاشر الهجريين، وإن كان الكثير ممن أرخ للتصوف الإسلامي، قد أغفل الجانب الجهادي له، والذي كان من أهم مرتكزات التصوف السني، ذلك أن هؤلاء المتصوفة لم يكن الموت يرهبهم، بل كانوا يفرحون به ويطلبونه، لأنه يوصلهم إلى مبتغاهم الأسمى وهو اللقاء بالمحبوب الأعظم.

وقد ضمن ابن يجبش هذا المؤلف تائيته المشهورة في الجهاد، والتي اعتبر بها مصلحا مجاهدا أكثر منه شاعرا، لأنه لم ينطق إلا بعد مشاهدة ومعاينة، نلمس هذا من خلال قوله: "تأملت حال الإخوان..."[1]، ثم من خلال وصفه حال الصوامع والمساجد ومجالس العلم بها، بل حال الأسواق بمدينة أصيلا المغتصبة، وما أضحت عليه، مما يؤكد أنه زارها قبل ذلك، وأنها مختلفة عما كانت عليه حينئذ، فيقول: (الطويل)

فقصة أصيلا قد عرفتم جميعها	وما فعل الأعداء من شر غدوة
مساجدها تبكي على فقد أهلها	كأن لم يكن فيها مردد سورة
صوامعها قد عطلت عن أذانها	كأن لم يكن فيها أذان مصوت
مجالس أهل العلم يا صاح بدلت	بتلبيس رهبان، ورجس الأقسة
وأسواقها بعد العمارة قد خلت	كأن لم يكن فيها تبايع سلعة[2].

والملاحظ أن هذه الأبيات صيغت بشكل جيد ومتماسك، حاول الشاعر من خلالها أن يؤثر على جمهور المسلمين، مستعملا في ذلك الدين الإسلامي وسيلة قوية للتأثير، واصفا ما تعرض له هذا الدين من ذل وهوان على أيدي المغتصب الذي دخل البلاد مستهدفا مساجدها وصوامعها حيث تذكر كلمة الله عالية مجلجلة، ثم إخلاء تلك المساجد من مجالس العلم حيث كانت الدروس الدينية وما يتصل بها من علوم تنور العقول وتزيل عن الأعين غشاوتها.

ولا يكتفي الشيخ ابن يجبش بهذا الوصف، بل نجده يذكر سبب ذلك وعلته، ليصف الدواء النافع والأنجع، انطلاقا من منظوره الصوفي، للخروج من تلك المصائب التي ابتلى

1. كتاب الجهاد/ ابن يجبش/ مخطوط المسجد الأعظم بتازة رقم 336ق/ص: 442، أضواء على ابن يجبش التازي/ أبو بكر البوخصيبي/ مطبعة النجاح الجديدة/ الدار البيضاء/الطبعة الأولى/ 1976/ص: 145.
2. كتاب الجهاد/ ص: 441، وقصيدة الجهاد/ مخ.خ.ح. رقم 2096 ص: 264-265، وأضواء على ابن يجبش التازي/ ص: 146.

بها المجتمع، واسترجاع العز والمجد الأثيل، وبالتالي فك أغلال أسرى المسلمين وطرد العدو، فكان السبب الرئيسي لديه هو الابتعاد عن أصول الدين والانسياق وراء ملذات الحياة عوض التمسك بكتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم، وبذل المال والنفس في سبيل مرضاته، وكبح شهواتها، وذلك بالجهاد وبمجاهدة النفس، وهذه من أهم المبادئ الصوفية عند الطائفة الشاذلية، رغبة منهم لنيل المراتب العليا التي تقربهم من الله سبحانه وتعالى، حيث يقول في لهجة خطابية:

"وجاهدوا في الله حق جهاده، هو اجتباكم، وأنفقوا في سبيله مما خولكم وحباكم، ولا تبخلوا، فالبخل أهلك من كان قبلكم، وتصدقوا، فالصدقة تزكي فعلكم.."[1].

وقال كذلك: "فبادروا رحمكم الله لنصر دينكم، لأن ما أصابكم إنما هو من ضعف إيمانكم وقلة يقينكم، واستهزائكم بأمور الدين، ومخالفتكم لسنة سيد المرسلين... أطعتم الشيطان، وعصيتم الرحمن، وأعطيتم النفس مرادها ومشتهاها، وبلغتموها غاية مناها ومشتهاها"[2].

فالزهد والعلم وتعظيم مقام الصالحين وتعظيم أمور الشرع قبل ذلك هي الخلاص والمنجد من الضلال، يقول: (الطويل)

وعظم أمور الشرع واتبع طريقه	ففيه نجاة الخلق من كل فتنة
وسارع إلى قطع المعاصي بأسرها	وما يقتضي قرب النفوس لشهوة
ولازم أهل العلم واعرف مقامهم	مصابيح أهل الأرض هم في الحقيقة
وعظم مقام الصالحين لأنهم	بهم تصرف الآفات في كل أمة[3]

وإن كنا نلمس في إحدى قصائده التوسلية، دعوة على الأشرار أينما كانوا، حين قال (الطويل)

1. كتاب الجهاد/ ص: 434، وأضواء على ابن يجبش التازي/ ص: 136.
2. نفسهما: ص: 43، وص: 140.
3. كتاب الجهاد/ ص: 446-447، وقصيدة الجهاد/ مخ.خ.ح. رقم 2096 ص: 270، وأضواء على ابن يجبش التازي/ ص: 151.

تباشر بالآمال جاءت تبادر ... ولم يثنها عن مقتضى السعد زاجر
على رغم أنف الحاسدين من العدى ... وكل عدو ساقه الدهر ماكر
فنسأل رب العرش تبديد شملهم ... وعكس الذي راموه فالله قادر[1]

فالشاعر هنا وبوصفه من المتصوفة، كان دعاؤه هنا لغرضين، غرض ديني روحي، يأمل من خلاله إبعاد حب الدنيا ووسوسة الشيطان عن قلبه للحصول على السعادة الأبدية، وغرض دنيوي، يقصد به ما كان يتخبط فيه المجتمع المغربي حينها من ويلات الاحتلال البرتغالي، فطلبه لله، إذن، كان أيضا بهدف تبديد جموع الكفار المغتصبين، مما يبين أن المتصوفة، خلال القرنين التاسع والعاشر الهجريين، كانوا ينطلقون في تصوفهم وأشعارهم المعبرة عن هذا التصوف من هموم المجتمع الذي ينتمون إليه، ويتألمون لحاله، والدعوة إلى التخلي عن زهرة الدنيا، كانت دعوة للتحلي بالأخلاق والشيم الحسنة التي تساعد الأفراد والجماعات على القيام والتصدي لكل معتد يريد النيل من البلد ومقدساته.

[وما أحوجنا في الوقت الراهن الذي كشرت فيه الصهيونية عن أنيابها، إلى العودة إلى تعاليم الدين الإسلامي الحقة، تلك التعاليم التي تؤاخي بين المسلمين عامة، حتى ينهضوا لمقاومة الأعداء، ورد الهيبة التي تمتع بها العرب المسلمون عقودا طويلة].

ومن تم نصل إلى أن المجاهدات التي كان يقوم بها المتصوفة، وعلى رأسها التخلص من الملذات الدنيوية، والاكتفاء منها بالضروري للحياة، لم يتخذها الصوفي، فقط، للوصول إلى المراتب العليا الروحانية، بل كان يتخذها كذلك وسيلة يعبر من خلالها عن رفضه لواقعه المنهار، الذي طغت فيه المادة واللهث للحصول عليها، وابتعد فيه الناس عن الدين الإسلامي الصحيح الخالي من كل البدع والشوائب التي ألحقت به، سواء من طرف الفقهاء الراغبين في نيل رضا الحكام والأمراء، أو من طرف بعض المتصوفة المتفقرين، الذين كانوا يأملون في خداع الناس واستدرار عطاياهم، دون أن

يعملوا على كسب قوتهم اليومي، على الأقل، فكان إنتاج هؤلاء المتصوفة، شعرا كان أم نثرا، صرخة عالية في آذان المغاربة المسلمين عامة، لعلهم يقلعون عن عمايتهم، ويتدبرون في أمر دينهم ودنياهم، ويخرجون من المصائب التي حلت بهم بسبب تخاذلهم.

---

1. الملالي/ المواهب القدوسية/ ورقة 73، وابن يجبش/ الديوان/ ورقة 31.

الدعوة الإصلاحية في خطاب الأوراد الصوفية في المغرب

لا يمكن إنكار الطابع الإصلاحي للعديد من الطرق الصوفية المغربية، ليس على مستوى الفكر الصوفي والممارسة الصوفية، فقط، وإنما، أيضا، على المستوى الفكري العام(فقهي وعقدي)، وعلى المستوى الواقعي السياسي والاجتماعي والأخلاقي، وبصفة عامة على مستوى الفهم العميق للدين وتنزيل هذا الفهم على الواقع بجميع أبعاده.

وقد شكلت أوراد وأحزاب وصلوات هذه الاتجاهات الصوفية أبرز خطاباتها التبليغية، وأقوى وسائلها في نشر دعوتها الإصلاحية في المعرفة والسلوك.

أولا: عمومية الدعوة الإصلاحية في خطاب الأوراد الصوفية

يعمل الشيخ الصوفي، بواسطة منهجه التربوي بالأوراد[1] على أن يتفاعل المريد مع عناصر الكون وأحداثه انطلاقا من

1. يتلخص منهج الشيوخ في التربية بالأوراد في وضع نصوص متشبعة بالروح القرآنية والمعاني الأخلاقية السامية، وإلزام جماعات المريدين بتكرار تلاوتها وفق أعداد محددة وأوقات مخصوصة حتى تستقر في نفوسهم تلك المعاني ويكون لها تأثير على توجيه وترقي سلوكهم الخلقي، ويحصل لأرواحهم بذلك حظ من الفتح/ المشاهدة بحسب قوة الحال وضعفها.

د. علي امحرزي علوي

مرجعيته الذوقية الخاصة التي أسسها من خلال العلاقة مع الله بترقيه في المقامات الأخلاقية بالتربية بالأوراد إلى مرتبة المشاهدة/ الكشف، والانسجام مع كل تلك العناصر والأحداث والتعامل معها في إطار ذوقه لعبوديته للّه، فالمنهج التربوي للشيخ لا يسعى، فقط، إلى خلق الانسجام بين إرادة المريد في التوجه إلى الله وبين رغبات نفسه بضبط مطالبها وفق حدود الشرع، ولكن يهدف أيضا، إلى توافق المريد مع الخلق، في الإطار الشرعي، وإلى انسجامه وتناغمه مع الوجود جميعه، وبعبارة أخرى فإن المنهج التربوي السلوكي بالورد يهدف إلى تكوين الشخصية المتكاملة التي تكتسب آليتها الذاتية في ضبط مجموع علاقاتها بما يضمن هيمنة الجانب الروحي الأخلاقي في هذه العلاقات، وتعميم ذلك على جميع علاقات عناصر الوجود بعضها ببعض، فبعد علاج السالك المريد لنفسه بتخليصها من أدوائها، يوسع الدائرة لتخليص محيطه من أمراضه كذلك، بحيث يمكن القول أن هدف الورد/الحزب من تربية النفس إنما هو إيجاد الفرد الصالح في المجتمع الصالح، أو تخليق المجتمع بتخليق الفرد.

ولذلك، فإن التغيير وإن كان يبدأ من النفس بعلاج أدوائها وإصلاح ما فسد منها فإن الهدف هو أن يسري الإصلاح في سائر علاقاتها بعناصر الوجود الأخرى، فجاء وضع هذه الأوراد والأحزاب وإن كان منصبا على الجانب الفردي/ النفسي من الإنسان فإنه معمم ليشمل سائر العلاقات الشخصية مع جميع عناصر الوجود. فالعقد الصوفي أي الورد يهدف إلى تحقيق الاستقرار الشامل للمريد في جميع الميادين اجتماعيا، وأخلاقيا، وروحيا وذلك بتكوين الفرد الصالح الذي يعمل على تصفية معاملاته وأعماله مثل ما يعمل على تصحيح أحواله وتحقيق ترقيه في المقامات الأخلاقية.

إن تخليق المجتمع لم يكن مغيبا من أهداف المنهج التربوي للأوراد بل كان حاضرا وبقوة، فالتأويل الصوفي للأحداث والوقائع يرجع تردي الأوضاع الاقتصادية (جفاف، قحط، غلاء...) وسوء الأحوال الطبيعية (أوبئة، كوارث...) والاجتماعية (بدع، مناكر...) والسياسية (فتن، مظالم...) إلى أنها عقاب من الله وبوء بغضبه بسبب فساد النفس بالتهاون في أمر العقيدة والدين. ومن تم كان استشعار خطورة تلك الأحداث على المعتقد التوحيدي، ومحاولة القيام بدور إصلاحي فيها بإثارة العواطف الدينية والقوى الروحية لمواجهتها أحد أبرز المقاصد الإصلاحية لهذه الأوراد.

ولذلك وضع شيوخ التربية الصوفية هذه الأوراد للمعالجة الشرعية لتلك النوازل فقد عايشوا آمال وآلام الفئات الاجتماعية، وما يعرض لهم من متاعب اجتماعية واقتصادية ونفسية، فحاولوا التخفيف عنهم وزرع الأمل في نفوسهم بوضع الأحزاب والصلوات لهم للتوسل بها إلى الله حتى يرفع ما حصل ويخفف ما نزل. ويتم بذلك توجيه وضبط السلوك التوحيدي حتى لا يعوج أو ينحرف بسبب هذه الأزمات.

وتبرز العديد من الصلوات والأحزاب باعتبارها عقودا أخلاقية إلزامية، أي أنشأت للالتزام بها بتوظيفها على فئات عريضة، أنها كانت لصيقة بالأحداث والوقائع التي تزامنت مع فترات إنشائها، بحيث يمكن القول إن المقصد الإصلاحي في توجيه تلك الوقائع، والتعامل الشرعي التوحيدي مع تلك الأحداث الجسام كان هو المقصد الآني وراء صياغة العديد من الأحزاب والصلوات، والتعاقد مع فئات عريضة من المريدين على الالتزام بها بتوظيفها عليهم.

وعمومية الطابع الإصلاحي للخطاب الصوفي في نصوص الأوراد تبرز كذلك من خلال الانتشار في الزمان والمكان لطريقة الشيخ وأوراده بواسطة سلسلة الشيوخ المتعاقبين على القيام بشؤون الطريقة. فواضعو الأوراد لم يكونوا يقصدون بالتربية بها وفق منظومتهم الذوقية، فقط، فئة تلامذتهم ومريديهم المباشرين المعاصرين لهم، بل إن العامة أيضا كان لهم نصيب من هذا الاستقطاب في التربية بالأوراد. فقد كان توجيههم نحو الإصلاح يعتمد فيه على كثرة الأتباع المتشبعين بالمبادئ الفكرية والذوقية لطريقة الشيخ، وخاصة الفئة النابغة والعالمة من تلامذته المقربين الذين أوتوا حظا وافرا من أسلوبه التربوي والمعرفي والذوقي وأصبحت لهم القدرة على فهم مقاصده واستيعاب دقائقه لتوصيلها والعمل على امتدادها في الزمان والمكان.

ثانيا: ركائز الإصلاح السلوكي والمعرفي في خطاب الأوراد

1. الارتفاع إلى أعلى المقامات الأخلاقية أساس الإصلاح المعرفي

بعكس ما ظهر على بعض اتجاهات التصوف المشرقي والأندلسي من إيغال في الاتجاه

النظري الفلسفي المتأثر- بدون شك- بطروحات ذات مرجعية غير إسلامية في بناء تذوق للدين. يعلن الشاذلي أن هذا التذوق للدين ينبغي أن يكون منضبطا بالدين نفسه، داخلا في حدوده وغير معارض له، فإن عارضه ترك:... إذا عارض كشفك الكتاب والسنة فتمسك بالكتاب والسنة ودع الكشف..."[1]. وهو بهذا يضع الأسس المرجعية لتصوفه معرفة وممارسة، علما وذوقا وهي المرجعية الدينية من الكتاب والسنة، ويعلن رفضه لتلك القطيعة المزعومة بين التجربة الصوفية والدين. فالتجربة الصوفية ما هي إلا محاولة لتنزيل الدين على الواقع المعيش، ومحاولة لفهم علاقات عناصر الوجود، بما فيه الذات الإلهية،- لمعاملتها من غير بخس لقدرها، والفكر الصوفي الذي هو خلاصة لهذه التجارب والمحاولات ما هو إلا فهم لكيفية تنزيل الدين على الواقع، وبالتالي فالقطيعة بين الفكر الصوفي (الذوق الصافي/ الكشف الصحيح)والدين هي قطيعة مزعومة.

إن هذه العلاقة بين الدين والتجربة الصوفية/الذوق ينبغي، فقط، ضبطها لا قطعها، وتوجيهها والاعتراف بقوتها وضعفها في الحدود البشرية لا إلغاؤها.

يقول الشاذلي في حزب البر": (اللهم إنا نسألك توبة سابقة منك إلينا لتكون توبتنا تابعة إليك منا وهب لنا التلقي منك كتلقي آدم منك الكلمات ليكون قدوة لولده في التوبة والأعمال الصالحات). فهذا التلقي من الله (العلم اللدني/ الكشفي)[2] إنما يطلبه للغرض الذي استعمل فيه آدم عليه السلام ما اختصه الله به من العلوم الكشفية (علم الأسماء) لنشر الصلاح والإصلاح. وهو التوبة إلى الله وإعطاء القدوة في التوبة والعمل الصالح، أي الاتصاف بالصلاح وإعطاء المثل في الصلاح. فإعطاء القدوة في الصلاح هو الأسلوب الصحيح في الإصلاح.

فالتوبة هي تجديد وتقوية للعلاقة والصلة بين تذوق الدين وبين تنزيله على النفس / الواقع (= التجربة الصوفية)، وقطع هذه العلاقة هو إنهاء لعمليتي الصلاح والإصلاح،

1. درة الأسرار وتحفة الأبرار لابن الصباغ: 116-117.

2. عرف الصوفية الكشف بأنه الاطلاع على ما وراء الحجاب من المعاني الوجودية والأمور الحقيقية وجودا وشهودا. أي مد البصيرة العلمية بوارد روحي للنفاذ لما عليه الشيء في حقيقته.

لذلك يطلب الشاذلي من الله وصل هذه العلاقة/ التوبة من الله (التوبة السابقة) أولا بالتذوق للدين والفهم له، فإنه إذا اتصلت أنتجت وصلها من جهة العبد (التوبة التابعة) بتنزيل فهمه وذوقه له على الواقع. فإعطاء العبد نعمة القابلية للتوبة ومنحه فرصا متجددة لتجديد إنابته إلى الله ورجوعه عن الزيغ هو ما يجعل ذنبه غير ذي ضرر، سواء كان هذا الذنب متعلقا بحق نفسه أو بحق الغير، فكلما تجدد ذوقه وفهمه للدين بهذه التوبة السابقة من الله تجدد تنزيله له على الواقع في نفسه أو على غيره بهذه التوبة التابعة منه، وتجددت بالتالي عملية الصلاح والإصلاح.

قال القرطبي: "قوله تعالى: ﴿ **ثم تاب عليهم ليتوبوا** ﴾ [التوبة: 119] قيل توبته عليهم أن تدارك قلوبهم حتى لم تزغ وكذلك سنة الحق مع أوليائه إذا أشرفوا على العطب ووطنوا أنفسهم على الهلاك أمطر عليهم سحائب الجود فأحيا قلوبهم... وقيل المعنى تاب عليهم ليرجعوا إلى حال الرضا عنهم، وبالجملة فلولا ما سبق لهم في علمه أنه قضى لهم بالتوبة ما تابوا"[1].

ولذلك فالإنسان غير قادر على تذوق الدين لفهمه وتنزيله على الواقع، أي غير قادر على تحقيق الصلاح والإصلاح (التوبة التابعة) إلا بتوجيه ورعاية وهداية من الله (التوبة السابقة): (فأخو الصلاح من أصلحته وأخو الفساد من أفسدته). قال ابن عجيبة في شرح هذه العبارة من "حزب البر" للشاذلي: "فصاحب الصلاح من أصلحه الله بالإيمان والمتابعة (= بالتذوق للدين وأتباعه) وأخو الفساد من أتلفته فلم توفقه لما يصلحه من الإيمان والمعرفة"[2].

والنتيجة أن هذا الإيمان/ التذوق للدين في أعلى مراتبه (الذوق، الكشف، الفتح،

1. تفسير القرطبي 281/8.
2. شرح الحزب الكبير لابن عجيبة: 333. مخطوط بالخزانة العامة بتطوان تحت رقم (301) ضمن مجموع.

التوفيق، الإذن، التلقي من الله، الهداية، التأييد، الرشد، التسديد...)[1]. هو أساس الأمانة على الدين في فهمه وتنزيله على الواقع لإصلاح النفس وإصلاح الواقع "الأمين" على الدين (في تطبيقه على نوازل الواقع)هو الآخذ عن الله ببصيرة اليقين[2] والإشراف كلها وعواقب الأمور في الدنيا والآخرة[3].

ويمكن وضع مقاربة (مع الفارق) للتنزيل الإلهي على الإنسان والتنزيل الإنساني على الواقع بالإشارة إلىروابط التنزيل بين الجهتين:

التنزيل الإلهي	**الرابط**	**التنزيل الإلهي**
الله تعالى	الكشف	الإنسان
↓	↓	↓
التوبة السابقة	التوبة التابعة	الصلاح (النفس)
↓	↓	↓
الدين	الذوق/الفهم العميق	الإصلاح (الواقع)

ويبين الشاذلي ضوابط هذا الجمع بين الكشف الصوفي والدين فيما يصطلح عليه بالإذن من الله، وهو توجيه إلهي إلى الفعل أو الترك في دائرة العفو المباح والمسكوت عنه والأحكام الظنية الثبوت والظنية الدلالة (المتشابه، المجمل، المشكل، الخفي)، وتوفيق إلهي على التزام الأمر والنهي في دائرة الأحكام قطعية الدلالة وقطعية الثبوت.فالإذن ميزان لدرجة

1 عرف الغزالي هذه المفردات بما يجامع الذوق والكشف فقال: "التأييد عبارة عن تقويه البصيرة من داخل وتقوية البطش ومساعدة السباب من خارج، فكأنه جامع للهداية التي مرجعها للبصيرة العلمية الكاشفة لما عليه الشيء في حقيقته، وللرشد الذي مرجعه على افرادة الباعثة إلى جهة السعادة والتسديد الذي مرجعه على القدرة على توجيه الحركات إلى صوب المطلوب وتيسيرها عليه، ويقرب من التأييد الجامع لما ذكر العصمة وهي عبارة عن وجود إلهي يرسخ في الباطن يقوى بها الإنسان على تحري الخير وتجنب الشر حتى يصير كمانع في باطنه غير محسوس". انظر "الإحياء": 4/151.طبع مكتبة الإيمان: مصر: ط 1/1417هـ.

2. ويعرف الشاذلي اليقين بقوله: "اليقين اسم لدرك الحقائق بلا ريب ولا حجاب، والمعرفة كشف العلوم مع الحجاب فإذا رفع الحجاب سميناه يقينا"، انظر درة الأسرار لابن الصباغ: 105.

3. درة الأسرار وتحفة الأبرار لابن الصباغ: 215.

الرسوخ في العلم في سلم المراتب الإيمانية، يقول الشيخ زروق في "قواعد التصوف": "وقوع الموهم، والمبهم، والمشكل في النصوص الشرعية ميزان العقول والأذهان والقلوب ﴿ **يميز الله الخبيث من الطيب**﴾ [الأنفال: 37] وتظهر مراتب الإيمان لأهلها ﴿**فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا**﴾ [آل عمران: 11][1].

فالإذن علم إلهي يهبه الله لمن يشاء من عباده[2]، واستدل الشاذلي على مشروعيته فقال: "وتفسير الإذن من الله: ﴿**وإذ علمتك الكتاب والحكمة والتوراة والإنجيل**﴾ [المائدة: 112] ثم قال: ﴿**بإذني**﴾ و ﴿**بإذن الله**﴾ [آل عمران: 48] مكررا، أي بعلم الله، مكن عيسى -عليه السلام- من ذلك العلم، فما قارنه القول (= العلم من خلال ذلك التوجيه الإلهي) كان أتم. وأكثر ما يكون في المباح وحظوظ النفس (الحظوظ الشرعية)، والواجب والمندوب قد تناولها الأمر، والنهي قد خرج عنها. فاحتاج الولي هنا إلى الإذن. فلا تخلط الإذن بالأمر (=الأحكام القطعية) فتغلط، وتسقط جانبا من أحكام الشرع فتكون من الجاهلين".

وهو نفس تعريف ابن عطية "للإذن" في "تفسيره" إذ يقول: "وقوله ﴿**بإذن الله**﴾، معناه بعلم منه تعالى أني أفعل ذلك وتمكين منه لي، وحقيقة الإذن في الشيء هي العلم بأنه يفعل والتمكين من ذلك، فإن اقترن بذلك قول فذلك أمكن في الإذن وأبلغ، ويخرج من حد الإذن إلى حد الأمر ولكن تجده أبدا في قسم الإباحة"[3].

فالإذن لا يكون أبدا "استحداث حكم من الأحكام، وإنما مناطه فيما استبهم من المباح أو التأكيد بحكم من الأحكام"[4].

ويبين الشاذلي حقيقة الإذن فيقول: "الإذن في حق الولي نور ينبسط على القلوب فيجعله الله فيه وعليه، فيمتد ذلك النور على الشيء الذي يريده فيدركه مع النور نور أو ظلمة تحت

1. قواعد التصوف لأبي العباس احمد زروق: 29.

2. وفي اللغة أذن بالشيء إذنا وإذنا وإذانة: علم وفي الآية الكريمة [فأذنوا بحرب من الله ورسوله] أي كونوا على علم، ومنه قول الحارث بن حلزة في معلقته: آذنتنا ببينها أسماء أي أعلمتنا أسماء بمفارقتها إيانا.

3. المحرر الوجيز في تفسير كتاب الله العزيز لابن عطية: 943، طبعة وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية – المغرب.

4. شرح حزب البر لعبد الرحمان الفاسي: 60.

نور، فذلك النور ينبئك أن تأخذ إن شئت، أو ترفض أو تقبل أو تعطي أو تمنع أو تقوم أو تجلس أو تسافر أو تقيم.

هذا باب المباح فيه المأذون فيه بالتخيير. فإذا قارنه القول (= التوجيه الإلهي) تأكد الفعل المباح بمراد الله. فإن قارنته نية صحيحة برز عن حكم المباح وعاد مندوبا.

وإن ظهرت الظلمة تحت النور الممتد من القلب، فلا يخلو أن يلوح عليها لائح الغضب، فاحذر ذلك وتجنبه، فإنه المحظور أويكاد...

فإن تكن الظلمة شبه غيم لا ينصدع معه القلب، ولا يتفرغ به الذهن، فتباعد عنه، فإنه يكاد أن يكون مكروها"[1].

وقد قال الإمام مالك رحمه الله تعالى: "ليس العلم بكثرة الرواية، وإنما هو نور يضعه الله في القلوب يفرق به الإنسان بين الحق والباطل"[2].

ثم إن هذا الإذن ليس استحداثا لتشريع وليس له حكم الاستقلال عن الشرع أو المخالفة له، وإنما هو تبع له، منضبط بضوابطه، وداخل في دائرة الأحكام التي لا يهتدي إليها بمجرد العقل، وإنما بالتوفيق الإلهي: "ولا تقطع ذلك- أي الأحكام المهتدى إليها بطريق الإذن- إلا ببينة من كتاب الله أو سنة رسوله صلى الله عليه وسلم أو إجماع، أو خلاف قلدته كمالك والشافعي أو غيرهما من الخلفاء الراشدين فاحكم إذن على أصل صحيح...ولا تحكم بعقلك ورأيك، فقد ضل من هاهنا خلق كثير"[3].

إن الإذن/ الكشف ليس مصدرا آخر من مصادر المعرفة زائدا على الكتاب والسنة ولكنه فتح إلهي إلى القلب ليفقه النصوص النقلية ليهتدي بها إلى أحكام شرعية لحل إشكالات معرفية وقفت دونها مصادر معرفية أخرى (الحس، والعقل...).

ولنسم نحن هذا "الإذن" أو "الكشف" بمصطلح قريب من معناه لتبسيطه وهو مصطلح

---

1. درة الأسرار: 52.
2. أقرب المسالك إلى الموطأ الإمام مالك لمحمد التهامي كنون: 24 طبعة وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية- المغرب لسنة 1408هـ.
3. نفسه: 52.

"الفتح"، فإن المصطلحات الصوفية كثيرا ما يصعب فهم حقيقة معانيها على غير من لم يمارسوا قراءة الفكر الصوفي، ولذلك، فإن هذه المصطلحات، أيضا، استعملت بين غلاة الصوفية ومعتدليهم، ارتبط فهمها عندهم بخلفية معارضة تابعة لرفضهم للفكر الصوفي عامة.

ولعل ما في القرآن من إشارات إلى استعمال لفظ بالقلب" بمعنى العقل" و"الفهم" ما يبرز اختصاص هذه الوسيلة في الاهتداء إلى استنباط مثل هذه الأحكام، ومن تأمل الآيات التي اشتملت على كلمة – القلب- يستطيع أن يميز من بين الوظائف الكثيرة المنوطة به، وظيفتين رئيسيتين هما:

- الإدراك والمعرفة والعلم
- الإيمان وما يتصل به من عاطفة ووجدان وإرادة

فالمهمة الأولى للقلب، كما يحددها القرآن الكريم، هي قيامه بالمهمة العامة لكل من العقل والفؤاد واللب، لكنه ينفرد بوظيفة إدراكية تخصه وحده وتخصص في نفس الوقت بظروف معينة.

ونذكر نماذج قرآنية تبين لنا أن القلب يقوم بمهام العقل والحس، يقول تعالى: ﴿**أفلم يسيروا في الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها**﴾ [الحج: 44] ﴿**أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها**﴾ [محمد: 25] و ﴿**ونطبع على قلوبهم فهم لا يسمعون**﴾ [الأعراف: 99] ﴿**فإنها لا تعمي الأبصار ولكن تعمي القلوب التي في الصدور**﴾ [الحج: 44].

فمما تقدم نخلص إلى أن القلب كملكة معرفية يقوم بوظيفة العقل في النظر والتدبر والعلم ويقوم بمهمة الحواس في الإدراك. ونجد أن أهم وظيفة إدراكية له هي – الفقه- أو "فقه القلب". ومن الآيات التي توضح ذلك، قوله تعالى: ﴿**لهم قلوب لا يفقهون بها**﴾ [الأعراف: 179] ﴿**وطبع على قلوبهم فهم لا يفقهون**﴾ [التوبة: 128] ﴿**إنا جعلنا على قلوبهم أكنة أن يفقهوه**﴾ [الكهف: 56]

وباستقراء السياقات التي وردت فيها كلمة "الفقه"، نجد أن الفقه لا يسند في القرآن الكريم إلا إلى القلب، أي انه لا يسند إلى العقل أو الفؤاد أو الحواس، وكذلك أن الفقه لا

يضاف- في حال الإثبات- إلا لمن تحكم عليهم الآيات بالإيمان، أي أن المؤمنين وحدهم هم الفاقهون بقلوبهم، أما إذا سلبت صفة الفقه، فلا يكون هذا السلب في حق المومنين أبدا[1].

إن التوفيق بين الفتح والدين والعقل يفتح آفاقا رحبة أمام الإنسان للتعامل مع الوجود من منظور شامل متكامل ومنسجم يعمل فيه العقل وسعه في حل إشكالاته ويسترشد العقل فيه بالدين في ضبط مقاصده وأهدافه، ويعين فيه الفتح القلب على تذوق وفهم الدين وتفقه أحكامه.

والدعوات الإصلاحية التي تقترن بهذه السعة في التوجيه الإلهي (عقلا، ودينا، وفتحا) تكون أقدر على الوصول إلى غاياتها الإصلاحية لقوة تأثيرها بما امتاز به دعاتها، من الجمع والتوفيق بين صفاء للنفس والعقل وفهم وذوق القلب للدين وتوجيه إلهي إلى تفقهه.

قال ابن حيون الزرويلي: "فأرواح المومنين (بما تلقته من فتح) تقوى على فهم العلوم الدينية وتحقيق العبودية والقيام بحق الربوبية"[2].وفهم العلوم الدينية لتنزيلها على الواقع لتحقيق العبودية وشهود الربوبية هو أساس القيام بمسؤولية الخلافة في الأرض وعمارتها التي عهد الله تعالى بها إلى آدم عليه السلام- وذريته من بعده- بما اختصه به من العلوم الكشفية (علم السماء) لنشر الصلاح والإصلاح.

فهدف الشيخ من الوصول بالمريد، عن طريق التربية بالأوراد، إلى مقام الفتح/ المشاهدة، هو تحقيق الإصلاح بعد التحقيق التام لصلاح النفس.

قال الشاذلي: "اعبد الله باليقين تكن إماما من أئمة الدين... وارتفع عن علم الجهلة إلى علم الخاصة (= الذوق، الفتح) تكن من الوارثين، ولك أسوة في المرسلين ومتحقق في النبيين"[3]، وهي أسوة في الصلاح وإعطاء القدوة في الإصلاح، ومن غلبت عليه الغفلة عن الربوبية، ولم يتحقق بالعبودية لله فلا يكون إلا ظالما مفسدا، لا صلاح فيه، ولا يمكن أن يكون قدوة في الإصلاح: " من نسب أو أضاف أو أحب أو بغض أو تحبب أو تقرب أو خاف أو رجا أو سكن أو أمن لشيء غير الله، أو تعدى حدا من حدود الله فهو ظالم، والظالم لا يكون إماما،

1. انظر ذلك بتفصيل في كتاب "الصوفية" والعقل" لمحمد عبد الله الشرقاوي: 73-76.
2. الفتوحات الربانية في شرح الصلاة المشيشية لابن حيون الزرويلي: 4 (نسخة خاصة).
3. درة الأسرار: 192.

قال الله تعالى: ﴿**إني جاعلك للناس إماما، قال ومن ذريتي، قال لا ينال عهدي الظالمين**﴾ [البقرة: 123][1].

إن الوصول إلى مرتبة الفتح، والتي تهدف الأوراد- والتربية الصوفية عامة- إلى رفع المريد إليها بالطرق التربوية بالترقي المتدرج في المقامات الأخلاقية، حتى الوصول إلى شهود الربوبية والتحقق بالعبودية المحضة هو الطريق المثلى إلى صلاح النفس وإعطاء المثل في الصلاح، وبهذا تلتقي الأهداف التربوية للأوراد مع الغاية من التكليف التي أناطها الله تعالى بالخلق الإنساني: التحقق بالعبودية والإقرار بالربوبية ﴿ **وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون**﴾ [الذاريات: 56]، لأجل القيام بوظيفة الاستخلاف والعمارة والإصلاح في الأرض.

لقد أثمر هذا الارتقاء على مقام الفتح عند الإمام الشاذلي التحقق بالعبودية وشهود الربوبية والمعرفة بها، فشهد له كبار علماء الشريعة في عصره بصدق معرفته بالله والدلالة عليه. واعترفوا بتفوقه في الجمع بين الدين والذوق، بين الحقيقة والشريعة وصحة تنزيله لهما على الواقع لتوضيح الإشكالات المعرفية والسلوكية وضبط وتوجيه المقاصد، ووصفوا أقواله بأنها تنزيل من التنزيل أو قبس من الذكر الحكيم.

فقد قال العز بن عبد السلام وقد سمع بعض دروسه: "اسمعوا هذا الكلام الغريب القريب العهد من الله"[2].

ويصف عبد الحليم محمود هذا العلم الكشفي الذي وفق الشيخ في الجمع بينه وبين الدين في تنزيله على الواقع وحل الإشكالات التي وقف دونها من أنكر جدوى هذا العلم، واقتصر في فهمه للدين على العقل وحده، واقتصر على هذا الفهم وحده في تنزيل الدين على الواقع للإصلاح وتقويم الاعوجاج فيقول: "إن كلام أبي الحسن إلهام من الله إنه ليس علما مكتسبا من الكتب، إنه ليس تقليدا ولا توليدا، إنه ليس نتيجة دراسة وبحث وإن كان الشيخ قد أطال الدرس والبحث، وليس ثمرة كتب ومنطق وإن كان الشيخ قد أطال النظر في الكتب وأمعن الروية فيها، وإنما هو إلهام وبصيرة ونور من الله سبحانه"[3].

---

1. درة الأسرار: 192.
2. لطائف المنن في مناقب أبي العباس المرسي وشيخه الشاذلي أبي الحسن لابن عطاء الله السكندري: 134.
3. قضية التصوف لعبد الحليم محمود: 17.

2. التحقق بالعبودية وشهود الربوبية أساس الإصلاح السلوكي

أ. القصد على التمتع المشروع لا يوجب العتب من الله:

لقد جاهد الشيخ الشاذلي نفسه حتى تزكت وامتلك أمر هواه، وقام بفرض العبودية وشهود الربوبية في كل حركة وسكون، مؤصلا كل ذلك بالكتاب والسنة.فجعلته هذه الدرجة من التحقق بالعبودية، وهذه المرتبة في شهود الربوبية على مستوى عال من الاستقامة، وإعطاء المثل في الصلاح، فأثمرت هذه الحال من الاقتداء به والتأثر بأحواله حركة إصلاحية امتدت فروعها في الزمان والمكان.

فقد كان يركب الفارهَ من الدواب، ويتخذ الخيل الجياد، ويلبس الفاخر من الثياب، ويعيب عليه بعض من لم يبلغ ذوقه في التحقق بالعبودية في هذا التمتع المشروع في الملبس قائلا له: "ما عبد الله بهذا اللباس" فيرد عليه الشيخ موجها له: "ولا عبد بهذا اللباس الذي عليك، لباسي يقول أنا غني عنكم، فلا تعطوني، ولباسك يقول أنا فقير إليكم فأعطوني"[1]. والاستغناء عن الخلق والافتقار إلى الله وحده هي الصورة الحقيقية للعبودية، ويؤصل هذا بما يرويه عنه ابن عطاء الله من قوله: وأما لبس اللباس اللين، وأكل الطعام الشهي، وشرب الماء البارد، فليس القصد إليه بالذي يوجب العتب من الله إذا كان معه الشكر لله"[2].

ويربط هذا بقوله تعالى: ﴿ **قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق، قل هي للذين آمنوا في الحياة الدنيا خالصة يوم القيامة** ﴾ [الأعراف: 30].

ب. عدم القناعة بالنصيب الحلال يسقط في الحرام

المذهب الأخلاقي لشيوخ الأوراد المغاربة ينزع إلى الاعتدال في الأخذ باللذات ويعرفونها بالاكتفاء بالنصيب الحلال من الشهوات الدنيوية دون إفراط ولا تفريط. فالتحقق باللذة هو في هذا الاعتدال والتمتع من العالم المحسوس بالنصيب الشرعي وعدم قهر الحواس بالزهد المفرط، وعدم تذليلها في التمتع بإفراط. وهذا الاعتدال هو الذي يحقق التذوق الفعلي للأوامر الشرعية والانضباط بحسبها. يقول ابن مشيش: "اقنع بما قسم الله لك إذا خرج مخرج

1. لطائف المنن: 134.
2. نفسه: 134.

الرضا فكن لله شاكرا، وإذا خرج لك مخرج السخط فكن عليه صابرا"[1]. فعدم القناعة بالنصيب الحلال بطلب الاستزادة عليه يوقع في الحرام، واستيفاء الحظ في الاستمتاع باللذة من النصيب الحلال- دون الوقوف معها والانشغال بها- هو ما يحقق العبودية الخالصة.

فقصد تمتيع الظاهر باستيفاء النصيب الشرعي من الملذات الحلال له أثر على انضباط الباطن بالشرع. وما يتخطى هذا القصد إما بالاستغراق في اللذات الشرعية والوقوف معها، واستيفاء حظ النفس منها دون حظ العبودية. أو بتخطيها ومجاوزتها إلى اللذات المحرمة، فإنه معرض العبد للحجاب والإبعاد عن الله. ولذلك قرن الشاذلي في دعائه في بعض أحزابه بين سؤال عدم الوقوع في الشهوات المحرمة المؤدية إلى المعصية وبين طلب عدم التكبيل عن الطاعة واستيفاء الحظ العبودي من النعمة بالانهماك والاستغراق والوقوف مع اللذات الشرعية، فقال في "حزب البر": (وفك وثاقنا من المعصية ورهاننا من النعمة)، قال الفاسي في شرح هذه العبارة: "المعصية بصورتها تمنع من النهوض والإقبال على الحق لتشديدها، وعن السير لتقييدها وتثبيطها... (و) الوقوف مع النعمة حجاب عن شهود المنعم كما قال الإمام الجنيد: حجاب قلوب الخاصة برؤية النعم والتلذذ بالعطاء. وفي كل ذلك شؤم القطيعة والتفرقة، لكنه في المعصية أشد فلذلك استعار لها الوثاق وللأخرى الرهان"[2].

ولما كانت اللذة المتعلقة بالمحرمات أو المستغرقة في المباحات سبب تلك التفرقة والبينونة عن الحق تعالى طلب الشاذلي الإبعاد عنها جملة والوقاية من نارها فقال (وزحزحنا في الدنيا عن نار الشهوة). قال في "تنوير الصدر شرح حزب البر": "أي أبعدنا وقونا عليها واجعلها علينا بردا وسلاما فإن نار الشهوة توقف السالكين عن تحصين الطاعات، وتحجب العارفين عن لذيذ المشاهدات"[3].

فهذا الانجذاب من النفس إلى الشهوات المحظورة المؤدية إلى المعصية، والاستغراق في اللذات الشرعية بالاقتصار منها، فقط، على حظ النفس دون أن يقترن بها إرادة الطاعة

1. الكواكب المستنيرة في شرح الصلاة المشيشية الشهيرة لمحمد بدر الدين الحسني: 161. مخطوط بالخزانة العامة بتطوان رقم: (889/1).
2. شرح حزب البر لعبد الرحمان الفاسي: 128.
3. تنوير الصدر على حزب البر لعمر جعفر الخلوتي الشبراوي: 67.

قصدا وفعلا، لا يقع فيه العبد إلا إذا كانت القوى النفسانية مسيطرة على القوى الإدراكية، فالذنب، والخروج عن القصد الشرعي عامة، لا يقع من العبد إلا بسفه أي اختلال طبيعي للقوى الإدراكية، أو بما يشبهه من غلبة لقوى النفس التي هي مركز الشهوات المحظورة لقوى العقل، فإن "الإنسان لم يقع منه الذنب إلا عند ثوران الشهوة على العقل، فقد ثبت أن كل من عمل السوء أي الأمور القبيحة فلا يقدم عليها إلا بالجهالة أي السفاهة لأن داعي الذنوب السفاهة والشهوة وموانعها الحكمة والعقل"[1].

إن تنبيه المريد إلى هذه اللذة بنوعيها سواء المؤدية إلى المعصية والموقعة في الحرام، أو اللذة الحلال المخرجة عن القصد الشرعي بالوقوف معها ومراعاة حظ النفس وحده، فقط ،في الاستمتاع بها، وهي معصية عند العارفين، هو بهدف تبصيره في تجربته السلوكية بالطرق العملية لاجتناب هذه وتلك، والاحتراز من أسبابهما معا. ولذلك بين الشاذلي بعد استعاذته من المعصية وأسبابها الخطوات السلوكية العملية الثلاث في صيغة دعائية لتحقيق النجاة من المعصية مهما كانت خفية فقال: (...ونعوذ بك من المعصية وأسبابها فذكرنا بالخوف منك قبل هجوم خطراتها واحملنا على النجاة منها ومن التفكر في طرائقها، وامح من قلوبنا حلاوة ما اجتنيناه منها واستبدلها بالكراهة لها والطعم لما هو بضدها). فسأل الشاذلي محاصرة المعصية بثلاثة حواجز:

الحاجز النفسي: تذكر الخوف من الله عند هجوم خطراتها "فخاطبه أن يغمر باطنه من آثار مشاهدة الجلال قبل هجوم خطرات المعاصي أو أسبابها"، بالحمل والتدريب على الخلاص بما فيه مخافة الله.

- الحاجز العقلي: قطع التفكير والتأمل المقصود فيها وفي طرق تحصيلها، لأن من دوام الفكر في شيء أحبه، وسعى في وسائل تحصيله.

الحاجز الذوقي

محو سابق لذتها من القلب "أثبت الشاذلي لما ذكر (وهي المعصية وأسبابها) حلاوة ثم استعار لها الاجتباء، فربما ينتقش أثر منها في لوح القلب فلذلك طلب المحو وهو لا يكون إلا

---

1. تنوير الصدر على حزب البر لعمر جعفر الخلوتي الشبراوي: 8.

بعد الإثبات"[1].

– استبدال لذة المعصية بالكراهة لها "أي اجعل نفوسنا كارهة لها والكراهة في الشيء أن يعافه الإنسان إما من حيث العقل أو الشرع"[2].

– استطعام ما هو ضد المعصية وبه يتحقق الخروج النهائي من جاذبية لذة المعصية، والمنعة من مجال تأثيرها "أي أبدل حلاوة المعاصي بحلاوة الإيمان، فحلاوة المعصية ظاهرية وحلاوة الإيمان معنوية"[3].

فانظر إلى هذا التصوير البديع في هذه العبارة القصيرة عما تتعرض له النفس لتقع في المعصية من خطرات، وتفكر، والتفات إلى اللذات الماضية. وما عرض له الشيخ من طرق مجاهدتها من الدربة على مخافة الله، وطلب استبدال حلاوتها بكراهتها، واستطعام ضدها، وكل ذلك في جملة دعائية للتخلص والإخلاص والسلامة من أسباب الانتقاص. ففيها عبودية وخلق وبيان وتوجيه.

ت. استيفاء الحظ العبودي من جميع أعمال العبادة والعادة

يوجه الشاذلي مريده إلى التحقق بالعبودية أي تجسيدها في كل حركة وفعل عبادة كان أو عادة، ويعطي لمريديه الأمثلة على ذلك حتى يقيسوا عليها، ويجسدوا في كل عمل من أعمالهم صورة من صور العبودية لله، فيقول مرشدا لأحدهم: "يا بني برد الماء فإنك إذا شربت الماء السخن فقلت الحمد لله تقولها بكزازة، وإذا شربت الماء البارد فقلت الحمد لله استجاب كل عضو منك بالحمد لله، والأصل في ذلك قوله سبحانه حكاية عن موسى عليه السلام: ﴿**فسقى لهما ثم تولى على الظل، فقال ربي إني لما أنزلت علي من خير فقي**﴾ [القصص: 24] ألا ترى كيف تولى إلى الظل قصد الشكر لله تعالى على ما ناله من النعمة"[4].

فمراعاة القصد الشرعي في استيفاء الحظ العبودي من الأعمال في العبادة والعادة هو

1. تنبيه العارف البصير على أسرار الحزب الكبير لمحمد مرتضي الزبيدي: 47.
2. نفسه: 48.
3. نفسه: 48.
4. لطائف المنن: 134.

ما يرسخ الامتثال العبودي، ويغرس التحقق بالعبودية وشهود الربوبية، فاستيفاء الأعضاء لذة الراحة، واستيفاء البدن كله لذة الانتعاش بالجلوس في الظل، واستيفاء الذوق للذة طعم الماء البارد، يحقق في عبودية الشكر على نعمة الماء ولذة الشرب وإذهاب العطش حظا من العبودية أكبر بكثير من تناولها في غير هذه الظروف مجتمعة.

وهكذا جسد الشاذلي في فعل الشرب صورة من صور التحقق بالعبودية، وأرجع ذوقه في التحقق بها إلى الكتاب والسنة. وعلى الجملة فقد كان شعاره الإصلاحي السلوكي مرتبطا بالتحقق بالعبودية والإقرار بالربوبية فقد كان يقول: "أعرف الله وكن كيف شئت". ويرى أن الوسطية والاعتدال في كل فعل وقصد إلى الحظوظ المشروعة هو أساس القيام بالعبودية، فلا رهبانية مفرطة تنكس إلى التفسخ والانحلال، ولا استمتاع يسقط في الغفلة" لا تسرف بترك الدنيا، فتغشاك ظلمتها، أو تنحل أعضاؤك لها فترجع لمعانقتها، بعد الخروج منها، بالهمة أو بالفكرة أو بالإرادة أو بالحركة"[1].

ولهذا كان العارفون بالله يبنون كل حركة أو سكون من أمور العادة على قاعدة قصد التعبد ورغبة القربة إلى الله ونية الاقتراب منه تعالى، كاعتبارهم النوم وردا من أوراد التعبد، فقد جاء عن الشاذلي أنه كان يوصي عند نومه قائلا: "لا توقظوني من وردي".

ج. نبذ الإصرار حتى لا يبقى مع الذنب أو العيب قرار

في مقابل النقص الذاتي اللازم للإنسان والذي يجعله في إمكان الوقوع في الذنب جملة أو التخلق بوصف دني، يطلب الشاذلي المباعدة من العناد والإصرار، وأن يهب له القابلية لإعادة التوبة وتجديدها بعد اقتراف أي ذنب. فهذه القابلية لطلب مغفرة الذنب هي السر الذي يصير معه الذنب غير ذي ضرر. ويلاحظ أن الشيخ الشاذلي يكثر في أحزابه من الطلب، بالتلميح أو التصريح، لهذا السر المانع من الإصرار على الذنب، كقوله في "حزب الآيات": (**نسألك سر الأسرار المانع من الإصرار حتى لا يكون لنا مع الذنب أو العيب قرار**) وقوله في الحزب الذي يحمل اسمه: (**اللهم صلني باسمك العظيم الذي لا يضر معه شيء في الأرض ولا في السماء، وهب لي منه سرا لا تضر معه الذنوب شيئا**).

1. درة الأسرار: 185.

وقوله في "حزب الفتح": (**أسألك... بحرمة الاسم الأعظم الذي لا يضر معه شيء في الأرض ولا في السماء، وهو السميع العليم، اكفني كل غفلة وشهوة ومعصية مما تقدم أو تأخر**) وقوله في "حزب البر": (**وهب لنا التلقي منك كتلقي آدم منك الكلمات ليكون قدوة لولده في التوبة والأعمال الصالحات وباعد بيننا وبين العناد والإصرار، والشبه بإبليس رأس الغواة**).

وقد فسر الشاذلي نفسه هذا السر المانع من الإصرار بأنه "مدد العلم والمعرفة، وروح القربة والمحبة والاصطفائية والتخليص والتولية"[1].

فهذه الأوصاف اللدنية هي التي تجعل العبد إذا كان في المعصية يشهد قهرية الحق وعظمته وضعف نفسه وعجزه. فيورثه ذلك انكسارا وذلا لنفسه وتعظيما وإجلالا لربه **فكانت هذه المعصية التي توجب الانكسار تحمل في طيها طاعة**" لأن المقصود من الطاعة هو الخضوع والخشوع والانقياد والتذلل والانكسار، فإذا خلت الطاعة من هذه المعاني واتصفت بأضدادها فالمعصية التي توجب هذه المعاني وتجلب هذه المحاسن أفضل منها إذ لا عبرة بصورة الطاعة ولا بصورة المعصية وإنما العبرة بما ينتج عنهما[2]، فإذا لم تحقق المعصية ذلك الانكسار والانقياد والخشوع والخضوع بتكرارها مع التمادي في الاستكبار والفسوق والصولة وعدم الحياء، أورثت الإصرار والعناد الموجب لمشاركة إبليس في ما حكم عليه به من السخط والطرد من الرحمة الإلهية للاشتراك معه في هذا الوصف. لذلك طلب الشيخ المباعدة عن الشبه بإبليس في العناد والإصرار، بالحصول على هبة السر المهيأ للعبد لتجديد التوبة، والذي يمنحه القابلية للاستغفار وإن تكررت منه المعصية. ويوضح الشاذلي تلاقي الاستغفار والبعد عن الإصرار، "**فالاستغفار طلب الستر من أوصافك بالرجوع إلى أوصافه**. فإن كنت بهذه الصفة- اعني الاستغفار والإنابة- ناداك من قريب: اخضع لأحكامي ، ودع عنك منازعتي، واستقم مع إرادتي برفض إرادتك. وكن عبدا مملوكا، لا تقدر على شيء، فمتى رأيت منك قوة وكلتك إليها وأنا بكل شيء عليم. **فإن صح لك هذا ولزمته أشرفت من هناك على أسرار لا**

1. درة الأسرار: 190.
2. إيقاظ الهمم في شرح الحكم لابن عجيبة: 143/1.

تكاد تسمع من أحد من العالمين"[1].

إن الوقوف مع الأحكام الشرعية أمرا ونهيا، بعدم اقتراف المعاصي هو ما يؤهل العبد للقرب من الرب ونيل زوائد العلم التي يفتح الله بها على من أطاعه. كما قال الشاذلي: "من فارق المعاصي في ظاهره، ونبذ حب الدنيا من باطنه، ولزم حفظ جوارحه ومراعاة سره، أتته الزوائد من ربه، ووكل حارسا يحرسه من عنده، وجمعه الله في سره، وأخذ الله بيده في جميع أموره، وأتته زوائد العلم واليقين والمعرفة"[2].

فهذه الزوائد العلمية واليقينية والمعرفية اللدنية تمنح درجة أعلى في التمييز بين الأوصاف الحسنة والأوصاف الذميمة، ودقة أكمل في تفقه الأحكام الشرعية، فيتصرف الإنسان بحسب هذا التمييز وهذا الفقه العالي الدقة فيصير جامعا لما هو خير ونافرا عما هو عكسه كارها له صيرورة وصفية ثابتة في أحواله وأحيانه.كما قال الشاذلي في "حزب الحمد" (**اللهم إني أصبحت أكره الشر**).

لقد أنتج هذا التوفيق بين العقل والدين والفتح دعوة إصلاحية كبيرة في المعرفة والسلوك كان أساسها تغليب الجانب الروحي لضبط وتوجيه الجوانب الأخرى النفسية والإدراكية لتحقيق العبودية وشهود الربوبية لأجل الصلاح والإصلاح. وقد ترددت هذه الدعوة إلى تغليب الجانب الروحي في ثنايا خطاب الأوراد عند شيوخ التربية الصوفية المغاربة.

ثالثا: الإصلاح المركز والإصلاح الشامل

يمكن التمييز في خطاب الأوراد بين تيارين إصلاحيين:

تيار الإصلاح المركز:

جعل هذا التيار هدفه المباشر التركيز على إصلاح الأنفس لإصلاح المجتمع على قاعدة: ﴿**إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم**﴾ [الرعد: 12]، والتركيز على معرفة النفس وعلاج عللها وأمراضها للوصول إلى معرفة الحق تعالى على قاعدة "من عرف نفسه

---

1. درة الأسرار: 125.
2. درة الأسرار: 190.

فقد عرف ربه"[1].

فجاء خطاب أوراد هذا التيار الإصلاحي انعكاسا لمشاعر وعواطف الناس والتي اصطبغت بالشعور بالإثم والجرم والخوف من العقاب والتشوف إلى الغفران والطمع في الثواب، والخشية من النار وعذابها وترجي الجنة ونعيمها بحيث أصبح الترغيب والترهيب غاية للتحقق بالعبودية وشهود الربوبية. فركز هذا الخطاب على الصلوات والأذكار المضاعفة للثواب، والصيغ المأثورة أو المبتكرة والتي تقترن خاصيتها بالدفع والجلب، والحفظ والتحصين.

ويمكن التمثيل لهذا التيار بصلوات "دلائل الخيرات" للجزولي والتي لا يخفى ما يشير إليه وضعها من غلبة هاجس تركيز الصلوات المضاعفة للثواب والمرجوة لقضاء الحاجات والآراب، وما تشير إليه من السعي إلى إبداع وابتكار صيغ جامعة لزيادة تضعيف الثواب ترغيبا للقارئ في ممارسة الذكر بها لتظهر فضائلها عليه، وينجذب بذلك إلى الدخول في التجربة الصوفية لإفادته من برنامجها الإصلاحي المركز على إصلاح النفس.

ولقد أثر "دلائل الخيرات" في أغلب الصلوات المؤلفة بعده من جهة المعنى باعتمادها مثله لصلوات الاستحقاق والأهل، والآل، وصلوات الغاية، وصلوات التعداد، والدوام والاستمرارية... وأثر فيها أيضا من حيث المبنى بغلبة صغر الحجم عليها – حجم الجيب- وطريقة العرض والتنظيم (البدء بذكر فضائل الصلاة على النبي قبل عرض صيغ الصلوات، وتقسيم الصلوات إلى أحزاب وأوراد يومية).

ولكن تأثيره الكبير عليها إنما يظهر في المقاصد والأهداف التي رامها واضعو هذه الصلوات بانتهاجهم فيها لنفس أسلوب "الدلائل" الإصلاحي ، وهو تشويق المريد السالك إلى الدخول في التجربة الصوفية بترغيبه في الاغتنام من أوضاع صلواتهم في الإنابة إلى الله وطلب المغفرة وقضاء الحاجة، في محاولة منهم على الوصول إلى بعض ما حظي به "الدلائل" من شهرة إصلاحية. وقد جاءت طرق هذا التشويق متنوعة يمكن أن نذكر منها:

---

1. رغم عدم ثبوث هذا الحديث، فقد أرجع عدد من الأئمة كابن تيمية وابن القيم والسيوطي معناه إلى أصل صحيح واستشهدوا به كثيرا في مؤلفاتهم، وألف فيه السيوطي رسالة سماها "القول الأشبه في حديث من عرف نفسه فقد عرف ربه" ذكر فيها عشرة أوجه في صحة معناه. وأوردها بتمامها في "الحاوي للفتاوي".

الإشارة من واضعي هذه الصلوات إلى أن تآلفهم أيضا تصب في نفس الاتجاه وتراعي تنمية ثواب الممارسين للذكر بها، وإعانتهم بالتيسير عليهم في أداء فرض الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم بوضع وجمع صيغ صلوات مختارة بين أيديهم، وذلك بجعلهم أسباب التأليف تدور – تلميحا أو تصريحا- حول طلب المغفرة ومحو الذنوب ونيل المطالب.

يقول صاحب "قضاء الحوائج والأوطار": "فإني لما رأيت الصلاة على رسول الله سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم من أفضل ما يتقرب به العبد إلى ربه، وبها النجاة من الأهوال وعذاب النيران... رأيت أن من صلى عليه ـ صلى الله عليه وسلم ـ وطلب مراده، وأيقظ قلبه وحسن نيته قضى الله له ذلك المراد في هذه الدار، وفي يوم الميعاد، حملني ذلك أن أؤلف كتابا، أطلب فيه لنفسي ولوالدي وللمسلمين جميع حوائجهم وأغراضهم"[1].

ولمح الهاروشي في "كنوز الأسرار" إلى هذا المقصد فقال: "هذه صلوات عظيمة الأجر والمثوبات تمحق بها إن شاء الله السيئات، وتنمو بها الحسنات وترفع بها الدرجات... وتخللتها بدعوات أرجو من الله سبحانه وتعالى أن تكون مستجابات وختمتها بكيفية من وجوه ذكر الباقيات الصالحات، واستغفار بمحو الأوزار والخطيئات فجاءت بحمد الله كاملة الذات والصفات ونافعة في الحياة وبعد الممات، وآخذة باليد في العرصات، ومنجية من الغمرات، ومبلغة إلى أعلى الغرفات فيها إن شاء الله... ونسأل الله سبحانه أن يكسوها حلة القبول، وأن يبلغ بها جميع من قصدها بقراءة أو كسب أو كتب أو وجوه من وجوه الانتفاع في الدارين غاية المأمول..."[2].

ويظهر أيضا، أثر "الدلائل" على هذه الأوضاع من الصلوات في هذا الأسلوب الإصلاحي المبني على الترغيب في الذكر لتحقيق المآرب الشخصية الدينية والدنيوية كخطوة تدريجية لتحقيق التوجه المحض إلى الله، يظهر ذلك من خلال عمليتي النشر والاختزال لفضائل "الدلائل" وصيغه عبرها. نشر فضائل "الدلائل" وتمديدها وتضعيفها بالإشارة إلى تفوق

1. قضاء الحوائج في الصلاة والسلام على النبي المختار لمحمد بن أحمد الموساوي المراكشي: 150 مخ.خ.ع. رقم: 1551ك).
2. كنوز الأسرار في الصلاة على النبي المختار لأبي محمد عبد الله الهاروشي 50-51 مخطوط بالخزانة العامة لتطوان رقم: 274).

أوضاع صلواتهم في ثواب الذكر بها وتعديلها إلى أضعاف كثيرة لثواب الذكر ب "دلائل الخيرات" جملة، والإشارة إلى اختزال صيغ "الدلائل" في صلواتها بجمعها لهذا النوع من الصلوات المضاعفة لثواب الذكر بصيغ أخرى غيرها.

وقد خصص الرسموكي في "وردة الجيوب في الصلاة على الحبيب المحبوب" فصلا ذكر فيه ما احتوى عليه تأليفه من فضائل صيغ الصلوات والأدعية التي أوردها فيه، فعدد فيه حوالي أربعين فضيلة. وهي طريقة هذا الاتجاه في استقطاب المريد لأجل دمجه في الإصلاح من خلال ترغيبه في عدد من "الثمرات" ليعمل على جنيها لمضاعفة زاده الروحي، وتقوية رصيده الإيماني . فكل فضيلة مذكورة لإحدى صيغ الصلوات تقترن بقصد ترغيبي مسكوت عنه للحث على الإقبال على ممارسة الذكر بها، ويقترن بكل مقصد ترغيبي هدف إصلاحي تربوي متدرج: التطهير ثم التنوير ثم الترقية.

إن هذه الفضائل/ المقاصد تعطينا صورة واضحة عن الأسلوب الذي اعتمده هذا التيار، وهو التركيز على إصلاح النفس، وذلك لاستقطاب المبتدئ السالك إلى ممارسة تلاوة هذه الصلوات حتى يجني ثمار الذكر بها. كما يمكن من خلالها استخراج المسكوت عنه من المقاصد التربوية لإصلاح النفس (تطهير، تنوير، ترقية) والمستترة وراء المقاصد الترغيبية التشجيعية (غفران الذنوب، قبول التوبة، قضاء الحوائج، نيل الحظوظ: حصول الشفاعة، النجاة من النار).

فهذا الأسلوب المركز على إصلاح النفس- التي تؤتى في اعوجاجها وعدم استقامتها من قبل الشيطان أو الدنيا، أو من قبل نفسها- يدور حول التربية على المجاهدة بالخلف لهؤلاء الأعداء، وترك المواجهة المباشرة التي تعتمد على المعاندة واستعمال الوسائل والقدرات الشخصية والطاقات الذاتية.

فهذه المجاهدة المباشرة لا يسلم الفوز لصاحبها لقوة العدو وكثرة جنده وتنوع سلاحه، فإذا لم ينفعه سلاح استعمل غيره حتى ينتصر، ولذلك لم ينفع أقواما رهبانيتهم التي ابتدعوها ليحققوا بها تزهدهم في الدنيا، بحرمان النفس من جل ما ترغب فيه إلا ما يحفظها من الهلاك، ومجاهدة الشروق ونزعات الشيطان بحسب طاقة الروح.

والمجاهدة بالخلف أي المجاهدة بالإقبال على ما هو ضد أهداف ومقاصد الشيطان والدنيا والنفس، هي المجاهدة التوحيدية التي تؤتي الثمار.

فالشيطان ليس عدوا ظاهرا يقابل الإنسان فيشهر سلاحه في وجهه، ولا يعرف الإنسان مدى قوته ليسلط عليه قوة روحه، ولكنه عدو خفي لا قبل له بقوته دون إعانة، فهو يأتيه من جميع الجهات عن اليمين وعن الشمال، ومن فوق ومن تحت، فلا طاقة لله بمحاربة عدو هذه صفته ولا يعلم متى يهاجمه إلا بالاستناد إلى الله، والإقبال عليه بأنواع الطاعات المكفرة للذنوب والمضاعفة للثواب.

ولما كانت خطرات الشيطان تشتد على السالكين في بداية طريقهم لينفرهم عن هذا الاستناد إلى الله لعلمه أنه الطريق الذي فيه لهم الغلبة عليه، فإنه يهول عليهم ما ارتكبوه من سالف المخالفات، ويعظمها في أعينهم ليقنطهم من عفو الله ورحمته وفضله ليعتقدوا بعدهم عن نواله، فكان إصلاح النفس بدفع تلك الغمزات الشيطانية من أولويات التربية الصوفية. ولذلك جاءت الأوراد حافلة بالترغيب في التوبة، والإنابة إلى الله، والدلالة على احتواء سعة رحمته وفضله لجهالة العبد وذنبه عند لجوء العبد إليه بالاستغفار والتذلل والخضوع وذكره سبحانه بالتنزيه والكمال... والترهيب من الأعراض عن ذلك.

وقد أبان الهاروشي في "الفتح المبين" عن هذا المنهج في إصلاح النفس وعلل به سبب جمعه في "كنوز الأسرار في الصلاة على النبي المختار" لبعض صيغ الصلوات المأثورة والمبتكرة من السلف والخلف لهذا الغرض فقال: "اعلم يا أخي أني لما رأيت العدو اللعين، أعاذنا الله منه بمنه وكرمه آمين، مسلطا على من يريد الرجوع إلى مولاه بوجوه الميل، ويأتيه من طريق النصيحة فيذكره سالف أفعاله القبيحة، وينسيه ما قام به من ألطاف سيده الجليلة، وعوائده الجميلة، فيحل بذلك عزمه، ويشوش عليه أمره، ويفسد شغله ليعدل به عن حسن الظن بمولاه، ويتركه يسبح في بحر قطيعته وهواه فيقول له كيف يمكنك الرجوع على مولاك ولطالما خالفت أمره واتبعت هواك، وبارزت بالمخالفة حتى كأنه لا يراك فيوقعه في القنوط والإياس، وبعد ذلك يتبرأ منه كما أخبر رب الناس، أحببت أن أنبه على نبذة من المراهم التي ركبها فحول

الرجال لعلاج هذا الداء العضال..."[1].

وكذلك وظيفة الشيخ زروق "سفينة النجا لمن إلى الله التجا"، وكما يشير عنوانها فقد جعلها، بما ضمنها من أذكار، سفينة للنجاة من العقاب والفوز بثواب ما اختصت به أذكارها فيتحقق بذلك التوجه بها على الله، وقد حدد زروق نفسه غاية وظيفته في إصلاح النفس/ الفرد بالوصول إلى الفوز على القواطع عن الله والنجاة من شركها ونيل البر والبركات فقال: "هذه وظيفة النجاة والسرور، وفتح الهداية والتيسير في الأمور، بل وظيفة الفوز والنجاة وحزب البر والبركات"[2].

وأشار الشيخ الخروبي، أيضا، إلى هذا المنهج الإصلاحي في هذه الوظيفة والمرتكز على الترغيب في الثواب والترهيب من العقاب لأجل إصلاح الفرد وتحقيق توجهه إلى الله فقال: "هذه الوظيفة المباركة اشتملت على استعاذة وبسملة وصلاة على النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ وقراءة وتسبيح وتهليل ودعاء واستغفار واعتصام بالله واعتراف بنعمه وإقرار بربوبيته والشهادة بوحدانيته والرضى به وبرسوله صلى الله عليه وسلم وشرائعه وإظهار أوصاف العبودية من الذل والفقر والاحتياج إلى الله تعالى و الاعتراف بالتقصير في حقوقه والرهبة والخوف من سطوته وقهره والرغبة في بركاته وخيره إلى غير ذلك مما لا نحيط بذكره وكل واحد من هذه الأصول له فضل عظيم وثواب جسيم وحده فما بالك بمجموعها"[3].

وقد فصل ابن عجيبة في شرحه لهذه الوظيفة خصائص ما حوته من الأذكار في الترغيب والترهيب، والدفع والجلب مما يبين أن جامعها قصد إلى استعمال ذلك لإصلاح النفس والتدرج في الترقي الأخلاقي من "تحسين البداية ودفع النقص وجلب الكمال (إلى) تحسين النهاية وتمام الكمال فمن ذكره ظهر توفيقه وثبت كماله ونجحه"[4].

ويبرهن ابن عجيبة على منهج زروق في جمع الأذكار المأثورة في هذه الوظيفة لأجل إصلاح

1. الفتح المبين والدر الثمين في فضل الصلاة والسلام على سيد المرسلين لأبي محمد الهاروشي: 159، مخ.خ.ع. تطوان رقم: 274.
2. اللواقح القدسية في شرح الوظيفة الزروقية لابن عجيبة: 9، (نسخة خاصة).
3. اللواقح القدسية في شرح الوظيفة الزروقية لابن عجيبة: 9، (نسخة خاصة).
4. نفسه.

النفس بان ذلك أسلوب نبوي تدريجي إلى التحقق المحض بالعبودية بترديد تلك الأذكار في الأحوال الخاصة. "وإنما اختلفت أقواله (= أذكاره صلى الله عليه وسلم)لاختلاف أحواله صلى الله عليه وسلم، فكل حالة ترد عليه من الله تعالى يقابلها بما يليق بها ويكون ذلك عبودية في حقه صلى الله عليه وسلم، فجمع الشيوخ من أقواله أقوالا جعلوها وظائف لهم ولأصحابهم يقولونها صبحا ومساء قاصدين بذلك الاقتداء والحفظ والاهتداء"[1].

2. تيار الإصلاح الشامل

لم يركز خطاب أوراد هذا التيار في دعوته الإصلاحية على جانب دون آخر، فلم ينصب جل اهتمامه على إصلاح، الجانب النفسي من الإنسان فقط، بل عمم الإصلاح، أيضا، على جميع علاقات الإنسان بمحيطه بجميع أبعادها، بالسعي المباشر إلى مراعاة تحقق العبودية وشهود الربوبية في جميع علاقات الإنسان بعناصر الوجود، بما فيها النفس، على قاعدة: ﴿ **ولو أن أهل القرى آمنوا واتقوا لبسطنا عليهم بركات من السماء**﴾ [الأعراف: 96].

فعمد هذا التيار في خطابه الإصلاحي في الأوراد إلى إزالة القواطع التي تحول بين العبد والمعبود، بحيث يصبح شهود ربوبية خالق الأكوان غاية العبادة لا الأكوان المخلوقة دنيا وآخرة، ويكون التوجه إلى مبدع الأعمال هو القصد لا التعلق بهذه الأعمال واعتمادها لتحصيل النجاة.

ويمكن التمثيل لهذا التيار بأحزاب الشاذلي والتي غلب على مضامينها السعي إلى الارتفاع بالسالك المريد إلى تحقيق العبودية وشهود الربوبية في جميع علاقات الإنسان بعناصر الوجود، وضبط هذه العلاقات بتذوق لمقاصد الدين في هذا الغرض. فجاءت أحزابه انعكاسا لتوجيهاته وإرشاداته الإصلاحية لمشاعر وعواطف، وآلام وآمال الإنسان المسلم في المرحلة التي عاش فيها، بل إن توجيهاته تلك تتخطى القرون باعتبارها موجهة إلى الإنسان بصفة عامة لإرشاده إلى تحديد معاملته مع عناصر الوجود في إطار العبودية لله.

وقد أشار الشيخ زروق إلى تناول أحزاب الشاذلي لهذا الإصلاح الشامل لجميع علاقات الإنسان مع كل عناصر الوجود فقال: "واعلم أن أحزاب الشيخ رضي الله عنه جامعة بين إفادة

---

1. نفسه

العلم وأدب التوجه، وتعريف الطريقة وتلويح الحقيقة، وذكر جلال الله وعظمته وكبريائه، وذكر حقارة النفس بخستها والتنبيه على خدعها وغوائلها، والإشارة لوصف الدنيا والخلق وطريق الفرار من ذلك ووجه حصوله والتذكير بالذنوب والعيوب ووجه التنصل منها، مع الدلالة على خاص التوحيد وخالصه بإتباع الشرع ومطالبه.فهي تعليم في قالب التوجه، وتوجه في قالب التعليم، من نظرها من حيث العلم وجده كامنا فيها. ومن نظرها من حيث العمل فهي عينه، ومن نظرها من حيث الحال وجده كامنا فيها. وقد شهد شاهدها بذلك عند الخاص والعام، فلا يسمع أحد من كلامها شيئا إلا وجد له أثرا في نفسه، ولا يقرأها إلا كان له مثل ذلك ما لم يكن مشغولا ببلوى او مشغولا بدنيا أو مصروفا بدعوى... فإن قلت هذا ظاهر في الحزب الكبير لا في الصغير (= حزب البحر) قلنا كل ما فيه من نسبة ما وضع من أجله على الوجه المذكور في غيره، ومن تأمل ذلك وجده"[1].

فجاءت أحزابه هذه تركيزا لمنظومته الذوقية ورؤيته الإصلاحية القائمة على تحقيق العبودية وشهود الربوبية وإسقاط حظ النفس في جميع العلاقات سواء تعلق هذا الحظ بالحق أو بالخلق. فقد قال في تعريفه للتصوف: "التصوف تدريب النفس على العبودية، وردها لأحكام الربوبية"[2]. فجمع في هذا التعريف بين الهدف والوسيلة، فالهدف هو تحقق العبودية المحضة وشهود الربوبية، والوسيلة هي تدريب النفس على ذلك، فلا مجال للحظوظ والعلاقات النفعية في العبودية لله.

والقيام بفرائض العبودية هو السلاح ضد كل ما يحول دون تحققها "واتخذ الطهارة والصوم والصلاة والصبر والذكر وتلاوة القرآن والتبري من الحول والقوة سلاحا تكن سالما"[3].

وحقيقة الطاعة هي في تبليغها السالك إلى الهدف وهو إخلاص القصد في العبودية وشهود الربوبية: "حقيقة الذكر الانقطاع عن الذكر إلى المذكور، وعن كل شيء سواه"[4]. ولذلك

1. شرح حزب البحر لزروق: 7-8 طبعة حجرية بفاس سنة 1319هـ، على هامش "النوار اللامعات" للعربي الفاسي.
2. درة الأسرار: 141.
3. درة الأسرار: 129
4. نفسه: 82.

جعل الشاذلي الذكر أربعة أقسام ثلاثة أقسام منه حظوظ لا توصل إلى الهدف، فلا نسبة لها في حقيقة الذكر، اذكر تذكره، وذكر تذكر به، وذكر يذكرك" والرابع ذكر تذكر به" هو الذي تتعلق حقيقة الذكر به لأن الحظوظ تستر معه، ويجعل الذاكر متقلبا في العبودية: وهو ذكر الله لعباده، ليس فيه متعلق (من حظ) وإن كان يجري على لسانه[1]، وهو موضع الفناء بالذكر أو بالمذكور الأعلى فإذا دخلت فيه صار الذكر مذكورا، والمذكور ذاكرا، وهو حقيقة ما ينتهي إليه في السلوك"[2].إن أحزاب الشاذلي تتركز فيها هذه التصورات الإصلاحية لعلاقات الإنسان بالوجود، ففيها يظهر اهتمام الشاذلي بقضايا الإنسان المسلم بجميع أبعادها، انطلاقا من معاملة الإنسان لخالقه ونفسه إلى معاملته لجنسه البشري، ثم للوجود جميعه.

ففي إطار المعاملة مع الخالق نجد حزب البر- مثلا- يحدد ما يجب للخالق من التنزيه والتوحيد بذكر أسمائه وصفاته، والاعتراف بما يتفضل به على خلقه من نعم الإيجاد والإمداد (الدين، الرحمة، التوبة، الإيمان، اللطف، العافية، المال، الرزق، النعمة، الكرم...)، وباستحقاقه- من غير حظوظ- للاستغراق في العبودية له في الزمان (في الدنيا والبرزخ والآخرة) سواء في علاقات الإنسان في عالم الشهادة (الدنيا، الوجود) أو عالم الغيب (الجنة، النار، الحساب)، وطلب الفوز بعلاقة خاصة في إطار العبودية (الولاية، الفتح، المكالمة، الشهود...).

وتتحدد فيه، أيضا، ضوابط قيام مكونات الإنسان بالعبودية لله سواء منها المكونات الكثيفة (البدن، السمع، البصر، اللسان) أو المكونات اللطيفة (النفس، العقل، القلب، الروح) وتتحدد لكل عنصر من عناصر هذه المكونات كيفياته الخاصة في التحقق بالعبودية.

النفس/ الخوف من الله، الرجاء فيه، انتفاء الشهوة والفتنة، ذهاب الغم والهم...

العقل/العلم، الحكمة

الروح/ انتفاء الغفلة عن الله، المعرفة به، اليقين، السعادة، الشهود

---

1. يشير الشاذلي هنا إلى أن الذكر الذي تتعلق حقيقة الذكر به، ويجعل العبد منعما في العبودية لله هو ما حصل به ذكر الله له لقوله تعالى: (**فاذكروني أذكركم**) سورة البقرة/الآية: 151.
2. درة الأسرار: 82.

القلب/ الشكر لله، المحبة له

اللسان/ الرطوبة بالذكر

البدن/ الليونة في الطاعة، اليسر في القيام بها

وفي حزب البر إشارات إلى ضوابط العبودية في المعاملة مع الخلق الإنساني المختص بعلاقة مميزة في العبودية (الرسول محمد صلى الله عليه وسلم الأنبياء والرسل والصديقين والأولياء) أو مع عامة الخلق (الأعداء، الأحباب، النساء، الأهل، الولد)، وفيه، أيضا، إشارات إلى أسلوب المعاملة في إطار العبودية لله مع مكونات الوجود (الملائكة، الشياطين).

وتتضمن الأحزاب الأخرى نفس الإشارات إلى ضرورة مراعاة العبودية لله في العلاقة مع جميع عناصر الوجود (الذات الإلهية، الخلق، النفس، الوجود) مع التأكيد في كل حزب على عنصر من هذه العناصر.

فحزب البحر ركز فيه الشاذلي على إظهار العبودية عند استعمال البحر كعنصر من عناصر الوجود "فاختصاصه باسم حزب البحر فلأنه وضع فيه ومن أجله، وفيه وقع أول التوجه به"[1].

وقد ابتدأه متوجها إلى الله بإظهار عظمة الربوبية وذلة العبودية والاكتفاء بعلم الله والرجوع إليه في كل حال والتفويض له في كل أمر (**يا علي، يا عظيم، يا حليم، يا عليم، أنت ربي وعلمك حسبي فنعم الرب ربي ونعم الحسب حسبي تنصر من تشاء وأنت العزيز الرحيم**، قال زروق: "فكان هذا من باب التعريض لذكر الأسماء المناسبة للحالة والحاجة، لأن البحر مخلوق عظيم إلا في شأنه كما يليق به، وقد ظهر فيه من عظمة الله تعالى وعلو شانه ما ذلله سخره... (ليتحقق) الخلق في استعماله للبحر وانتفاعه به بفضل الله ورحمته وأن الأسباب لا أثر لها في فعله فالبحر دال على عظمة الله بذاته وصفاته وعلى حلمه بأفعال الخلق فيه، وكل ذلك من علو شأنه تعالى في ذاته وصفاته وأفعاله"[2].

فهذه الصورة التوحيدية للعلاقة بالبحر تصحح كثيرا من التصورات حول هذا المخلوق

1. شرح حزب البحر للشيخ زروق: 26.
2. شرح حزب البحر لزروق: 31.

العظيم والتي رسبت في نفوس الكثيرين، ممن يحتاجون إلى استعماله، عقدة الخوف منه بسبب ما قد يعرض لراكبه من الأعاصير والأهوال التي تجعل حياته في خطر والتي تنعكس على الصورة التوحيدية العامة للإنسان المسلم فيصدر منه لدفع ذلك الخوف ما ينافي تلك الصورة. وهذا الزيغ عن الصورة التوحيدية في المعاملة مع هذه الأكوان كان سببا في ضلال وكفر كثير من الأقوام باتخاذهم الكثير منها، بسبب ذلك الخوف، آلهة من دون الله (الشمس، الكواكب، النار، البحر...).

وفي حزب الفتح يقع التركيز على النفس لضبط قيامها بالعبودية، فجاء هذا الحزب محملا بهموم شخصية/ فردية بخصوص هذا الأمر إذ يغلب فيه الدعاء بصيغة المفرد المتكلم، فقد وقع التوجه الشخصي به من واضعه ففتح الله به عليه (على ما يذكر ابن الصباغ). وإن كان كذلك فهو يمثل نموذجا لهموم ومشاغل فئات عريضة حول إصلاح وضبط النفس في إطار القيام بالعبودية وشهود الربوبية، لذلك جاءت فقراته حافلة بطلب الكفاية عن قواطع العبودية التي تأتي من قبل النفس، وطلب المخرج من مجال تأثيرها.

(...واجعل لي من كل ذنب وهم وغم وضيق وشهوة ورغبة ورهبة وخطرة وفكرة وإرادة وفعلة، ومن كل قضاء وأمر مخرجا...).

(...واكفني كل غفلة وشهوة ومعصية مما تقدم أو تأخر، واكفني كل طالب يطلبني من خلقك بالحق وبغير الحق في الدنيا والآخرة، فإنه لك الحاجة البالغة، وأنت على كل شيء قدير)

وطلب الغلبة على كل قاطع وتسخيره لتيسير القيام بالعبودية:

(أسألك أن تسخر لنا هذا البحر بحر الدنيا وما فيه، ومن فيه كما سخرت البحر لموسى، وسخرت النار لإبراهيم، وسخرت الجبال والحديد لداود، وسخرت الرياح والشياطين والجن لسليمان، وسخر لي كل بحر هو لك، وسخر لي كل جبل، وسخر لي كل حديد، وسخر لي كل ريح، وسخر لي كل شيطان من الجن والإنس، وسخر لي نفسه، وسخر لي كل شيء، يا من بيده ملكوت كل شيء، واحمل أمري باليقين، وأيدني بالنصر المبين، إنك على كل شيء قدير).

وطلب أن يتولى الله كلاءته وحفظه من تلك القواطع عن العبودية له: (**والله لئن لم ترعني بعينك، وتحفظني بقدرتك لأهلكن نفسي، ولأهلكن أمة من خلقك، ثم لا يعود ضرر ذلك إلا على عبدك**).

ويتخلل هذه المطالب فقرات في توحيد الله، وترديد جملة من صفاته، وعبارات من التشفع والتضرع إلى من بيده ملكوت كل شيء لقضاء تلك المطالب.

إن إعطاء هذا التيار الإصلاحي في خطاب الأوراد نفس التركيز والاهتمام في التصحيح المعرفي والعقدي لجميع ارتباطات الإنسان مع عناصر الوجود يجد تفسيره في أن اختلال العلاقة التوحيدية، مع أي عنصر منها تظهر عليه التجليات الإلهية الجمالية أو الجلالية (النفس، المرأة، المال، الدنيا، الخلق، البر، البحر، الجو، قوى الطبيعة، النار، الشمس...) هو اختلال في مجموع العلاقات المعرفية والعقدية مع الخالق.

قائمة المصادر والمراجع

- القرآن الكريم برواية ورش عن نافع
- إحياء علوم الدين للإمام أبي حامد الغزالي. تحقيق الشحات الطحان- عبد الله المنشاوي. طبع مكتبة الإيمان. مصرط 1417/1هـ.
- أقرب المسالك إلى الموطأ الإمام مالك لمحمد التهامي كنون: 24 (طبعة وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية- المغرب لسنة 1408هـ
- إيقاظ الهمم في شرح الحكم لابن عجيبة. دار الفكر بيروت. دون تاريخ.
- تفسير القرطبي ، تحقيق أحمد عبد العليم البردوني، مطبعة دار الشعب القاهرة ط 2، 1372هـ
- تنبيه العارف البصير على أسرار الحزب الكبير لمحمد مرتضي الزبيدي، مطبعة السعادة 1333هـ، مصر.
- تنوير الصدر على حزب البر لعمر جعفر الخلواتي الشبراوي، مطبعة العامرة الشرفية 1320هـ مصر
- أحزاب الشاذلي: حزب البحر، حزب البر، حزب الفتح، حزب الحمد ضمن مجاميع بالخزانة العامة بتطوان تحت الأرقام 301-591-274.
- درة الأسرار وتحفة الأبرار لابن الصباغ محمد بن أبي القاسم الحميري. نشر دار آل الرفاعي- مكتبة المهاجر، دون تاريخ.
- شرح الحزب الكبير لابن عجيبة، مخطوط بالخزانة العامة بتطوان تحت رقم 301 ضمن مجموع.
- شرح حزب البر لعبد الرحمان الفاسي، طبعة المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة ط، 1419هـ/8891م.

- شرح حزب البحر لأبي العباس أحمد زروق، طبعة حجرية بفاس سنة 1319هـ على هامش "الأنوار اللامعات" للعربي الفاسي.
- اللواقح القدسية في شرح الوظيفة الزروقية لابن عجيبة. نسخة خاصة.
- الصوفية والعقل لمحمد عبد الله الشرقاوي. طبع دار الجيل، بيروت ط، 1: 1416هـ/1995م.
- الفتح المبين والدر الثمين في فضل الصلاة والسلام على سيد المرسلين لأبي محمد عبد الله الهاروشي. مخ.خ. ع تطوان رقم 274.
- الفتوحات الربانية في شرح الصلاة المشيشية لابن حيون الزرويلي (نسخة خاصة)
- قضاء الحوائج والأوطار في الصلاة والسلام على النبي المختار لمحمد بن أحمد الموساوي المراكشي. مخ.خ.ع. رقم: (1551ك).
- قضية التصوف: المدرسة الشاذلية. مطابع دار المعارف القاهرة. ط2: 1988م.
- قواعد التصوف لأبي العباس أحمد زروق، طبعة المكتبة الأزهرية للتراث القاهرة، ط2: 1409هـ/1989م.
- كنوز الأسرار في الصلاة على النبي المختار وعلى آله الأبرار، لأبي محمد عبد الله الهاروشي مخ.خ.ع. تطوان رقم 274)
- الكواكب المستنيرة في شرح الصلاة المشيشية الشهيرة لمحمد بدر الدين الحسني مخ.خ.ع. بتطوان رقم: 1/ 889) ضمن مجموع.
- لطائف المنن، لابن عطاء الله السكندري، تحقيق: خليل منصور، دار الكتب العلمية بيروت، ط 1418/1هـ.
- المحرر الوجيز في تفسير كتاب الله العزيز لابن عطية، طبعة وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية – المغرب

مجتمع الأندلس من خلال القرن الثامن الهجري الرابع عشر الميلادي - أنماط التفكير

د. عبد الرحيم العلمي

عضو رابطة علماء المغرب

إن أول ما يمكن أن يلاحظه الباحث على مستوى أنماط التفكير والسلوك الديني: أن مرحلة القرن8هـ/14م من تاريخ الأندلس تميزت، أولا، بالحماس الذي استدعاه واقع الإحساس بالخطر والحرب المتواصلة بشكل أو بآخر على جبهة الشمال ضد المسيحيين، مما أدى إلى تعميق السمة الدينية للدولة، وخطابها الرسمي، الذي صار في بعض السياقات أشبه بالخطاب الوعظي. فقد حرص بعض ملوك بني الأحمر على موافقة تعليمات الشرع الظاهرية على مستوى السلوك وجوانب من نظام الحكم، والتأثر بنصائح الفقهاء العلماء ووعظهم، وعكف بعضهم على دراسة العلوم الشرعية حتى تلقبوا بالفقهاء[1]، وصاروا يوجهون المواعظ في رسائل إلى عامة الرعية تتلى على المنابر[2]، والظهائر الداعية إلى "نبذ البدع والضلالات"، ومحاربة "أهل الفساد والإباحة" في الأقاليم[3]...

****

1. مثال ذلك محمد الثاني بن الأحمر- انظر: اللمحة البدرية، ص: 50.
2. ريحانة الكتاب: 42/2
3. ريحانة الكتاب: 59/2، الخيال والشعر في تصوف الأندلس- ص: 197.

وعلى العموم، يلخص الباحث من خلال المصادر التي أرخت للقرن الثامن الهجري أن نمطين فكريين أساسيين كانا يباشران بقوةعلمية التأطير الديني /الفكري بالنسبة إلى عموم مجتمع الأندلس، هما النمط الفقهي (المالكي)، والنمط الصوفي.

1. فقهاء المالكية:

يتأسس هذا النمط الفكري على القراءة المباشرة للنصوص المرجعية الدينية، والاكتفاء بالرسوم الظاهرية للشريعة في العبادات والمعاملات، ورفض أشكال التأويل والاجتهاد الفكري في فهم تلك النصوص، ورفض التواصل مع الأنماط الفكرية المغايرة[1].

استطاع هذا النمط/ التيار أن يحافظ على قوته وهيبته في نفوس عموم المجتمع الأندلسي، ثم حضوره في حسابات الدولة وقرارتها منذ العصر المرابطي، وأن يضرب- تبعا لذلك، حصارا ضد المذاهب المناوئة، تتباين أشكاله وتتراوح بين: القتل، والنفي، والإحراق، والاضطهاد، والزجر، وإحراق الكتب، وغير ذلك.

فقد اعتبر الفلاسفة، مثلا، زنادقة وملحدين، ودعيت العامة إلى نبذهم ونبذ كتاباتهم، ودعي السلاطين إلى تعزيرهم[2].

ويرى الشاطبي أن: "...أصل هذا الفساد من قبل الخوارج، فهم أول من لعن السلف الصالح، وكفر الصحابة رضي الله عن الصحابة، ومثل هذا كله يورث العداوة، والبغضاء. وأيضا، فإن فرقة النجاة، وهم أهل السنة[3] مأمورون بعداوة أهل البدع، والتشريد بهم، والتنكيل بمن انحاش إلى جهتهم، بالقتل فما دونه.وقد حذر العلماء من مصاحبتهم ومجالستهم حسبما تقدم، وذلك مظنة إلقاء العداوة والبغضاء، لكن الدرك فيها على من تسبب في الخروج عن الجماعة بما أحدثه من اتباع غير سبيل المومنين، لا على التعادي مطلقا. كيف ونحن مأمورون

1. ابن الخطيب والمذاهب الفكرية في عصره، د. محمد الكتاني، ص: 24.
2. انظر: نثير فرائد الجمان، ص: 322.
3. يذكر ابن خلدون في المقدمة طائفة تسمت بأهل السنة في القرن الثامن، كان أصحابها ينزعون إلى الدعوة إلى الحق والقيام بالسنة "لا ينتحلون فيها دعوة فاطمي ولا غيره، وإنما ينزع منهم في بعض الأحيان الواحد فالواحد إلى إقامة السنة وتغيير المنكر، ويعتني بذلك ويكثر تابعه، وأكثر ما يعنون بإصلاح السابلة، لما أن أكثر فساد الأعراب فيه" مقدمة ابن خلدون" ج2 ص: 818.

بمعاداتهم، وهم مأمورون بموالاتنا والرجوع إلى الجماعة[1].

وتعرضت كذلك الطرق الصوفية للعداء، فطورد بعض أصحابها، ومنع الناس من مطالعة كتبهم.

ذكر أبو الفضل راشد بن أبي راشد الوليدي في كتاب "الحلال والحرام" أنه سمع أبا محمد عبد الله بن موسى الفشتالي يقول: "لو وجدت تآليف القشيري لجمعتها وألقيتها في البحر، قال: وكذلك كتب الغزالي"[2].

واعتبر الشاطبي طريق التصوف في زمانه "كأنها شريعة أخرى غير ما أتى به محمد صلى الله عليه وسلم، وأعظم من ذلك أنهم يتساهلون في اتباع السنة، ويرون اختراع العبادات طريقا للتعبد صحيحا[3].

تبنى هذا الموقف العدائي للتيارات المغايرة جملة من الفقهاء أشهرهم المذكورون سلفا: ابن الحاج، وراشد بن أبي راشد الوليدي. وأبو محمد عبد الله بن موسى الفشتالي، وأبو إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي...الخ.

غير أن الأخير كان أشدهم في الأمر، خصوصا في كتاب "الاعتصام"، حيث اجتهد في الرد على أصناف "المبتدعة"، ودحض مزاعمهم بشكل عام، وخصص جزءا كبيرا منه لما سماه ب "بدع المتصوفة"، كتقليد المريدين شيوخهم مطلقا حتى في البدع[4]، والخلوة والاعتكاف في الزوايا والربط تشبها بأهل الصفة على عهد الرسول صلى الله عليه وسلم[5]، والتساهل في أحكام الشرع[6]، والاجتماع على الذكر في المساجد[7]، والغلو في تعظيم المشايخ وتقديسهم[8] والاحتجاج في كل ذلك وفي الأعمال والأحكام والبدع برؤية الرسول صلى الله عليه وسلم،

1. الاعتصام، ص: 89.
2. التيارات الفكرية في المغرب المريني، ص: 39.
3. الاعتصام، ص: 67.
4. نفسه ص: 119-403-507.
5. نفسه ص: 145.
6. نفسه ص: 156.
7. نفسه ص: 181.
8. نفسه ص: 188.

وكلام الصالحين[1]، والاجتماع في بعض الليالي على الذكر والسماع والتواجد وإنشاد الشعر في الشوق، والشطح والرقص، والإسراف في الطعام، وما إلى ذلك[2]، وتخصيص العبادات والأذكار بأوقات معينة وفصول معلومة ولباس مخصوص[3] والتصريف بالأسماء والأذكار[4]، وتلاوة القرآن والأذكار جهرا وجماعة[5].

وحدد الشاطبي أحكاما جزرية في هؤلاء بحسب بدعهم وأنواع العقوبات التي يجب تطبيقها عليهم تبعا لذلك. وهي في رأيه: الإرشاد والتعليم وإقامة الحجة أولا، ثم الهجران، وترك الكلام والسلام، والتغريب، والسجن، والفضح بين الناس، والقتال إذا خرجوا على المسلمين، والقتل بعد الاستتابة، والقتل بلا استتابة، والتكفير (كالإباحية والحلولية... وعدم الوراثة والتوريث، وعدم المناكحة، والتجريح بالجملة بعدم قبول الرواية والشهادة وولاية الإمامة والخطابة، وترك عيادة مرضاهم، وترك شهود جنائزهم،وزجرهم بالضرب... الخ[6].

وكان المؤلف في تلك الردود والانتقادات يستشهد باستمرار بأقوال فئة من الصوفية سماهم ب "الصالحين"، كابي القاسم القشيري وابن عباد الرندي وأبي مدين التلمساني وغيرهم، الذين كانوا على النهج السليم ولم تداخلهم "البدع والضلالات"، يقول:

"وحاشاهم من ذلك أن يعتقدوه أو يقولوا به، فأول شيء بنوا عليه طريقتهم اتباع السنة واجتناب ما خالفها، حتى زعم مذكرهم وحافظ مأخذهم وعمود نحلتهم أبو القاسم القشيري أنهم إنما اختصوا باسم التصوف انفرادا به عن أهل البدع... وإنما دخلتها المفاسد وتطرقت إليها البدع من جهة قوم تأخرت أزمانهم عن عهود ذلك السلف الصالح، وادعوا الدخول فيها من غير سلوك شرعي ولا فهم لمقاصد أهلها، وتقولوا عليهم ما لم يقولوا به...

---

1. نفسه، ص: 189-403.
2. نفسه ص: 192-209.
3. نفسه ص: 226-227.
4. نفسه
5. نفسه ص: 290.
6. نفسه ص: 284.

وطريقة القوم بريئة من هذا الخباط بحمد الله[1].

وتحدث عن عزمه على تأليف كتاب في طريق القوم للاستدلال على صحتها وسيرها على الطريقة المثلى[2].

وتروي المصادر التاريخية جملة وقائع تكشف عن مستوى هذا التدافع وبعض ضحاياه الذين قد لا يكتفي القضاة بسجنهم، إذ يمنعون الناس من لقائهم قطعا للتواصل، وحتى من الدفاع عنهم[3].

ويبدو أن جهاز الدولة- متمثلا في البلاط النصري- كان أيضا معنيا بهذا الحصار والاعتراض بشكل غير مباشر، إذ دأب بعض الفقهاء – تشير المصادر- على وجه الخصوص- إلى ابن الحاج والشاطبي- على مقاطعة الاحتفالات التي يقيمها بنوا الأحمر كل عام بغرناطة بمناسبة عيد المولد النبوي، ويستدعون إليها القوالين والصوفية، فينشدون الأشعار ويتواجدون ويرقصون عليها[4].

وفي المقابل، حرص الغني بالله على إصدار ظهائر بالبحث عن من ثبت عليهم الابتداع أو الإباحية أو التأول الاعتقادي[5]، رغم ما ذكر عن ميله على عقد مجالس الصوفية بالبلاط، وسماع أذكارهم ومواجدهم، وإكرام وتشيع لهم، وتبرك بهم...الخ[6].

ولا يخلو مقتل ابن الخطيب وإحراق جثته على النحو المعروف في حد ذاته من أثر لهذه المواقف الفقهية التي وجهت إليه الاتهام بالكفر والزندقة والإلحاد، والنيل من الجناب النبوي، وغير ذلك من التهم التي يرى بعض الباحثين أنها جعلت ذريعة للسيطرة المطلقة للفقهاء ردحا طويلا من الزمان، سيطرة قطعت الطريق على أي تفكير حر أو حتى سني على غير مذهب مالك[7]، وإن كان الصراع السياسي محركا أساسيا فيها كذلك[8].

---

1. نفسه ص: 67.
2. نفسه
3. الإحاطة: 196/4، نفسه: 342/3.
4. نثير فرائد الجمان ص: 48.
5. ريحانة الكتاب: 60/2.
6. الصيب والجهام: 198/1.
7. الخيال والشعر في تصوف الأندلس، ص: 22.
8. نفسه، ص: 197.

2. الصوفية

1. على مستوى السلوك

سبقت الإشارة إلى أن القرن الثامن الهجري شكل منعطفا هاما في تاريخ التصوف بالأندلس، والغرب الإسلامي، على وجه العموم، إذ يعتبر مرحلة ترسيخ وامتداد نمط التفكير الصوفي عبر جملة مكونات المجتمع من جهة[1]، ومرحلة تحول الخطاب الصوفي من طابع المنهج الفكري التجريدي الفلسفي، إلى الحرص على التواصل والشروع في الارتباط بقضايا عموم المجتمع من جهة ثانية، وهما يعتبران محددين أساسيين لخصوصيات التصوف الأندلسي في هذه الفترة.

ظهرت في مجتمع الأندلس – بجميع مكوناته- في هذه المرحلة جملة من الأنماط السلوكية ذات الارتباط بشكل أو بآخر بالأثر الصوفي، أهمها:

- تداول الاعتقادات والمرويات الأوليائية والكرامية[2] التي كانت تفضي أحيانا- كما يذكر ابن الخطيب- على تهافت العامة على نعوش الصالحين[3]...الخ.

- الاحتفال بالمولد النبوي، وهو تقليد سنه الفاطميون بمصر ضمن ستة موالد أخرى[4]، ونقله بعد ذلك إلى الغرب الإسلامي أولا قاضي سبتة أبو العباس العزفي (ت 633هـ)، ثم ولده أبو القاسم العزفي (ت 677هـ)[5]، وأبو مروان اليحساني (أواخر القرن السابع الهجري)[6].

ورغم ظهور ميل لدى الموحدين إلى هذا المنحى أواخر دولتهم، فإن إقرار المولد النبوي

---

1. نفسه ص: 441.
2. تحفة المغترب ص: 85، ريحانة الكتاب: 1/179-184-339-393-397 الفلسفة والأخلاق عند ابن الخطيب: 186/2.
3. تحفة المغترب ص: 103، الإحاطة: 1/335-3/241.
4. ورقات عن حضارة المرينيين ص: 515.
5. الدر المنظم في مولد النبي المعظم- مخطوط بالخزانة العامة تحت رقم 1469 ص: 2إلى 23 ورقات عن حضارة المرينيين ص: 518.
6. ورقات عن حضارة المرينيين ص: 522- المولديات في تاريخ الدب المغربي ص: 7. المولد النبوي واحتفال شعراء المغرب وعلماء المغرب بذاكراه ص: 56 قصيدة المديح في العصر المريني ص: 84 نظم السير في مدح خير البشر- لمالك بن المرحل ص: 97 لماذا عيد المولد في الغرب الإسلامي ص: 48.

عيدا رسميا للبلاد لم يتأكد إلا في عهد يعقوب بن عبد الحق المريني وابنه يوسف بن يعقوب، بإشارة من بني العزفي أصحاب سبتة[1].

ثم اقتدى ملوك غرناطة بنو الأحمر ببني مرين في ذلك، فأقاموا الاحتفالات التي كانت تستمر أياما حافلة بتلاوة القرآن الكريم، وإنشاد قصائد المديح المعروفة بالمولديات، وإطعام الطعام، والسماع الصوفي والرقص وغير ذلك.

وتروي النفاضة أنه كان يحتفل في هذه الليلة كذلك بعرض آلة "المنجانة" التي تضع أمام القوم أبياتا شعرية بحسب ساعات الليل[2].

ولاعتبار كون الاحتفال بالمولد النبوي شكلا من أشكال التعلق بالذات النبوية، فقد وفرت المجالس الصوفية فضاءات مناسبة لترسيخه وضمانا لاستمراره ضمن سلوكيات المجتمع، فارتبط بهم وإن لم يكن خاصا بهم.

من ثم حرص السلطان محمد الخامس الغني بالله على جعلهم ضمن المشهد الاحتفالي الذي كان ينظمه كل سنة في قصره بالمناسبة. وقد وصف ابن الخطيب هذا المشهد بدقة في الجزء الثالث من النفاضة: "...فكان بمحل الغرفة بمجلس السلطان شيوخ القبائل، والأشراف بنو الفواطم، ونسباء الملوك، وأهل العلم، وبين يديه الصوفية والفقراء فيما انخفض بين يدي جلسته من المشور الخاص؛ وهم لهذا العهد كثير عددهم، من المتسببة والمتجردين، وأرباب الخرق المسافرين، والأعجام الواردين،... وعند انقضاء ذلك، عظم لجب الذكر، وتجاوبت به الجهات، وأداه صدى البناء الحديثة، وساوق فيه المهرة اللفيف، وحصل في النفوس الانفعال، فابتدرت حيالها الخشوع والتصدع من خشية الله، إلى غلبة المواجد. ثم كانت الإفاقة، واغمامت عند ذلك السماء بدخان العنبر الشحري، فظللتهم غمامة، ثم سكب ماء الورد شأب غصون الأنس، حتى قطرت السبال، واستنقعت الأذيال، واندفع المزمزم كما تم الترتيب ، ... وهو المخصص بالمداعي الملكية، والمتميز عندئذ بمزية الإعراب وقراءة القريض المعروف بالحميني، موصلي أهل جلدته بكل مطرب من الغناء، وكلما مر بمعنى مثير للوجد

1. تحفة المغترب ص: 108.
2. نفاضة الجراب: 277/3- أزهار الرياض: 39/1-1/245.

لبته الصوفية والفقراء بين واجد ومتواجد، يحذوهم مشيختهم، فيحمى الوطيس، ويتدارك الرقص، ويغلب الوجد، ويعلو الصراخ، والمسمع يواصل القصائد المنظومة في مدح رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ، والإشادة بميلاده، وذكر معجزاته، ثم التخلص إلى مدح السلطان وذكر خلاله، وإطراء تحفيه بهذه الدعوة، جمع العد ليلتئذ ما يناهز ربع المائة، مما يدل على عراقة هذا الصنع في العروبة، ومحله من اللسان، وكمون البلاغة بين أطلاله... وكلما مرت ساعة سقطت الحصاة في طنجير شهرتها، وتفتحت الطاقة، وتنولت الرقعة، إلى انقضاء الليل، كان هذا رسم الليلة الأولى، ثم ليلة الأسبوع..."[1].

ولما كان الاحتفال بعيد المولد تعبيرا عن التعلق بالذات النبوية المحمدية، فقد ساد تبعا لذلك العطف قوي على آل البيت الذين عرفوا ب "الشرفاء- ، والتعلق بهم والتودد إليهم، من عموم فئات المجتمع الأندلسي.

فعلى سبيل المثال كان السلطان إسماعيل بن فرج يبذل في فداء بعضهم "ما يعز بذله، ونقل منهم بعضا من حرف خبيثة، فزعموا أنه رأى رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ يشكر له ذلك"[2].

وتذكر المصادر التاريخية أن الغني بالله كان "يعظم آل البيت، ويجعلهم في المرتبة الثانية من مجلسه بعد شيوخ القبائل ليلة الاحتفال بالمولد النبوي[3]، وأنه نزل ضيفا على الشريف أبي العباس أحمد بن محمد بن أحمد ب "المنية" من قرية بليونش عند رجوعه إلى الأندلس[4]. وكذلك فعل السلماني خلال رحلاته المغربية[5]، وأن ابن الجياب اشتهر ب "التشيع لآل البيت"[6]...الخ.

وتذكر المرقبة العليا أن الأمر أفضى في الأندلس إلى بروز إرهاصات لانتشار العقيدة

1. نفاضة الجراب: 3/277-278-279
2. اللمحة البدرية ص: 84
3. نفاضة الجراب: 3/277
4. أزهار الرياض: 1/32
5. الكواكب الوقادة في ذكر من دفن بسبته من العلماء والصلحاء والقادة (نقلا عن أزهار الرياض): 1/32.
6. نثير فرائد الجمان: ص: 49.

المهدوية"[1].ولكل هذا نظائر في العدوة المغربية كذلك[2].

تمكن التيار الصوفي، إذن، من الامتداد على جميع شرائح المجتمع، وأن يمارس قدرا كبيرا من التأثير حسبما ذكر ابن الأحمر[3].

****

ففضلا عن عامة المجتمع، تأسس ميل قوي وإقبال على التجربة الصوفية من قبل مفكري المرحلة. رغبة في تحقيق أحد مطلبين:

الأول: تحقيق التوازن بين علمي الظاهر (العلوم الشرعية والعلوم العقلية...)؛ والباطن من خلال التجربة الروحية والممارسة الفعلية لطقوس التصوف، المفضية إلى السعادة والقرب والرضى حسب تعبير القوم.

الثاني: الرغبة في تحقيق مفهوم "المشاركة" بمعناها الأنسيكلوبيدي المتعارف عليه في القرون الوسطى.

من أشهر هؤلاء الأعلام: أبو عبد الله بن الحكيم[4]، وابنه أبو بكر بن الحكيم[5]، وأبو الحسن بن الجياب[6]، وأبو البركات بن الحاج البلفيقي[7]، وعبد الرحمن بن خلدون الحضرمي[8]، وأبو

1. المرقبة العليا ص: 171
2. الأدلة البينة النورانية في مفاخر الدولة الحفصية ص: 87-89 بيوتات فاس الكبرى ص: 6 ورقات عن حضارة المرينيين ص: 515-540 من مظاهر العقيدة والسلوك عند المغاربة في العصر المريني ص: 87- المولديات في تاريخ الأدب المغربي ص: 7.
3. نثير فرائد الجمان ص: 244
4. الإحاطة: 449/2
5. نفسه: 274/2
6. نفسه: 125/4
7. أزهار الرياض: 101/4 وما بعدها
8. انظر: شفاء السائل لتهذيب المسائل- مقدمة كتاب العبر- ج: 3 ص: 1097 وما بعدها- المرقبة العليا، ص: 168، نثير الجمان، ص: 297، الإحاطة: 497/3- نيل الابتهاج بتطريز الديباج، ص: 250- جذوة الاقتباس: 410/2 توشيح الديباج، ص: 118 أزهار الرياض: 76/5 وما بعدها.

عبد الله بن الخطيب السلماني[1]، وأبو عبد الله بن بطوطة اللواتي[2] وابن السراج الأنصاري[3] وغيرهم كثير.

لقد كان لهؤلاء الأعلام دور كبير في إعطاء المشروعية الفكرية والدينية لنمط التفكير الصوفي لدى العامة، ثم لدى البلاط النصري حسبما سنرى وشيكا.

ويشير السلماني إلى أن هذه الفئة كانت تشمل عددا وفيرا من أعلام المرحلة سمح لها بأن تشكل طبقة ذات اعتبار داخل مجتمع غرناطة عموما، سماها في الإحاطة ب "الزهاد والصلحاء والصوفية والفقراء[4]. وفي الكتيبة الكامنة ب " طبقة الخطباء والفصحاء والصوفية والصلحاء"[5]. ورغم الضغط الكبير الذي مارسه الفقهاء لإقرار التوجه الفقهي المالكي توجها رسميا وحيدا للسلطة، فقد استطاع نمط التفكير الصوفي أن يمتد إلى جملة من مظاهر السلوك الرسمي داخل البلاط بشكل واضح، إذ تذكر المصادر أن السلطان أبا عبد الله محمد بن يوسف بن نصر كان يسعى إلى لقاء الصالحين ويلتمس منهم البركة والإعانة على النصارى بالدعاء[6]، وأن السلطان إسماعيل بن فرج الثائر على أخيه بغرناطة قدم نفسه في صورة المتصوفة الزاهد، فأظهر التوبة والنسك والصلاح، ولبس الصوف...[7]، وأن يوسف الأول بن الأحمر: "تشيع... للصوفية والفقراء، وأحضرهم مجالسه، وأظهر الميل لهم، وأمر بالنظم في طريقهم"[8]، وكلف ابن صفوان القيسي بتأليف كتاب " في التصوف، والكلام على اصطلاح القوم..."[9]، وصار شعراؤه يستهلون قصائدهم على النهج الصوفي، بالنسيب أو الخمريات، والمعاني الصوفية. وفي عهده بدأ الاحتفال بالمولد النبوي رسميا. وكان يعظم

1. روضة التعريف
2. صنفه ابن الخطيب في الإحاطة ضمن فئة: "الزهاد والصلحاء والصوفية والفقراء" (الإحاطة: 273/3). وانظر أيضا: ذكريات مشاهير رجال المغرب ابن بطوطة (ص: 25) تحفة النظار ج،2 ص: 26 وغيرها.
3. الإحاطة: 160/3.
4. الإحاطة: 87/1 وما بعدها
5. الكنيبة الكامنة ص: 31 وما بعدها
6. تحفة المغترب ص: 68-69
7. الإحاطة: 523/1
8. الصيب والجهام: 198/1 التيار الصوفي والمجتمع ص: 397
9. الإحاطة: 237/3.

الصوفية والصلحاء ويتبرك بهم فيلتمس منهم الدعاء ويستعملهم في السفارة لدى الملوك لإصلاح ذات البين[1].

وفي المقابل تذكر المصادر أن ابن عباد الرندي كان يقبل زيارة السلطان له، ويحضر السماع ليلة المولد عنده[2]، ويوجه الرسائل في النصح له وتداول قضايا المجتمع معه[3]، وصار عدد من صوفية المرحلة يلون المناصب الكبرى في الدولة ويلتحقون بالخدمة السلطانية[4].

وفي عهد الغني بالله صار التصوف أشبه بعقيدة رسمية لمملكة غرناطة. وظهر أثر ذلك واضحا على معجم المراسلات السلطانية[5].

كان السلطان يستدعي بعض الصوفية من بر العدوة للإقامة لديه "تبركا"[6]، ويستخدمهم في السفارة وغيرها من المهام والخطط السلطانية[7].

وفي هذه المرحلة غلبت سمة التصوف على الاحتفال الرسمي بالمولد النبوي ، إذ تحول البلاط إلى ملتقى للصوفية والفقراء يقطعون فيه الليل في تلاوة القرآن والأذكار، وإنشاد الخمريات والنسيبيات، والرقص عليها- وجدا وتواجدا- إلى طلوع الفجر، وغير ذلك مما ورد وصفه مفصلا في النفاضة والكناسة[8].

ودرج الشعراء ضمن هذا المشهد الاحتفالي على نظم مطولات شعرية تشمل الغزل، ووصف الخمرة الأزلية، وذكر معاني القوم، جنبا إلى جنب مع استحضار الشمائل النبوية، ومدح السلطان، بأسلوب يطغى عليه التعبير والاصطلاح الصوفيان، على النمط الذي كان قد تأسس قبل ذلك في عهد أبي الحجاج.

---

1. أوصاف الناس في التواريخ والصلات، ص: 115، الإحاطة: 191/3.
2. أنس الفقير وعز الحقير- ص: 80، نيل الابتهاج بتطريز الديباج، ص: 472
3. رسائل ابن عباد إلى السلطان أبي فارس المريني- مخطوط بالخزانة الحسنية تحت رقم 225، ضمن مجموع، وأيضا: المدينة في العصر الوسيط- ص: 129-167.
4. الخيال والشعر في تصوف الأندلس- ص: 402
5. ريحانة الكتاب: 184/1، كناسة الدكان ص: 159
6. ريحانة الكتاب: 509/1
7. ريحانة الكتاب: 61/2، الإحاطة: 287/1، كناسة الدكان ص: 155.
8. نفاضة الجراب: 279/3 كناسة الدكان ص: 134.

يقول السلماني:

إن تنصرف نحو عين **الجمع** ما انفرقت	أو تتصف **بوجود** الحق ما انعدمت
فللشريعة منها العلم إن سئلت	عما به عملت فيما به علمت
وللحقيقة منها السر إن نظرت	بدا لها **الشفع وترا** عندما حكمت[1]

ويقول:

فـأي ديـر بغيـر غيـر	وأي خمـر بـلا دنـان؟
..فيبصـر الوتـر دون شفع	ويبصـر الفـرد دون ثان؟[2]

وأيضا...

قد خلعنا نعالنا وافترشنا	**حضرة الجمع والحبيب الساقي**[3]

"...وعند هذه المقطوعة، وقع الفضح، واهتزت النفوس وقد ألطفها السهد، وأهمها الفراق، وتمثلت لها بانقضاء النعيم العبرة، فجاوب التأوه، ثم وقع الإجهاش، ثم علا النحيب، ثم نودي بالصلاة، فصلى السلطان- أعزه الله- بوضوء عشائه، ثم أفيض الذكر، ثم كان الأكل، ثم الطيب، ثم الإذن في الانصراف..."[4].

في مقابل ذلك، لم يمنع تبني السلطة نمط التفكير الصوفي ودعمه من وقوفها في كثير من السياقات موقف الاعتراض الذي اتخذ بعدا تصحيحيا، بتوجيه النقد إلى صوفية العصر تتعلق ب "البدع" والممارسات الخارجة عن الرسوم الظاهرة للشرع كالاعتكاف، والخلوة، والبطالة، والتساهل في الفرائض، والمبالغة في تقليد المشايخ، والتهافت على جمع الأموال، واقتناء اللذات، وكثرة الفلتات، والقحة، والمجانة، وغيرها، فيصدر السلطان ظهائر بمحاربة

---

1. نفاضة الجراب: 280/3.
2. نفسه: 282/3
3. الصيب والجهام: 714/2، نفاضة الجراب: 284/3
4. نفاضة الجراب: 285/3

أصحاب هذه الممارسات، وينيب عنه من يعمل على زجرهم ومعاقبتهم[1]، بمباركة فئة من الصوفية أنفسهم أحيانا[2].

وتشير المصادر إلى فئة رابعة كانت تشكل جزءا هاما من التركيبة الاجتماعية والعرقية للتيار الصوفي بالأندلس، هي فئة الأعاجم.

ذكرهم لسان الدين لدى الحديث عن ترتيب الحضور في مجلس السلطان ليلة الاحتفال بالمولد النبوي ضمن الطبقة الخامسة بين يديه: "فكان بمحل الغرفة من مجلس السلطان شيوخ القبائل، والأشراف بنو الفواطم، ونسباء الملوك، وأهل العلم، وبين يديه الصوفية والفقراء فيما انخفض بين يدي جلسته من المشور الخاص، وهم لهذا العهد كثير عددهم من المتسببة، والمتجردين، وأرباب الخرق المسافرين، والأعجام الواردين، ويتلوهم التجار..."[3].

وفصل ابن بطوطة كذلك الكلام في أصولهم التي ترجع إلى سمرقند، وتبريز، وقونية، وخراسان، والهند، مشيرا على أن اختيارهم بلاد الأندلس للرباط والتعبد، كان لشبهها ببلادهم وذكر أسماء بعضهم[4].

****

ولسنا نميل إلى مذهب بعض الباحثين في تصنيف التيارات الصوفية بالأندلس من منظور اجتماعي واقتصادي[5]، بالفصل بين ممارسة صوفية أرستقراطية، وأخرى عامية شعبية، وجعل الانتماء الطبقي محددا أساسا للانتماء الطرقي الصوفي في مجتمع القرن الثامن.

فمن غير الموضوعي الفصل بهذا النوع من الجزم، من منطلق سوسيو اقتصادي، خصوصا- إذا تعلق الأمر بالظاهرة الصوفية والتجربة الصوفية، التي يستعصي إخضاعها

1. الريحانة: 2/42- 2/59 نفح الطيب: 7/377 الخطاب الصوفي: ص: 202
2. الإحاطة: 2/51- 2/65 الزواجر والعظات، ص: 161 إلى ص: 173-177-181
3. نفاضة الجراب: 3/277
4. تحفة النظار: 2/227
5. التيار الصوفي والمجتمع ص: 387إلى ص: 389- 17: R.peres.p

لمفاهيم الأنتروبولوجيا دون الوقوع في إسقاطات وتجاوزات في قراءة المعطيات وتأويلها[1].

****

2. الأصول الفكرية

أما على المستوى النظري فقد كان التيار الصوفي في هذه المرحلة ينقسم إلى قسمين أساسيين:

أولهما: قائم على تقويم السلوك استنادا إلى معايير الشرع الظاهرية، فيما اصطلح عليه ب "السلوك"، وضمنه تصنف الخزاعية، والبلفيقية، والطنجالية، والأشعرية، والساحلية، والمعافرية، والشاذلية...الخ.

وثانيهما:

ينبني على الرياضة الروحية بحثا عن المعرفة والمكاشفة، والعلم اللدني، ويشمل على الخصوص بقايا الشوذية السبعينية، والششترية.

يظهر أثر هذين التوجهين على مجمل نقاشات وكتابات المرحلة، سواء منها كتابات الفقهاء كالشاطبي والوليدي وغيرهما، أو كتابات الصوفية أنفسهم وأشعارهم كأبي مهدي عيسى بن الزيات وأبي عبد الله المقري وابن الخطيب.

وكانت جذورها ترجع في الغالب إلى أصل واحد هو مدرسة أبي مدين التلمساني الشهير بالغوث (ت 594هـ)، إضافة إلى مؤثرات أخرى كان مصدرها- في نطاق محدود- بعض أصحاب مدرسة التجلي ومدرسة الوحدة المطلقة كابن مسرة (ت 319هـ) وابن العريف (ت 536هـ) وابن برجان (ت 536هـ) وابن قسي (ت 546هـ)وابن الفارض (ت 632هـ) وابن عربي الحاتمي (ت 638هـ) والشوذي (ق 7هـ) وابن سبعين (ت 669هـ) والششتيري (ت 668هـ) وغيرهم، الذين تدل بعض المعطيات التاريخية على وجود بقايا لأتباعهم في غرناطة[2]،

1. الخطاب الصوفي ص: 90-94.

2. الزواجر والعظات، ص: 178، ومنهم كذلك يحيى بن إبراهيم الأنصاري السهيلي البلنسي الذي رحل إلى المغرب وكان له ميول فلسفي في تصوفه، انظر: التيارات الفكرية- المنوني ص: 39.

وعلى استمرار تداول آرائهم والنقاش حولها إلى حدود أواخر القرن الثامن الهجري[1].

في هذه المرحلة كذلك، كانت مدرسة أبي الحسن الشاذلي (ت 656هـ) قد بدأت تجد لها موضعا في الأندلس (والمغرب أيضا، وانتشرت في أوساط نخبة من العلماء والأدباء أشهرهم أبو عبد الله بن عباد الرندي ت 792هـ [2].فقد ذكر في روضة التعريف أنها كانت تعتبر، آنذاك، من أشهر بيوت الفقراء بالأندلس والمغرب والمشرق، إلى جانب الرفاعية والسعودية[3].

واعتمدت جملة من مصنفات التصوف ضمن برامج العلوم المدرسة في المؤسسات العلمية الكبرى[4]، مما ساعد على ازدهار كبير في حركة تداول هذه المصنفات في أواسط المجتمع بشكل واضح.

وهي مصنفات إن كنا لا نستطيع حصرها بشكل دقيق لكثرتها، إلا أننا نستطيع التعرف على أهمها، نوردها مرتبة بحسب أهميتها وكثرة تداولها لدى أعلام المرحلة حسبما تدل عليه الفهارس والبرامج والأثبات والمصنفات، وهي:

الرسالة

- وكتاب التحبير (في أسماء الله الحسنى) للقشيري (ت 464هـ).
- قوت القلوب لأبي طالب المكي (ت 386هـ).
- الرعاية لحقوق الله للحارث المحاسبي (ت 243هـ) .
- عوارف المعارف للسهروري (ت 632هـ).
- اللمع في التصوف للطوسي (ت 378هـ).
- إحياء علوم الدين لأبي حامد الغزالي (ت 505هـ).

---

1. عنوان الدراية، ص: 237- مقدمة ابن خلدون: 1103/3 إلى 1107- شفاء السائل ، ص: 61 روضة التعريف: 604/2 إلى 620، الإحاطة: 33/4، وقد ذكر أن أتباع الخزاعية كانوا ينشدون بعض أشعارهم في حلقات السماع والرقص.
2. غيث المواهب اللدنية في شرح الحكم العطائية ص: 31- الإحاطة: 252/3- النفاضة: 64/2-236-السلسل العذب والمنهل الحلى- ص: 77، نيل الابتهاج ص: 472.
3. روضة التعريف: 629/2.
4. مقدمة ابن خلدون: 1097/3-1100-1101-1103-1112- السلسل العذب ص: 9، نشر وتحقيق تاج المفرق في تحلية علماء المشرق- ص: 112- الخطاب الصوفي- ص: 97.

- منازل السائرين إلى الله للهروي الأنصاري (ت 481هـ).

- التعرف لمذهب أهل التصوف للكلاباذي (ت 390هـ).

- حلية الأولياء لأبي نعيم (ت 430هـ).

- ديوان الصبابة لابن أبي حجلة (ت 776هـ).

- مشارق أنوار القلوب ومفاتيح أسرار الغيوب لعبد الرحمان بن محمد الأنصاري الشهير بابن الدباغ القيرواني (ت 696هـ).

- لوامع أنوار القلوب في جمع أسرار المحبوب لأبي المعالي عزيزي بن عبد الملك المعروف بشيذلة (ت 494هـ).

- رسالة وصف السلوك إلى ملك الملوك لابن خلصون (ق 8هـ) .

- رسالة ابن واطيل في المحبة .

بالإضافة إلى:

- الفتوحات المكية

- وفصوص الحكم لابن عربي (ت 638هـ).

- بد العارف لابن سبعين (ت 669هـ).

- خلع النعلين لابن قسي (ت 546هـ)...الخ.

وغيرها من مصنفات أصحاب مدرسة وحدة الوجود، والوحدة المطلقة الممتدة جذورها إلى ابن مسرة القرطبي (ت 318هـ)، التي سكتت عنها معظم المصادر المؤرخة لهذه المرحلة، ولم يكشف عن استمرار تداولها- وغيرها كثير- إلا صاحب الروضة[1] فيما وصلنا، بشكل يكشف عن تكتم وحرج من ذكرها، وبالتالي تراجع أثرها في الفكر الصوفي في هذه المرحلة، على مستوى الكتابة على الأقل[2].

1. روضة التعريف: 1/45-99/406.

2. وهو أمر يفسر جانبا من حيثيات مقتل صاحب الروضة.

بيبليوغرافيا

1. اللمحة البدرية في الدولة النصرية- ابن الخطيب السلماني- تحقيق محب الدين الخطيب- دار الآفاق الجديدة- بيروت- ط 3، 1980م.

2. ريحانة الكتاب ونجعة المنتاب- ابن الخطيب السلماني- تحقيق محمد عبد الله عنان- مكتبة الخانجي- القاهرة- ط 1 الجزء الأول: 1980 الجزء الثاني: 1981.

3. الخيال والشعر في تصوف الأندلس- د. سليمان العطار- دار المعارف- القاهرة ط 1 1981م.

4. ابن الخطيب والمذاهب الفكرية في عصره- د. محمد الكتاني – مجلة كلية الآداب بتطوان عدد خاص السنة 2 العدد2 تطوان 1987.

5. نثير فرائد الجمان في نظم فحول الزمان- إسماعيل بن الحمر- تحقيق محمد رضوان الداية- دار الثقافة- بيروت 1967م.

6. مقدمة ابن خلدون- تحقيق علي عبد الواحد وافي- دار نهضة مصر- القاهرة- 1401.

7. الاعتصام- الشاطبي، إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي (ت 790)- تحقيق أحمد عبد الشافي- دار الكتب العلمية- بيروت- ط 1 1988م.

8. التيارات الفكرية في المغرب المريني- محمد المنوني- فصلة من مجلة الثقافة المغربية- ع5- مطبعة محمد الخامس الجامعية- فاس- 1971م.

9. الإحاطة في أخبار غرناطة- ابن الخطيب (ت 776هـ)- تحقيق محمد عبد الله عنان- مكتبة الخانجي- القاهرة- ج 1- ط 2- 1973/ ج 1-2، 1974، ج 3-ط 1، 1975/ج 4، ط 1، 1977.

10. الصيب والجهام- ديوان ابن الخطيب السلماني (ت 776هـ)- تحقيق د. محمد مفتاح- دار الثقافة- الدار البيضاء- ط 1، 1989م.

11. تحفة المغترب ببلاد المغرب لمن له من الإخوان في كرامات الشيخ أبي مروان- لأحمد بن

إبراهيم بن يحيى الأزدي القشتالي- تحقيق فرناندو دي لاكرانخا- منشورات المعهد المصري للدراسات الإسلامية- مدريد 1974.

12. الفلسفة والأخلاق عند ابن الخطيب- عبد العزيز بن عبد الله- دار الطباعة المغربية- تطوان: 1953.

13. ورقات من حضارة المرينيين- محمد المنوني- منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط- سلسلة بحوث ودراسات- 20- مطبعة النجاح الجديدة- الدار البيضاء- ط 2، 1996م.

14. الدر المنظم في مولد النبي المعظم- مخطوط بالخزانة العامة بالرباط- تحت رقم 1469.

15. المولديات في تاريخ الأدب المغربي- محمد المنوني- جريدة ميثاق الرابطة- عدد: 835- بتاريخ 1998/7/23. الرباط.

16. المولد النبوي واحتفال شعراء المغرب وعلماء المغرب بذكراه- عبد العزيز بن عبد الله- دعوة الحق- عدد: 277- دجنبر 1989- الرباط.

17. قصيدة المديح في العصر المريني- عبد الجواد السقاط- دعوة الحق- نفس العدد.

18. نظم السير في مدح خير البشر لمالك بن المرحل- بنعلي محمد بوزيان- دعوة الحق- نفس العدد.

19. لماذا عيد المولد في الغرب الإسلامي- د. عبد الهادي التازي- دعوة الحق- نفس العدد.

20. نفاضة الجراب في علالة الاغتراب- ابن الخطيب السلماني- (الجزء الثاني) تحقيق: د. أحمد مختار العبادي- دار النشر المغربية- الدار البيضاء- 1985.

21. نفاضة الجراب في علالة الاغتراب- (الجزء الثالث) تحقيق: ذة: السعدية فاغية- مطبعة النجاح الجديدة- الدار البيضاء- ط 1-: 1989م.

22. أزهار الرياض في أخبار عياض أبو العباس المقري- ج:1 تحقيق مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ شلبي- صندوق إحياء التراث الإسلامي- الرباط 1978.

23. أزهار الرياض- ج 4، تحقيق سعيد أعراب ومحمد بن تاويت- صندوق إحياء التراث الإسلامي 1978.

24. أزهار الرياض ج 5 تحقيق د. عبد السلام الهراس وسعيد أعراب- صندوق إحياء التراث الإسلامي- الرباط 1979.

25. المرقبة العليا فيمن يستحق القضاء والفتيا- أبو الحسن البناهي المالقي- نشر ليفي بروفنصال- المكتب التجاري- بيروت- لات.

26. الأدلة البينة النوراني في مفاخر الدولة الحفصية- لأبي عبد الله محمد بن أحمد بن الشماع- تحقيق د. الطاهر بن محمد المعموري- الدار العربية للكتاب- طرابلس/تونس، 1984.

27. بيوتات فاس الكبرى- شارك في تأليفه أبو الوليد إسماعيل بن الأحمر- دار المنصور للطباعة والوراقة- الرباط- 1972.

28. من مظاهر العقيدة والسلوك عند المغاربة في العصر المريني. رضوان بن شقرون – مجلة المناهل، عدد: 34. الرباط.1983.

29. المولديات في تاريخ الأدب المغربي- محمد المنوني- جريدة ميثاق الرابطة- ع 835- بتاريخ 1998/07/23. الرباط.

30. شفاء السائل لتهذيب المسائل- تحقيق محمد بن تاويت الطنجي- استامبول 1957.

31. نثير الجمان في شعر من نظمني وإياه الزمان- أبو الوليد إسماعيل بن الأحمر (ت 807هـ) تحقيق د. محمد رضوان الداية- مؤسسة الرسالة- بيروت، ط 1976/1م.

32. نيل الابتهاج بتطريز الديباج- لأحمد بابا التنبكتي- إشراف وتقديم: عبد الحميد عبد الله الهرامة- منشورات كلية الدعوة الإسلامية، طرابلس- لات.

33. جذوة الاقتباس في ذكر من حل الأعلام بمدينة فاس- أحمد بن القاضي المكناسي (ت 1025هـ) دار المنصور للطباعة والوراقة- الرباط 1973م.

34. توشيح الديباج وحلية الابتهاج- بدر الدين القرافي، محمد بن يحيى المصري المالكي (ت

946هـ) تحقيق أحمد الشتيوي- دار الغرب الإسلامي- بيروت، ط 1، 1983م.

35. روضة التعريف بالحب الشريف- تحقيق د. محمد الكتاني- ط 1- دار الثقافة- الدار البيضاء، 1970.

36. ذكريات مشاهير رجال المغرب (ابن بطوطة) عبد الله كنون- دار الكتاب اللبناني- بيروت- لات.

37. تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار- لابن بطوطة اللواتي- تحقيق د. عبد الهادي التازي- مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية- الرباط- ط1، 1997.

38. الكتيبة الكامنة فيمن لقيناه بالأندلس من شعراء المائة الثامنة- ابن الخطيب السلماني- تحقيق د. إحسان عباس- دار الثقافة- بيروت 1983م.

39. التيار الصوفي والمجتمع في الأندلس أثناء القرن 8هـ/14م، د. محمد مفتاح (أطروحة لنيل دكتوراه الدولة في الآداب مرقونة بكلية الآداب بالرباط).

40. أوصاف الناس في التواريخ والصلات- ابن الخطيب السلماني- تحقيق د. محمد كمال شبانة- صندوق إحياء التراث الإسلامي- الرباط 1977.

41. أنس الفقير وعز الحقير لأبي العباس أحمد بن قنفذ القسنطيني- تحقيق محمد الفاسي وأدولف فور- منشورات المركز الجامعي للبحث العلمي- جامعة محمد الخامس بالرباط- مطبعة أكدال- الرباط- 1965.

42. نيل الابتهاج بتطريز الديباج- أحمد بابا السوداني التنبكتي (ت 1036هـ) إشراف وتقديم عبد الحميد عبد الله الهرامة- منشورات كلية الدعوة الإسلامية- طرابلس- لات.

43. رسائل ابن عباد إلى السلطان أبي فارس المريني- مخطوط بالخزانة الحسنية تحت رقم: 255 ضمن مجموع.

44. المدينة في العصر الوسيط- قضايا ووثائق من تاريخ الغرب الإسلامي- عبد الألحد السبتي وحليمة فرحات- المركز الثقافي العربي- بيروت- ط 1- 1994م.

45. كناسة الدكان بعد انتقال السكان- ابن الخطيب السلماني- تحقيق محمد كمال شبانة- وزارة الثقافة- القاهرة- 1966م.

46. نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب...- لأبي العباس أحمد بن محمد المقري التلمساني (ت 1014هـ) تحقيق د. إحسان عباس- دار صادر- بيروت- 1988م.

47. الخطاب الصوفي، مقاربة وظيفية- د. محمد مفتاح- مكتبة الرشاد- الدار البيضاء- ط 1- 1997م.

48. الزواجر والعظات- ابن الخطيب السلماني- تحقيق د. محمد كمال شبانة- صندوق إحياء التراث الإسلامي- الرباط- 1977م.

49. عنوان الدراية فيمن عرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية- أبو العباس الغبريني- أحمد بن أحمد (ت 714هـ) تحقيق عادل نويهض- دار الآفاق الجديدة- بيروت- ط 2- 1979م.

50. شفاء السائل بتهذيب المسائل- ابن خلدون الحضرمي (ت 808هـ) تحقيق محمد بن تاويت الطنجي- اسطنبول- 1957م.

51. غيث المواهب اللدنية في شرح الحكم العطائية- لأبي عبد الله محمد بن إبراهيم بن عباد النفزي الرندي- تحقيق د. عبد الحليم محمود، و د. محمد بن الشريف- دار الكتب الحديثة- القاهرة، ط 1- 1970.

52. السلسل العذب والمنهل الأحلى – لمحمد بن أبي بكر الحضرمي- تحقيق مصطفى النجار منشورات الخزانة العلمية الصبيحية/سلا- مطابع سلا- 1988.

53. نشر ةتحقيق تاج المفرق في تحلية علماء المشرق- للحسن السائح- مطبعة محمد الخامس بفاس- 1964.

من أجل تصحيح صورة الإسلام في الغرب

د. حسن عزوزي
أستاذ بكلية الشريعة
جامعة القرويين فاس

وفي البدء كلمة

لقد رأى الغرب في الإسلام دينا يحمل في جوهره روحا وثابة وقدرة خارقة على الامتداد جغرافيا واكتساح القلوب التي تقبل على اعتناقه بشكل منقطع النظير، لذلك سعى إلى مجابهة هذا الواقع الذي يعترف به لكن يقض مضجعه لكي يبحث عن مختلف الوسائل والطرق التي قد تكفل له الحد من بروز الإسلام وانتصابه أمام الغرب كأبرز تحد حضاري وديني شهدته أوربا وأمريكا في العقود الأخيرة من القرن العشرين.

وفي سبيل تحقيق ذلك كانت هناك سياسة تخويفية من الإسلام عن طريق العمل على تشويه صورته وتمييع حقائقه عبر مختلف الوسائل الإعلامية والثقافية وغيرها.

وإذا كانت عملية تشويه صورة الإسلام في الغرب أمرا واقعا وملموسا، فكيف السبيل إلى تصحيح الصورة وتحسين نظرة الغربيين إلى الإسلام؟ وما هي الطرق الكفيلة للحد من ظاهرة التشويه التي أمست تطال كل وسائل الإعلام الغربية

من كلمة وصورة وصوت وكاريكاتير؟ وكيف يمكن تحقيق ذلك من خلال ما يتوفر عليه العالم الإسلامي من طاقات بشرية وإمكانات مادية؟

هذا ما نسعى للإجابة عليه في هذا البحث عبر تقديم مجموعة من المقترحات الخاطئة التي تروج عنه.

واقع صورة الإسلام في الغرب

يشكل الإسلام كمنظومة حضارية ذات ثقل فاعل ووزن بارز في إطار الحضارة الإنسانية أحد أبرز هواجس الغرب في الآونة الأخيرة، فظهوره على الساحة السياسية والفكرية والاجتماعية داخل المعاقل والأوساط الغربية ذاتها تجعل منه العدو الأكبر للغرب، نظرا لما يمثله من قوة وجاذبية وتأثير جعلته يكتسح عدة مناطق من ربوع العالم. وقد كان لابد لهذا الغرب من استراتيجية قوية تحاول دفع الإسلام والحد من انتشاره وانجذاب الغربيين إليه، ولعل من أبرز الوسائل المتبعة في هذا المضمار العمل على تشويه صورته في الغرب قصد الحيلولة دون أي إقبال أو تقبل لغير المسلمين لهذا الدين. من جهة أخرى لابد من الاعتراف بأنه لا يكاد يوجد في الغرب من صورة للإسلام غير الصور الكاريكاتورية العنصرية واللقطات الإعلامية السلبية.فالإسلام كان ولا يزال يمثل إزعاجا للغرب نظرا لما يشكله من قوة روحية لا نظير لها تستهوي قلوب الآلاف المؤلفة في كل أرجاء الدنيا، وهذا ما يدفع الغرب إلى بحث آليات وسبل صد وردع ما يسميه "الزحف الإسلامي" أو "الخطر الإسلامي"، وتقوم وسائل الإعلام الغربية بدور كبير في تحقيق هذه المهمة، لذلك باتت حملات التشويه والتمييع الإعلامية التي توجه ضد الإسلام وأتباعه ذات أثر بالغ في تكوين صورة سلبية موغلة في الازدراء والاستخفاف بالإسلام وقيمه ومثله، ولا يجادل أحد في كون وسائل الإعلام الغربية لها من الفاعلية والتأثير ما يجعل الغربيين ذوي قابلية واستعداد بالغين للتصديق والاستيعاب السريع لكل المعلومات الخاطئة والمغلوطة التي تلصق بالإسلام والمسلمين، ولا شك أن التغطية الصحفية الزاخرة بالمغالطات والافتراءات إذا عززتها صور تلفزيونية مهينة ومشينة، فإنها – بدون ريب- سوف تتفاعل في ذهن المواطن الغربي بشكل مستمر فتكون لديه ما يعتقد أنها حقائق صحيحة عن الإسلام، وبالتالي ترسخ في ذهنه صورة قاتمة ومزيفة عن الإسلام والمسلمين.

إن الحديث عن الإسلام في الغرب يطال جميع وسائل الإعلام الغربية من إذاعة وتلفزيون وجرائد ومجلات وغير ذلك، وهي بما تمتلكه من قدرة على الانتشار وقوة الجذب والتأثير استطاعت أن تجعل الصورة النمطية المشوهة عن الإسلام والعرب، ضمن اهتمامات الإنسان الغربي، حتى أصبحت- وخصوصا في أوقات الأزمات السياسية والاجتماعية- حديث المجالس والمنتديات الشعبية، وهنا تكمن الخطورة الجسيمة للدور الذي تقوم به التغطية الإعلامية الجماهيرية في الغرب من أجل ترسيخ الصورة النمطية المشوهة للإسلام في مخيلة الفرد الغربي. والبلوغ هذا الهدف يتنافس المطبوع والمرئي والمسموع، من اجل التركيز المغالي على كل ما قد يبدو غريبا في الإسلام في زعم الغربيين، إذ يلاحظ على سبيل المثال في المقالات الصحفية تخبط الكاتب الصحفي بين المصادر التي يعتمدها، ويزعم أنها أصيلة وموثوقة، وغربته التامة عن الموضوع، مما يجعل القارئ لا يخرج بأية فكرة متلاحمة متكاملة عن الإسلام موضوع الدراسة، وكل ما يميز ذلك هو تلك العناوين البارزة التي تتضمن أبشع أساليب التشويه والتمويه والإثارة، كل ذلك يتم تعزيزه بصور مثيرة مدسوسة تحاول أن تظهر الإسلام في وضع متخلف حسب زعم القوم، وهذا ما نجده، أيضا، في العروض التلفزيونية التي لا تكاد تخلو من لقطات عديدة تتضمن صورا كاركاتورية عنصرية مهينة للمسلمين الذين يغلب أن يمثلوا جميعا في صور وأطر نمطية لا ترتكز على أي أساس، وهي صور سلبية أكثر شيوعا وذيوعا من كل ما عداها وتطابق ما تعتبر قطاعات واسعة من المجتمعات الغربية أنه هو كذلك.وتمتلك تلك القطاعات القوة والعزم على نشر وترويج تلك الصورة المشوهة للإسلام، ويساهم في ذلك المراسلون الصحفيون الذين لا يتوانون في استبدال الواقع الصحيح بشرح مشوه، ينتجه المراسل بنفسه ويضفي عليه كل مظاهر المعقول والمنطقي من أجل أن يستساغ ويتم تقبله بشكل طبيعي، من جهة أخرى لابد من الإشارة إلى الدور الجديد الذي أضحى يتقمصه كل من المستشرقين الأكاديميين والمستشرقين الصحفيين بصفتهم خبراء في بعض المناطق العربية، حيث تستعين بهم مختلف وسائل الإعلام الغربية قصد تزويدها بخبراتهم ومعلوماتهم، وبذلك أصبح المتخصصون في شؤون الشرق الأوسط من المستشرقين وغيرهم يمثلون ذراعا من أذرع تشويه صورة الإسلام في الغرب التي تعمل الآلة الغربية على تكريسها وترسيخها موظفة من اجل ذلك كل الآليات والوسائل والسبل المتاحة.

بالمقابل يلاحظ ظهور بعض مظاهر التغيير إلى الحسن حيث برزت أصوات بعض الشخصيات الفاعلة والجمعيات الغربية وخاصة منها جمعيات الصداقة العربية الغربية التي تنادي بتنبي مواقف معتدلة تجاه الإسلام والعمل على الحد من المبالغة في تشويه صورته في الغرب، وذلك بالدعوة إلى إبراز سماحة الإسلام وسمو مبادئه ونبل تعاليمه، وبعده كل البعد عما يلصق به من تهم وافتراءات وطعون، ولا شك أن مثل هذه المواقف الغربية سوف تساهم إلى حد ما في التخفيف من حدة الترويع والتخويف من الإسلام عن طريق تشويه وتحريف صورته الناصعة، بيد أن الدور المطلوب والمنشود منا نحن المسلمين يبقى الأهم والأجدى، ذلك أنه إذا كنا نلاحظ بروز بعض مظاهر التغيير على الحسن فيما يتعلق بالصورة المشوهة عن الإسلام كما كونها وميعها الغرب بكل مؤسساته الإعلامية والثقافية فإن ذلك لن يعفينا معشر المسلمين من البحث عن سبل تصحيح صورة الإسلام في الغرب، والعمل على إيجاد طرق تحسين وتلميع تلك الصورة التي طالها التشويه والتزييف لعقود عديدة.

واجب تغيير الصورة

لاشك أن من أكبر دواعي استمرار وتمادي الإعلام الغربي في تهجمه وتشويهه لصورة الإسلام هو سكوتنا ولزومنا للصمت حيال مختلف الحملات التمييعية ضد الإسلام، فأمست بذلك الآلة الإعلامية الغربية لا تجد غضاضة في نهج مختلف السبل لعرض الإسلام وتحليله وتصويره بشكل يجعله "معروفا" حسب طريقتها للقراء والمشاهدين الغربيين، فتكونت من جراء ذلك صور مشوهة عن ديننا تهم كل مجالاتها وتعاليمه ومبادئه تكرست في أذهان الغربيين وأمست شيئا مألوفا، فأصبحنا نقرأ ونسمع أوصافا فظيعة وتهما مكذوبة وأراجيف مختلفة توجه ضد الإسلام والمسلمين.

إنه لا ينكر أحد ما تقوم به بعض الجهات الرسمية والمؤسسات الإعلامية من واجب ممارسة حق الإنكار والاحتجاج من جهة، والعمل على تصحيح صورة الإسلام من جهة أخرى، لكن الواجب يفرض القيام برسم خطة محكمة لرصد كل الحملات والانتهاكات الإعلامية التي تمارس ضد الإسلام والمسلمين قصد البحث عن أسبابها وخلفياتها ثم مواجهتها والتصدي لها.

إن استمرار وجود صور سلبية عن الإسلام والمسلمين في المجتمع الأورو- أمريكي، واستمرار الترويج لها من قبل وسائل الإعلام لهما عواقب وخيمة وتترتب عنهما سلبيات كثيرة في العالم بأسره، نظرا لقوة نفوذ وتأثير الإعلام الغربي الرهيب بما يمتلكه من قدرة على الانتشار والجذب والتمويه والإثارة، ولعل الصورة السلبية التي تعتبر من أشد الصور إيلاما وإيذاء هي تلك التي تعتبر الإسلام دين تطرف وعنف وإرهاب.

ومن المؤسف أن المسلمين المقيمين بالديار الغربية لم يستطيعوا إلى الآن- بالرغم من نجاحهم في مجالات عديدة- امتلاك وسائل إعلامية قوية ومؤثرة لإحداث تغيير- ولو نسبي- في العقل الغربي من حيث نظرته إلى الإسلام.

لقد آن الأوان لتجاوز كل العقبات وتذليل كل الصعاب التي تحول دون اقتحام المجالات الكفيلة بتصحيح صورة الإسلام، وبخاصة ما ارتبط بالمجال الإعلامي الذي أمسى المجال الأنسب والأرحب لتحقيق المراد.

وإذا كان تشويه صورة الإسلام يؤثر سلبا على ثقافتنا وحضارتنا، وقد يصرف الناس والأجيال اللاحقة عن تقدير مكانتها والاستفادة من معطياتها، فإن السعي الحثيث نحو تحسين الصورة وتصحيحها يعتبر واجبا دينيا وضرورة ثقافية، فضلا عن كونه مطلبا واقعيا خاصة إذا تم الاقتناع بضرورة تجاوز مستوى تفنيد الافتراءات والرد على الطعون إلى مستوى المزج بين عمليتي الدفاع والبناء أو بالأحرى القيام بالمراوحة بين طريقة الرد والتنفيذ وطريقة التأصيل والبناء من أجل صنع صورة بديلة للإسلام تناسب العقلية الغربية ويسهل استيعابها والاقتناع بها.

من جهة أخرى ينبغي التأكيد على أهمية سلوك منهج التحاور مع عقلاء الغربيين ومنصفيهم بقصد توضيح رسالة الإسلام السلمية ودعوته السمحة وإجلاء معالم النظرة الإسلامية للحضارات الأخرى القائمة على أسس التفاهم والتعاون وتقبل الآخر، وأنها بالمقابل لا تقوم على شيء من حب الصراع أو المواجهة مع الغرب، ولا تكن شيئا من البغض أو الكراهية تجاهه.

إنه بالحوار، فقط، يمكن تغيير الصورة القاتمة والمشوهة التي يكونها الغرب عن

الإسلام، وبالحوار، فقط، تتاح فرصة التخفيف من حدة تيار التخويف والترويع من الإسلام الذي يهيمن على كثير من مؤسسات الإعلام والثقافة الغربية.

إن محاولة تغيير وتحسين صورة الإسلام مطلب ملح، له مسوغات عديدة:

* فنحن أمة رسالة ولا ينبغي أن نيأس من تبليغها للآخرين، ولابد من تمهيد السبيل لذلك بتصحيح الخطاء والرد على المغالطات، وذلك بتقديم الصورة الحقيقية من جهة، وتبديد معالم الصورة المشوهة من جهة أخرى.

* إن الصورة المسيئة للإسلام تضر بمصالح الأمة الإسلامية في الغرب ذاته وفي العالم أجمع، فلا مناص، إذن، من العمل على تلميع الصورة بشكل يخدم تحقيق تلك المصالح.

* إن عملية تشويه صورة الإسلام في الغرب تحد وتقلل من أهمية وثقل الدعوة الإسلامية في ربوعه، إنها تقوض جهود الدعاة وتنسف آمال نشر كلمة الإسلام في الديار الغربية بالصورة المقبولة ووفق الأهداف المنشودة.

ولعل مما يسهم ويساعد على التخفيف من حدة التشويه والتمييع لصورة الإسلام في الغرب وجود أصوات منصفة ومؤشرات مشجعة على تصحيح صورة الإسلام، فمن جهة أولى: هناك رغبة أكيدة في معرفة الإسلام ومحاولة فهمه، ومن جهة ثانية هناك بعض كبار المسؤولين الغربيين من ساسة وحكام وغيرهم يعبرون من حين لآخر عن سماحة الإسلام وسمو حضارته، ويمكن أن يكون لهذه الأصوات والمواقف المعتدلة تأثير على الجهات التي تعمل على خلق صورة مشوهة عن الإسلام. وتكفي الإشارة في هذا السياق إلى ما يقوم به مركز اوكسفورد للدراسات الإسلامية بلندن من جهد مشكور في سبيل استدعاء كبار الشخصيات الغربية المعتدلة للتحدث عن الإسلام وحضارته، وتظهر قيمة ذلك في مدى التأثير البالغ والصدى الواسع الذي تحدثه تلك المحاضرات المنظمة والتي تتحدث عنها وسائل الإعلام الغربية وتقدم ملخصات عنها، ولعل أشهر محاضرة احتضنها المركز المذكور هي محاضرة الأمير تشارلز التي ألقاها أواخر عام 1993 تحت عنوان:

"الإسلام والعالم الغربي" أشاد فيها بأفضال الإسلام على الإنسانية وانتقد تحامل الغرب عليه وسوء النظرة التي يكونها عن تاريخه ومعالم صيرورته، ومما جاء في كلامه:

"لقد تشوه حكمنا على الإسلام لأننا حسبنا التطرف هو الأمر العادي الأساسي...إن التطرف موجود ويجب معالجته ولكن اعتباره الأمر الأساسي في الحكم على أي مجتمع يؤدي إلى التشويه وافتقار هذا الحكم إلى العدالة. كثيرون من الناس ينظرون إلى الشريعة الإسلامية بأنها قاسية وبربرية وغير عادلة، إن صحفنا قبل الجميع تعشق الخوض في هذه الأحقاد، إن الحقيقة هي غير هذا، فهي مختلفة عن هذا التفكير وأكثر تعقيدا..."

هكذا إذن يخلص الأمير تشارلز إلى أن الحكم على الإسلام بأنه مصدر تخويف وتهديد إنما تغذيه الصحف ووسائل الإعلام معترفا بأن حقيقة الإسلام مغايرة لذلك تماما.

بعد محاضرة الأمير البريطاني توالت المحاضرات في موضوع سماحة الإسلام وعالمية حضارته، فوزير الدولة السابق في وزارة الخارجية البريطانية جفري هون كان قد ألقى كلمة بالمركز انتقد فيها التشويه الذي تمارسه وسائل الإعلام في إلصاق الإرهاب وأعمال العنف بالإسلام وعدم التمييز بينه وبين العناصر المتطرفة من المسلمين.

وفي يوم 1999/6/28 ألقى الأمين العام للأمم المتحدة السيد كوفي عنان محاضرة بمركز أكسفورد للدراسات الإسلامية تحت عنوان: "حوار الحضارات والحاجة إلى منظومة أخلاقية عالمية" وهي حسب النص الكامل الذي نشرته صحيفة الشرق الأوسط في نفس يوم إلقائها تتحدث في مجملها عن دور الحضارة الإسلامية وعدم قابليتها لأي صدام أو صراع مع باقي الحضارات. وأكد عنان على مكانة الإسلام كدين عظيم في العالم كان نبراسا هاديا لأكثر من حضارة عظيمة.

إن مما لاشك فيه أن مثل هذه الأصوات والمبادرات الغربية التواقة إلى ربط جسور الحوار والتفاهم بين الإسلام والغرب كفيلة بأن تحقق أثرا إيجابيا في تحسين صورة الإسلام بين الغربيين، فالشخصيات الغربية المرموقة أقدر على إقناع مواطنيهم وبني جلدتهم بسمو الحضارة الإسلامية ونزعتها السلمية والحوارية.

بعد هذا يمكن تقديم بعض الأفكار والمقترحات القمينة بالمساهمة في عملية التصحيح وفق استراتيجية إسلامية واقعية، سوف نعرض بحثها ضمن واجهتين: أولاهما: إعلامية، والثانية: ثقافية.

الواجهة الإعلامية:

إذا كانت الصورة النمطية المشوهة عن الإسلام قد تم تكريسها قبل بضعة عقود من الزمن في إطار دوائر ومعاقل الاستشراق الأكاديمي، فإنه في الوقت الراهن يمكن القول بأن ذلك "الامتياز" قد انتقل بشكل قوي ومذهل إلى دائرة أوسع وأرحب هي الدائرة الشعبية التي يقدمها الإعلام الغربي بكل مكوناته من كلمة وصورة وصوت وكاريكاتور، وبذلك أضحت صورة التشويه "جماهيرية" بعد أن كانت نخبوية". ويمكن اقتراح بعض الأفكار قصد المعالجة:

أولا: رصد كل الحملات التشويهية التي تثار ضد الإسلام والمسلمين عبر وسائل الإعلام الغربية، والاحتجاج على كل ذلك وفي كل مناسبة، إذ الإنكار والاحتجاج يثيران الرأي العام، بصفة عامة، والإعلامي منه، على وجه الخصوص، مما يدفع حتما الجهات والمنابر الإعلامية الأخرى إلى التحفظ واخذ الحسبان لكل ما تقدم عليه أو تفكر فيه من محاولات التشويه المغرضة.

عرفت السنوات الأخيرة حالات اعتذار كثيرة من جهات رسمية ومستقلة (حكومات، هيئات، شركات اقتصادية...) بعد إعلان الاحتجاج عليها من طرف منظمات وجمعيات إسلامية متمركزة بالديار الغربية.

أحد مسؤولي قناة NBC التلفزية الأمريكية صرح يوما بأنه لم يسبق أن تقدم فرد أو جهة عربية أو إسلامية بالاحتجاج إلى القناة عن وجود تشويه لصورة الإسلام مما يجعل الأمر عاديا، وهذا عكس اليهود الذين يحتجون بحدة عندما يتعلق الأمر بديانتهم.

ثانيا: يجب التفكير في ربط جسور التعاون والتواصل بين وسائل الإعلام العربية والشبكات الإعلامية الغربية وذلك في إطار اتفاقيات تعاون وتفاهم مشتركة يندرج في ضمنها الاتفاق على احترام مقومات ومقدسات كل حضارة، والعمل على تفادي أسباب الاستفزاز والازدراء وإثارة المشاعر الدينية، ولاشك أن هذا الأمر قمين بتحقيق نتائج مرضية خاصة إذا علمنا أن جل وزارات الإعلام والاتصال في الدول الإسلامية لها علاقات واتفاقيات تعاون مع نظيراتها الغربية.

ثالثا: ينبغي التفكير في سبل تجنيد وتوفير الأطر والكفاءات الفكرية والثقافية العاملة

بالديار الغربية والتي يؤمل أن يكون لها دور فعال في سبيل تصحيح المفاهيم حول الإسلام وتحسين صورته عن طريق التحاور والتفاهم، إذ من المعلوم أن القنوات الإعلامية الغربية كثيرا ما تخصص برامج ثقافية حول قضايا تهم الإسلام والمسلمين تكون في غالب الأحيان قد نجمت وترتب إعدادها عن حدوث "أوقات أزمات" معينة (أعمال عنف- قضية الحجاب- إشكالية الهجرة والاندماج، قضية المرأة- حقوق الإنسان...الخ) وتتم استضافة المسلمين لمناقشة بعض تلك القضايا، ويتاح الأمر بشكل أرحب للعاملين بالديار الغربية من أساتذة جامعيين ورؤساء المراكز الإسلامية وصحفيين وغيرهم، كما أن المسلمين ذوي الأصول الأوربية والأمريكية يعتبرون أفضل الناس تحاورا وتواصلا في هذا المجال لأنهم أدرى بطبيعة المحاور الغربي وأقدر على الإقناع والإبانة عن حقائق الأمور عندما يكونون ملمين بمبادئ الإسلام وحقائقه.

رابعا: يجب العمل على أن تكون المراكز الثقافية الإسلامية بالغرب ذات دور فعال في هذا المجال، سواء فيما يخص واجب إشاعة حقائق الإسلام الناصعة وضرورة تبيان أصوله ومبادئه الأصلية (من خلال محاضرات وندوات ومنشورات ومعارض...) أو على مستوى ربط علاقات صداقة مع المؤسسات والجمعيات الغربية المعتدلة في نظرتها إلى الإسلام قصد إيجاد منابر إعلامية تتيح الفرصة للتعبير عن وجهة النظر الإسلامية في بعض القضايا المثارة والتحاور بشأنها.

خامسا: يمكن ربط جسور التواصل والتعاون مع المشرفين على بعض البرامج الدينية المخصصة للإسلام في القنوات التلفزية الغربية وذلك من أجل العمل على تركيز الجهود في استغلال المنبر الإعلامي قصد تصحيح صورة الإسلام.

وهذه البرامج الدينية عادة ما تكون موجهة إلى الجمهور الغربي غير المسلم وكذا إلى المسلمين الجدد الذين يتوقون إلى معرفة أعمق بالإسلام ومبادئه وتعاليمه، ويمكن بهذا الصدد العمل على التنسيق مع الجهات المشرفة على تلك البرامج من اجل تركيز الجهود في استغلال تلك المنابر الإعلامية- على محدوديتها- قصد التعريف بالإسلام وتحسين صورته لغير المسلمين.

(في فرنسا مثلا، تفتح القناة التلفزية الثانية FR2 المجال صبيحة كل أحد لبث حصة تعريفية بالإسلام لمدة نصف ساعة يشرف عليها طاقم إعلامي مسلم يرأسه فرنسي مسلم، ويحمل البرنامج اسم "معرفة الإسلام CONNAITRE L'islam ويتم من خلال البرنامج عرض حقائق الإسلام وتعاليمه بصورة تناسب عقلية الجمهور الفرنسي ويلائم متطلبات العصر في إثارته لمختلف القضايا التي تبدو غامضة بالنسبة للمشاهد الغربي وذلك من خلال محاورة العلماء والمفكرين الذين يزورون باريس، وفي الإعلام التلفزي البلجيكي والهولندي والبريطاني وغيره ما يشبه هذا.

سادسا: ضرورة استغلال البث الفضائي من طرف الدول والمنظمات الإسلامية قصد العمل على تقديم برامج دينية متنوعة تعبر عن الصورة الحقيقية للإسلام وتقوم بتعديل وتصحيح المفاهيم الخاطئة التي ما فتئ الغرب يروج لها، وقد أصبحت الفرصة في الآونة الأخيرة مواتية أكثر من أي وقت مضى في ظل وجود قنوات فضائية تبث إرسالها إلى معظم الدول الغربية، ويعتبر البث الفضائي أكثر وسائل الإعلام تأثيرا وفاعلية إذ أنه لا يقتطع أكبر نصيب من وقت المشاهد الذي يفضل غالبا التزود بالأخبار والمعلومات عن طريق التلفزيون، فهو أكثر جاذبية وأيسر تناولا وبالتالي فإن تقديم معطيات الإسلام الصحيحة باللغات الحية عن طريق البث الفضائي سيكون أكثر إيجابية وجدوى نظرا لما سيحققه من انتشار واسع وتأثير عميق.

وإذا كان إنشاء قناة فضائية إسلامية تبث برامجها باللغة العربية قد أضحى اليوم واقعا ملموسا وتجربة رائدة فإن التفكير في إنشاء قناة فضائية إسلامية باللغات الحية لا تعتبر فكرة مستحيلة أو مطمحا بعيدا خاصة وأن دول العالم الإسلامي قد أضحت تتوفر على إمكانيات إعلامية هائلة وطاقات وخبرات خلاقة مؤهلة للإسهام بفعالية في تنشيط وتفعيل هذا المشروع.

إن إنشاء قناة فضائية إسلامية تبث برامجها بمختلف اللغات يعتبر مكسبا ذا بال يحقق فوائد كثيرة ويرمي إلى إبعاد استراتيجية مهمة تهدف إلى تصحيح صورة الإسلام المشوهة في الغرب، وذلك عن طريق إطلاق الغربيين على الجوانب المضيئة والمشرقة من الحضارة الإسلامية بما تتضمنه من قيم ومبادئ سامية وتعاليم روحية قويمة.

وإذا كان تقديم معطيات الإسلام وتعاليمه قد يبدو غير ممكن عن طريق قنوات الصحافة العربية المكتوبة نظرا لحاجزي اللغة والتوزيع، فإن القيام بذلك عن طريق قنوات البث الفضائي وبلغات الغرب المختلفة يبدو راهنا أمرا مسيرا لا يدعو لأكثر من استقطاب علماء مسلمين أكفاء قادرين على أداء هذه الرسالة بشتى اللغات الأجنبية (تجربة وزارة الأوقاف المغربية من خلال برنامج "حقائق عن الإسلام" التلفزيوني، وتجارب أخرى في السعودية ومصر والجزائر...).

سابعا: ينبغي استغلال شبكة "الانترنيت" في خدمة الإسلام، وفي مجال مواجهة حملات تشويه صورة الإسلام تبدو الحاجة إلى توظيف هذه القناة ماسة وملحة، بل قد تكون من أجدى الوسائل لعرض صورة ناصعة وواضحة عن أسس الإسلام وتعاليمه وقيمه، فباحتلال بعض المواقع داخل الشبكة يتم من خلالها تقديم معطيات ومعلومات دقيقة عن مختلف القضايا الإسلامية التي يكثر حولها الجدل والنقاش ويتردد ذكرها في الغرب يمكن تحقيق مكاسب ذات بال من غير التجاء إلى أسلوب المواجهة أو الوقوف في موقف الدفاع والرد، بل يتم الاكتفاء بعرض الإسلام بطريقة بنائية تعتمد منهج التعريف والتوضيح بحيث لا يكاد يشعر الغربي أنه المخاطب بذلك، وسيحقق هذا المشروع من دون شك نتائج فاعلة وواسعة النطاق ما دامت "الأنترنيت" قد غزت البيوت والمكاتب والمؤسسات.

وإذا كانت المواقع الإسلامية الموجودة حاليا على شبكة الأنترنيت (أكثر من 1000 موقع حسب إحصاء 1999) تنقسم إلى قسمين: قسم أنشأه باحثون مخلصون ومؤسسات ثقافية تعمل على خدمة الثقافة الإسلامية، وقسم آخر قامت بإنشائه جهات مغرضة تسعى لتشويه صورة الإسلام والحط من قيمته ومكانته، فإن المنظمات والجمعيات الإسلامية الدولية مدعوة للتعاون المشترك والمتكامل من أجل تأسيس موقع متميز على شبكة الانترنيت يهيمن على كافة المواقع الموجودة وتكون له الريادة في تغطية كل ما يرتبط بمجال تصحيح صورة الإسلام عقيدة وشريعة وأخلاقا وحضارة وتاريخا لمختلف اللغات الأوسع انتشارا وعدم الاقتصار على اللغة الإنجليزية كما هو الشأن حاليا (من المعلوم أن ٪88 من معطيات الإنترنيت باللغة الإنجليزية و ٪9 باللغة الألمانية و ٪2 باللغة الفرنسية و ٪1 موزعة على باقي اللغات).

ويؤمل أن تكون للموقع المقترح الفاعلية التامة في تقديم حقائق الإسلام بأمانة وصدق

ويتصف بالشمولية والدقة والجودة والتشويق خاصة وأن الواقع يثبت أن معظم المواقع الإسلامية المعروضة على الشبكة تتسم بالقصور والضعف لعدم توفر الإمكانات الفنية والعلمية المطلوبة.

والموقع الإسلامي المقترح كفيل بتيسير إمكانيات وسبل أخرى للتعريف بالإسلام بمختلف اللغات والعمل على تصحيح وتلميع صورته على أوسع نطاق، حيث يمكن تخصيص صفحات من الموقع لاستعراض أبرز الكتب المفيدة في مجال التعريف بالإسلام والتحذير من الكتب والمواقع الإلكترونية المغرضة وكذا عقد ندوات علمية يشارك فيها علماء ومفكرون من مختلف بقاع العالم من مواطن إقامتهم.

الواجهة الثقافية

من المؤكد أن الإعلام الغربي بجميع مكوناته يستلهم مادته الإعلامية من مرجعية استشراقية محضة، وبالتالي فإن وجها آخر لسياسة تشويه صورة الإسلام في الغرب الوجه الثقافي- هو الذي يغذي الشبكات والمؤسسات الإعلامية الغربية ويزودها بما تحتاج إليه من معلومات وأفكار عن الإسلام بالغة التشويه والقتامة والتزييف تضفي عليها بدورها نوعا آخر من التضليل والتعمية.

ويعتبر ما يسمى بالاستشراق الصحفي صلة وصل بين الاستشراق الثقافي الأكاديمي والإعلام بجميع روافده، فالمستشرقون الصحفيون يعززون مواقعهم الثقافية بالاضطلاع بدراسة ميدانية في بعض البلدان الإسلامية طبقا لمقاييس ومواصفات ومناهج صاغها المستشرقون في كتاباتهم المغذية للأبحاث والمقالات والاستطلاعات الصحفية.

ويمكن إيجاز أبرز مواطن الخطورة في هذا التيار مع ذكر بعض سبل المعالجة فيما يلي:
: أولا: يجب رصد كل ما يقال عن الإسلام في الصحافة الغربية المكتوبة (جرائد- مجلات- دوريات منشورات إعلانية...) وكذا ما تروجه الكتابات الاستشراقية (الاستشراق الأكاديمي+ الاستشراق الصحفي) ثم القيام بالرد عليها باللغات الأجنبية ونشرها بالغرب عن طريق المراكز الثقافية الإسلامية والجمعيات والمنظمات (يجب الاعتراف بصعوبة النشر والتسويق

لما هو إسلامي في الغرب).

يمكن توزيع المواد المراد بحثها والرد عليها على جماعة من العلماء والمفكرين المهتمين حسب التخصصات، ويمكن الاتفاق على قواعد وضوابط موحدة كفيلة بتحقيق المقصود من عملية تصحيح صورة الإسلام.

* توضيح أحكام الإسلام بحكمة وحسن بيان مع شرح وإبراز القيم والفضائل الإسلامية الأصيلة.

* مراعاة العقلية الغربية ونمط تفكير الفرد الغربي

* تجنب أسلوب الانفعال والإثارة ونهج أسلوب الإقناع والتبصير

يمكن أن تكون الردود باللغة العربية ثم يتم القيام بترجمتها فيما بعد على اللغات الأجنبية الأوسع انتشارا.

ثانيا: ضرورة التفكير في إنضاج موسوعة تقتصر على عرض الموضوعات الإسلامية التي يكثر الحديث عنها من طرف الغربيين في كتاباتهم ويتردد ذكرها في الأوساط الإعلامية بشيء من الازدراء والاستخفاف أو يتم توجيه سهام الطعن والافتراءات إليها، ويمكن اعتبار هذه الموسوعة بديلا عن الموسوعة الإسلامية التي يصدرها المستشرقون في طبعتها الثانية E1، ظهر المجلد العاشر والأخير عام 2000).

إذا تعذر القيام بإنجاز الموسوعة المقترحة، فيمكن- على الأقل- التفكير في الرد على الشبهات والطعون الواردة في الموسوعة الاستشراقية (للإشارة فمنظمة الإسيسكو أصدرت – لحد الآن- ثلاثة كتب صغيرة للرد على مغالطات الموسوعة في مجالات: 1- القرآن الكريم 2- العقيدة 3- السيرة النبوية، وذلك ضمن سلسلة "تصحيح ما ينشر عن الإسلام والمسلمين من معلومات خاطئة".

ثالثا: لابد من رصد المعلومات المغلوطة عن الإسلام في المناهج الدراسية بالغرب ومطالبة الجهات الرسمية المسؤولة بالعمل على حذفها أو تصحيحها، ولاشك أن المناهج الدراسية هي التي تصنع عقول الأطفال والناشئة، وبالتالي فإن بث معلومات مغلوطة عن الإسلام والمسلمين

يصعب محوها ومعالجتها فيما بعد.

إن هناك تحيزا كبيرا وانعدام الدقة في تناول قضايا الإسلام وتعاليمه في الكتب والمناهج الدراسية الغربية على وجه الخصوص، ولا شك أن هذا الأمر يحتاج إلى تصحيح ومعالجة ابتداء من مناهج المراحل الابتداية حيث يكون غرس تلك المفاهيم مغلوطة في أذهان البراعم الصغيرة إلى مناهج البحث العلمي في الدراسات العليا، وتطال خطورة ما يكتب عن الإسلام في الكتب الدراسية في البلدان غير الإسلامية شريحتين من الأطفال.

أ. الأطفال والتلاميذ المسلمون من أبناء الأقليات والجاليات الإسلامية، حيث تصطدم المفاهيم المغلوطة المبثوثة في الكتب الدراسية بالمسلمات العقدية والأحكام الشرعية التي يؤمنون بها.

ب. التلاميذ والطلبة غير المسلمين الذين تغرس في أذهانهم صور مشوهة عن الإسلام والمسلمين فيترتب عن ذلك تكوين مواقف سلبية تجاه حضارة الإسلام ودعوته.

ومن المعلوم أن الكتاب المدرسي يعتبر عنصرا هاما في عملية التعليم والتثقيف فهو المصدر الأساسي الذي يستمد منه التلميذ أو الطالب مواقفه واتجاهاته إزاء الكثير من الجماعات العرقية والدينية المختلفة، وفيما يخص مادة "الإسلام" المعروضة في تلك الكتب والتي تتسم بالسلبية والإيغال في التشويه والتمييع فيمكن معالجتها وتصحيحها عن طريق رصد المغالطات المبثوثة في مناهج التعليم والتدريس الغربية والعمل على تحديد مصادرها وأسبابها وخلفياتها ثم السعي إلى تنبيه الجهات الغربية المسؤولة ونهج أسلوب الإنكار والاحتجاج أحيانا عن طريق سفارات الدول الإسلامية بتلك البلدان الغربية.

ويذكر بهذا الصدد ما نقله أحد مسؤولي قناة ن. ب. سي NBC من عدم احتجاج المسلمين على ما قد تبثه القناة التلفزية من مشاهد تسيء إلى الإسلام على عكس اليهود الذين لا يترددون في الاحتجاج وإعلان غضبهم على كل ما يمس دينهم.

ويمكن التنسيق كذلك مع الجمعيات والمنظمات الإسلامية التي تتخذ من تلك الدول مقرا لها من أجل الرصد والمتابعة. كما ينبغي مطالبة وزارات المعارف والتربية الوطنية والتعليم العالي بالبلدان الإسلامية التي تربطها اتفاقيات تعاون مع نظيراتها الغربية بالعمل

من أجل الاتفاق مع هذه الأخيرة على تكريس مفهوم الاحترام المتبادل للمقدسات الدينية والحرص على التأكد من صحة المعلومات والمعطيات المراد تقديمها عن الديانات الأخرى في الكتب والمناهج الدراسية.

رابعا: إنجاز ترجمات تفسيرية لمعاني القرآن الكريم تسد الطريق أمام بعض المحاولات الاستشراقية المغرضة التي ينتج عنها تشويه لحقائق القرآن الكريم ومعانيه، ولتحقيق ذلك لابد من التفكير في إعداد استراتيجية محكمة لإنجاز ترجمات تفسيرية لمعاني القرآن الكريم بمختلف اللغات وتجاوز الترجمات الحرفية التي تؤدي إلى انغلاق المعاني وتحجيمها بشكل يرمي إلى الخلط والالتباس والتي أثبتت التجربة الميدانية في مجال الدعوة خارج حدود البلاد العربية أنها لا تؤدي إلى نتائج مجدية وإيجابية.

لذلك ينبغي تطوير مشروع ترجمة معاني القرآن إلى مستوى يكفل تحقيق المنشود والمأمول من خطة تصحيح حقائق القرآن الكريم ومعطياته وتعاليمه للغربيين. وإذا علمنا أن أول ما يتبادر إلى أذهان غير المسلمين الاستئناس به في محاولة التعريف على الإسلام ومعطياته وأصوله هو القرآن الكريم تبين لنا مقدار الجهد الذي يجب تحقيقه في هذا المضمار.

ولا يخفى الجهد الجبار الذي يبذله مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف بالمدينة المنورة من إعداد جيد ودقيق لترجمات قرآنية بمختلف اللغات يتم طبعها وتوزيعها على نطاق واسع في كل أرجاء العالم، ولعل أبرز ما يمكن الإشادة به في هذا السياق هو إصدار المجمع لتفسير قرآني موجز وشامل يحمل عنوان "التفسير الميسر" وقد أخذ المجمع على عاتقه القيام بترجمته إلى مختلف اللغات الأجنبية وقد ساهم كاتب هذه السطور بمراجعة وتصحيح بعض الأجزاء من إحدى الترجمات باقتراح من الأمين العام للمجمع الأستاذ الدكتور محمد سالم بن شديد العوفي.

وفي إطار العمل على تعميم وتوزيع مختلف الترجمات القرآنية على الجامعات ومراكز البحث بالدول غير الإسلامية بهدف فرض ونشر صورة صحيحة وسليمة للمعاني القرآنية المترجمة، يمكن اقتراح تخزين وحفظ كل ترجمة على حدة في أقراص مضغوطة rom-cd وتعميم نشرها على أوسع نطاق وهي طريقة عملية وأقل كلفة بدون شك.

خامسا: ينبغي العمل على استمرار الحوار مع الغربيين من أجل تبديد الصورة المشوهة عن الإسلام وتصحيح المفاهيم الخاطئة، ويمكن أن يطال الحوار جهات متعددة نحصر أبرزها فيما يلي:

أ. الحوار مع رجال الدين الغربيين، وهؤلاء أقدر الناس على تفهم الأمور، ولذلك فهم ينأون بأنفسهم عن الخوض في عملية تشويه صورة الإسلام، ويمكن الاستفادة من الحوار مع هؤلاء في مجال تعزيز موقع الحوار مع الجهات الأخرى.

– في بارس–على سبيل المثال– تأسست منذ مدة "السكرتارية من أجل العلاقات مع الإسلام secrétariat pour les relations avec l'islam وهي تهدف إلى إرساء قواعد الحوار والتفاهم مع المسلمين.

– بالفاتكان هناك المعهد البابوي للدراسات العربية والإسلامية، ويصدر مجلة رائدة في مجال الحوار بين الإسلام والمسيحية بعيدا عن سياسة تشويه صورة الإسلام وهي مجلة islamo CHRISTIANA.

ب. الحوار مع المستشرقين والمثقفين الغربيين بصفة عامة، وهذه مهمة يمكن تحقيقها عن طريق ربط جسور التعاون بين الجامعات الإسلامية والجامعات الغربية من خلال اتفاقيات تعاون ثقافي يتم عن طريقها تبادل الزيارات بين الأساتذة المهتمين، وعقد الندوات والمحاضرات (جامعة القرويين مثلا وقعت منذ بضع سنين اتفاقية تعاون مع الجامعة الكاثوليكية بباريس ويتم تبادل الزيارات بين أساتذة الجامعتين).

ج. ضرورة بحث سبل ربط الحوار مع القائمين على المؤسسات الإعلامية الغربية، وهذا الحوار يكتنف تحقيقه صعوبات جمة، مما يشكل عائقا كبيرا أمام تحقيق صنع صورة صحيحة عن الإسلام، خاصة إذا علمنا أن الإعلام الغربي هو المنشط الرئيسي لعملية تشويه صورة الإسلام لأنه يحقق من وراء ذلك نوعا من الجذب والإثارة.

يمكن التفكير بهذا الصدد في ربط قنوات الحوار مع صنف من الصحفيين يعتبرون أقرب إلى العمل الاستشراقي، إنهم يشكلون ما يعرف بظاهرة "الاستشراق الصحفي" وهم الذين يقفون وراء التحقيقات والاستطلاعات المثيرة حول الإسلام والمسلمين التي ينشرها

ويبثها الإعلام الغربي بجميع مكوناته.

سادسا: ضرورة الإسهام في عملية الكتابة في المجلات والدوريات العلمية المتخصصة في الدراسات الإسلامية وشؤون الشرق الأوسط بالغرب، وربط الصلات بالمؤسسات والجمعيات العلمية التي تصدرها قصد التعاون على ضبط وتوجيه ما يكتب حول الإسلام.

سابعا: يجب فضح ورفض المفاهيم والنظريات الخاطئة التي تروج لحتمية الصراع بين الحضارة الإسلامية وغيرها من الحضارات (نظرية برنارد لويس عن "عودة الإسلام" ونظرية صمويل هنتجتون عن "صدام الحضارات" مثلا).

ولاشك أن مثل تلك النظريات السلبية التي يراد ترويجها بشكل واسع تسهم بقدر كبير في إذكاء مشاعر الحقد والكراهية لدى الغربيين، والعمل – بالتالي- على ترسيخ صورة مشوهة عن الإسلام في أذهانهم.

ثامنا: تكثيف المشاركة الإسلامية في الندوات والمؤتمرات الغربية التي يكون موضوعها حول الإسلام وذلك من أجل إبراز الصوت الإسلامي الأصيل وتصحيح الأفكار وتقويم الآراء والمعلومات حول قضايا الإسلام والمسلمين المثارة، ولاشك أن وسائل الاتصال الجماهيري (وسائل الإعلام) التي سبق التأكيد على أهميتها لا تغني عن الاتصال المباشر في الإقناع والتأثير لأن هذه الوسائل الإعلامية وإن كانت تتميز بالسرعة الفائقة في نقل الخبر أو المعلومة وفي نشرها على نطاق واسع فإن مرحلة الإقناع تتطلب المواجهة المباشرة مع الجمهور كي تؤدي دورا فاعلا في عرض الحجج المنطقية والبراهين المقنعة في سبيل تصحيح وتحسين صورة الإسلام.

تاسعا: من أجل تحقيق هذه الأغراض لابد من التفكير في سبل إعداد أكبر عدد من العلماء والأساتذة الجامعيين والمفكرين المؤهلين للقيام بمهمة التعريف بالإسلام وتصحيح صورته، ويترتب عن ذلك ضرورة توفير الأبحاث والدراسات الكفيلة بالتعريف بالإسلام وحقائقه بلغات أجنبية (لابد من الاعتراف بهذا الصدد بأن نسبة الأبحاث العلمية حول الإسلام التي وضعها باحثون مسلمون باللغات الأجنبية هي أقل بكثير مما وضعه المستشرقون)..

وقفة نقدية من توثيق أسفار التوراة اليهودية

د. محمد يعقوبي خبيزة
أستاذ التعليم العالي
كلية الشريعة– فاس

الأسفار الخمسة المكونة للتوراة

يطلق اليهود اسم التوراة على خمسة أسفار يدعون أن موسى عليه السلام كتبها بنفسه؛ وهي:

1. سفر التكوين
2. سفر الخروج
3. سفر اللاويين
4. سفر العدد
5. سفر التثنية

ولقد تصدى العلماء لهذه الأسفار التي بين أيدي اليهود فبينوا أنه يستحيل أن تكون هي التوراة الحقيقية، ولا أنها منقولة منها ولا مملاة حفظا عنها بالتواتر، ولا أنها مكتوبة في عهد موسى عليه السلام... وإنما كتبت بعده بزمن طويل لا يومن معه النسيان والخطأ أو التحريف مما يجعلها غير حافظة لوحي الله تعالى إلى موسى عليه السلام بيقين...

وذلك لما وجهوه لها من انتقادات في ضوء الشروط التي لابد من توافرها للاطمئنان على تصديق نسبة أي كتاب وحي إلى نبي من الأنبياء عليه السلام كما أن القرآن الكريم كان له موقف نقدي لعمل أحبار اليهود في التوراة وما احتوت عليه من مضامين... ولتفصيل ذلك فإني أتناول المطالب التالية:

المطلب الأول: النقد التاريخي والموضوعي لتوثيق التوراة

المطلب الثاني: نقد القرآن لعمل أحبار اليهود في التوراة

المطلب الثالث: النقد القرآني لمضامين التوراة

وبالله التوفيق وعليه الاتكال

المطلب الأول: النقد التاريخي والموضوعي لتوثيق التوراة:

ويمكن إجمال الأدلة[1] التي تمثل في مجموعها ما نعنيه بالنقد التاريخي بتوثيق الثوراة فيما يلي:

1. إجماع مؤرخي اليهود والنصارى على أن التوراة التي كتبها موسى عليه السلام قد فقدت قطعا ولم يكن عندهم نسخة سواها، ولم يكن أحد يحفظها عن ظهر قلب، وأنها فقدت أثناء سبي البابليين لهم...

قال صاحب: "الأدلة السنية في صدق أصول الديانة المسيحية: (والأمر مستحيل أن تبقى نسخة موسى في الوجود إلى الآن ولا نعلم ماذا كان من أمرها، والمرجح أنها فقدت مع التابوت لما خرب (بختنصر) الهيكل.

ويحكي لنا الدكتور محمد حميد الله مخلص الظروف المريبة التي احتفت بتدوين التوراة فيقول: "(1) أما صحف موسى فلما هاجم بختنصر[2] فلسطين واحتل القدس، جمع جميع مخطوطات التوراة وأحرقها، وبعد مائة سنة قال النبي عزرا (عزير عليه السلام) إنه

1. انظر تفسير هذه الأدلة: "تفسير المنار" 3156-5140-6282.
2. (بختنصر) أو (بنو كدنصر-2-) ملك الكلدانيين (604ق.م-561 ق.م) أغار بحملاته على مصر وفتح (أورشليم) وأحرقها وأجلى أهل يهودى إلىبابل (المنجد).

يحفظها فأملاها، ثم جاء الرومان بقيادة (أنطو خيوس)[1] إلى فلسطين، وأبادوا من جديد نسخ التوراة، ثم أعادها اليهود، ولكن لا نعرف على أي أساس، ثم جاء الرومان مرة أخرى بقيادة (طيطوس)[2] وأبادوا من جديد ما وجدوا من نسخ التوراة... فالذي يتداول بين أيديهم الآن هو من الإعادة الثالثة ولا يعرف كيف وصل اليهود إلى ذلك ولا يستغرب أن يكون فيها ما لم يكن في الأصل، وينقص منها ما كان فيها سابقا، ولكن لا نحتاج على تفصيله هنا، وعلى كل حال فيها بشارة وبنبي كبير من بني عم اليهود...[3].

2. المشهور عند المؤرخين أن أول من كتب الأسفار المقدسة بعد السبي هو (عزرا) الكاهن[4] في زمن الملك (أرتحششتا)[5] الذي أذن له بذلك، إذ أذن لبني إسرائيل بالعودة إلى بلادهم.

جاء في دائرة المعارف العربية: (...ثم إن عزرا الكاهن الذي هيأ قلبه لطلب شريعة الرب والعمل بها، ولعلم بني إسرائيل فريضة وقضاء- قد كتب لهم الشريعة بأمر (أرتحششتا) ملك فارس الذي أذن لهم- أي لبني إسرائيل- بالعودة إلى (أرشليم).

3. إننا لا ندري شيئا عن المصدر الذي استند إليه عزرا في كتابة ما كتب إلا أن يكون كتبه بالإلهام- وهو ما لا سبيل إلى إقامة البرهان عليه، وعلى أنه كان صوابا كله- أو على ما وجده في قراطيس متفرقة فاقدة لعنصر التوثيق، فألف بينها، فكان ذلك سببا فيما جاء في أسفار التوراة من التحريف والخلط بين ما بقي صداه في نفوس اليهود عما أنزل على موسى وما أضافه إليه الرواة من عندهم، إما خطأ أو عن حسن نية أو عن سوئها.

---

1. لعله هو (أنطوخي=وس) ملك سورية: (175 ق.م-163 ق.م) حاول القضاء على اليهودية، وحاول صبغ بلاد اليهود بالصبغة الهينية، مما أفضى إلى ثورة (المكابيين) غزا مصر مرتين، ولم ينقدها منه إلا تدخل روما التي أرغمته على الانسحاب منها، ومن قبرص: (الموسوعة العربية الميسرة).
2. (طيطوس) أو تيتوس) أمبراطور روماني (39-81) استولى على بيت المقدس وخربها في الحرب اليهودية (ن: الموسوعة العربية الميسرة).
3. مجلة الأمة ع،21-س: 2- ص: 43.
4. هكذا يقول عنه محمد عبده في حين يقول عنه غيره إنه هو عزير عليه السلام.
5. هو الملقب ب: (قرش العظيم) (ت: 529 ق.م) مؤسس الإمبراطورية الفارسية استولى على بلاد ماداي: (ميديا) وآسيا الصغرى وبابل... أذن لليهود بالعودة إلى فلسطين بعد جلاء بابل (ن: الموسوعة العربية الميسرة).

جاء في كتاب: "خلاصة الأدلة السنية على صدق أصول الديانة المسيحية": (...وإن عزرا الكاتب الذي كان نبيا- أي ملهما- جمع النسخ المتفرقة من الكتب المقدسة وأصلح غلطها وبذلك عادت إلى منزلتها الأصيلة...)

4. صرح كثير من مفسري التوراة اليهودي أن (عزرا الكاتب) قد زاد بعض عبارات في التوراة، وصرحوا في بعضها الآخر بأنهم لا يعلمون من زادها، ولكنهم يجزمون بأنها ليست مما كتبه موسى عليه السلام... وتصريحهم هذا يدل على التحريف وفي نفس الوقت يدل على أن كاتب التوراة ليس واحدا، كما صرح به بعض الدارسين، مستدلين عليه بأن أسفار التوراة كتبت بأساليب مختلفة لا يمكن أن تكون لكاتب واحد.

5. احتواء التوراة التي بين أيدي اليهود على كثير من ألفاظ البابلية، مما جعل كثيرا من المؤرخين الإفرنج يرجح أنها كتبت بعد سبي البابليين لبني إسرائيل وبعد موت موسى بعدة قرون، لا يؤمن معها الخطأ والنسيان والتحريف...

6. إن من مضامين التوراة التي بين أيدي اليهود خبر موت موسى عليه السلام وكونه لم يقم بعده أحد مثله- إلى ذلك الوقت الذي كتبت فيه- والحديث عن ملوك بني إسرائيل يمكن أن يكتبه بعد وفاته، ولأنه لم يكن لبني إسرائيل ملك في تلك الأرض إلا من بعده، وكان أول ملوكهم هو (شاول) أو (طالوت) وهو بعد موسى بثلاثة قرون ونصف...

7. إن الدارس للأسفار الخمسة المكونة للتوراة التي بين أيدي اليهودة لا يجد فيها ذكرا للحساب والجزاء في الآخرة، مع أن الدين من أهم دعائمه الاعتقاد بذلك...

يقول (ول ديورونت) (...إن اليهود قلما كانوا يشيرون إلى الحياة الأخرى بعد الموت، ولم يرد في دينهم شيء عن الخلود، وكان ثوابهم وعقابهم مقصورين على الحياة الدنيا...)[1].

الطلب الثاني: نقد القرآن لعمل أحبار اليهود في التوراة

أما النقد القرآني لعمل اليهود في التوراة فيتجلى لنا من خلال ما نسبه القرآن إليهم من أنهم أوتوا نصيبا من الكتاب، في نفس الوقت الذي نسب إليهم نسيان حظ مما ذكروا به،

1. قصة الحضارة" ول ديورونت، 2345.

وإخفاء شيء منه، كما نسب إليهم فيه من عنديتهم تحقيقا لمآربهم الدنيوية السالفة...

فمما يدل على أن اليهود كان لا يزال بين أيديهم أثناء البعثة المحمدية نصيب من التوراة الحقيقية يستطيعون أن يرجعوا إليه ليعلموا حكم الله: قوله تعالى: ﴿ **ألم تر إلى الذين أوتوا نصيبا من الكتاب يدعون إلى كتاب الله ليحكم بينهم ثم يتولى فريق منهم وهم معرضون**﴾ [آل عمران: 23].

وقوله تعالى: ﴿ **وكيف يحكمونك وعندهم التوراة فيها حكم الله، ثم يتولون من بعد ذلك، وما أولئك بالمومنين، إنا أنزلنا التوراة فيها هدى ونور يحكم بها النبيون الذين أسلموا للذين هادوا والربانيون والأحبار بما استحفظوا من كتاب الله وكانوا عليه شهداء، فلا تخشوا الناس واخشون، ولا تشتروا بآياتي ثمنا قليلا، ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون**﴾ [المائدة: 44-43].

ومما يدل على أن اليهود قد نسوا خطا مما ذكروا به وحيا، فلم يسجل في التوراة التي بين أيديهم بحكم طول الزمن بين موت موسى عليه السلام وزمن كتابة التوراة- قوله تعالى: ﴿**ونسوا حظا مما ذكروا به**﴾ [المائدة: 13].

ومما يدل على أن اليهود قد أخفوا شيئا من التوراة الموحى بها على سيدنا موسى عليه السلام عن عمد لغاية في نفوسهم:

قوله تعالى: ﴿**وما قدروا الله حق قدره إذ قالوا ما أنزل الله على بشر من شيء، قل من أنزل الكتاب الذي جاء به موسى نورا وهدى للناس تجعلونه قراطيس تبدونها وتخفون كثيرا، وعلمتم ما لم تعلموا انتم ولا آباؤكم، قل الله، ثم ذرهم في خوضهم يلعبون**﴾ [الأنعام: 91].

وقال تعالى: ﴿**يا أهل الكتاب قد جاءكم رسولنا يبين لكم كثيرا مما كنتم تخفون من الكتاب ويعفوا عن كثير**﴾ [المائدة: 15].

ومما يدل على أن اليهود قد زادوا في التوراة التي بين أيديهم على التوراة التي أوحى الله بها إلى موسى عليه السلام عن سوء نية من أحبارهم، تحقيقا لمآربهم الدنيوية السافلة قوله تعالى: ﴿**ومنهم أميون لا يعلمون الكتاب إلا أماني وإن هم إلا يظنون، فويل للذين يكتبون**

الكتاب بأيديهم ثم يقولون هو من عند الله ليشتروا به ثمنا قليلا، فويل لهم مما كتبت أيديهم وويل لهم مما يكسبون﴾ [البقرة: 78-79]

ويجمع ما فعله أحبار اليهود في التوراة كلمة: (يحرفون)إذ التحريف في اللغة هو إمالة الشيء عن موضعه إلى جانب من جوانب ذلك الموضع، ويلزم من ذلك إظهاره على غير حقيقته بنسيانه، أو إخفاء بعضه، أو الزيادة فيه...وهذا هو واقع ما بين أيدي اليهود مما يدعون أنه التوراة...ولذلك قال الله في حقهم: **﴿أفتطمعون أن يومنوا لكم، وقد كان فريق منهم يسمعون كلام الله ثم يحرفونه من بعد ما عقلوه وهم يعلمون﴾** [البقرة: 75]

المطلب الثالث: النقد القرآني لمضامين التوراة

ونتيجة لما أصاب التوراة من تحريف فإنها قد تضمنت نصوصا متعارضة في القضية الواحدة في أحيان كثيرة.. ولذلك نجد القرآن الكريم يتحدث عن مضامين بعض النصوص الصحيحة منها، ويقرها- كما يتحدث عن مضامين بعض النصوص المحرفة منها ويبطلها.

مضامين من التوراة يقرها القرآن

فمن مضامين التوراة التي تحدث عنها القرآن وأقرها:

1. وحدانية الله تعالى المطلقة

فالقرآن يقول على لسان موسى عليه السلام: **(قال ربنا الذي أعطى كل شيء خلقه ثم هدى)** [طه: 50] وجاء في التوراة: "الإصحاح: 20 من سفر الخروج": (أنا الرب إلهك الذي أخرجك من أرض مصر من بيت العبودية، لا يكن لك آلهة أخرى أمامي، لا تصنع لك تمثالا منحوتة، ولا صورة مما في السماء...لا تسجد لهن ولا تعبدهن لأني أنا الرب إلهك غيور...)[1].

2. عدم إدراك الله تعالى بالأبصار في الدنيا

فالقرآن يقول: **﴿ولما جاء موسى بميقاتنا وكلمه ربه قال رب أرني انظر إليك، قال: لن**

1. نعتمد فيما ننقله من نصوص التوراة على كتاب: "الرسول صلى الله عليه وسلم لسعيد حوى-ص: 263 وما بعدها.

تراني، ولكن انظر إلى الجبل فإن استقر مكانه فسوف تراني، فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا وخر موسى صعقا، فلما أفاق قال سبحانك، تبت إليك وأنا أول المومنين﴾ [الأعراف: 143] وجاء في التوراة: "سفر الخروج، الإصحاح 33": (فقال موسى: أرني مجدك... قال: لا تقدر، لأن الإنسان لا يراني ويعيش).

3. تساوي جميع أفراد البشر في القيمة الإنسانية

فالقرآن يقول: ﴿**يأيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالا كثيرا ونساء، واتقوا الله الذي تساءلون به و الأرحام﴾** [النساء/:1]

ويقول: ﴿ **يأيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم إن الله عليم خبير﴾** [الحجرات: 13] وجاء في التوراة: سفر التكوين- الإصحاح: 1- بعد ذكر قصة الخلق- (وقال الله: تعمل الإنسان ذكرا وأنثى... وباركهم جميعا وقال لهم: أثمروا واملئوا الأرض وأخضعوها).

4. ضرورة الإحسان إلى جميع بني الإنسان

فالقرآن يقول: ﴿**وإذا أخذنا ميثاق بني إسرائيل لا تعبدون إلا الله وبالوالدين إحسانا وذي القربى واليتامى والمساكين وقولوا للناس حسنا﴾** البقرة: 83] وجاء في التوراة: "سفر الخروج، الإصحاح: 20": ﴿أنا الرب إلهك غيور، واصنع إحسانا إلى ألوف من محبي وحافظي وصاياي...﴾

5. الحق في القصاص لكل معتدى عليه

فالقرآن يقول عن التوراة: ﴿**وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس والعين بالعين والأنف بالأنف والأذن بالأذن والسن بالسن والجروح قصاص، فمن تصدق به فهو كفارة له ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون﴾** [المائدة: 45] وجاء في التوراة: "سفر الخروج، الإصحاح: 21: (وهذه هي الأحكام التي تضع أمامهم: من ضرب إنسان فمات يقتل قتلا، ومن ضرب أباه وأمه يقتل قتلا، وإن حصلت أذية تعطي نفسا بنفسا وعينا بعين، وسنا بسن، ويدا بيد، ورجلا برجل، وكيا بكي... وجرحا بجرح، ورضى برضى.إلى غير ذلك من

المضامين التي التقى فيها القرآن مع النصوص غير المحرفة من التوراة...

مضامين من التوراة يبطلها القرآن

أما النصوص المحرفة من التوراة والتي انعكست على اليهود فأحدثت فيهم مفاهيم خاطئة وتصورات فاسدة... فإن القرآن الكريم ينفيها ويبطلها:

فاليهود بعد موسى عليه السلام شبهوا الله بالإنسان، فجعلوا له ابنا هو عزير، ونعتوه بأنه تعب في خلق السماوات والأرض فاستراح يوم السبت، وأنه ظهر في شكل إنسان وصارع إسرائيل فلم يقدر على التفلت منه حتى باركه فأطلقه، ووقعوا في عيسى عليه السلام، فقالوا إنه ابن زنا، وأنهم صلبوه... وزعموا أنهم الشعب المختار من بين البشر: فهم أبناء الله وأحباؤه وأن الدار الآخرة خالصة لهم من دون الناس، وأن النار لن تمسهم إلا أياما معدودة هي مدة عبادتهم العجل أربعين يوما...وأفرطوا في حب المادة حتى أحلوا لأنفسهم جمعها من أي طريق فاستنزفوا أموال الناس بالربا وأكلوها بالباطل وزعموا أنه لا جناح عليهم إن هم رزؤوا أي عنصر غريب عليهم إذ قالوا : ليس علينا في الأميين سبيل...وغالوا في تقديس أحبارهم لدرجة أن خلعوا لباس العصمة عليهم فأطاعوهم وعطلوا نصوص كتابهم..

إلى غير ذلك من الاعتقادات والتصرفات التي عرفت طريقها إلى التوراة فتصدى لها القرآن بالنقض والإبطال:

- فقال تعالى في نفي الولد عنه سبحانه: ﴿**وقالت اليهود عزير ابن الله، وقالت النصارى المسيح ابن الله، ذلك قولهم بأفواههم، يضاهون قول الذين كفروا من قبل، قاتلهم الله أنى يوفكون**﴾ [التوبة: 30]

- وقال تعالى في نفي التعب عن نفسه: ﴿**ولقد خلقنا السماوات والأرض وما بينهما في ستة أيام وما مسنا من لغوب**﴾ [ق: 38]

- وقال تعالى في نفي الفقر عن نفسه: ﴿**لقد سمع الله قول الذين قالوا إن الله فقير ونحن أغنياء سنكتب ما قالوا وقتلهم الأنبياء بغير حق، ونقول ذوقوا عذاب الحريق**﴾ [آل عمران: 181].

- وقال تعالى في نفي مشابهته لأحد من خلقه: ﴿**ليس كمثله شيء وهو السميع البصير**﴾ [الشورى: 11]

- وقال تعالى في نفي ما زعمه اليهود من كون عيسى ابن زنى، وأنهم صلبوه أو قتلوه: ﴿**... وبكفرهم وقولهم على مريم بهتانا عظيما، وقولهم إنا قتلنا المسيح عيسى بن مريم رسول الله، وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم، وإن الذين اختلفوا فيه لفي شك منه وما لهم به من علم إلا إتباع الظن، وما قتلوه يقينا بل رفعه الله إليه وكان الله عزيزا حكيما**﴾ [النساء:156-158]

وقال تعالى في نفي زعم اليهود أنهم شعب الله المختار: ﴿**وقالت اليهود والنصارى نحن أبناء الله وأحباؤه، قل فلم يعذبهم بذنوبكم، بل أنتم بشر ممن خلق يغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء ولله ملك السماوات والأرض وما بينهما وإليه المصير**﴾ [المائدة: 18]

وقال تعالى في نفي ما زعمه اليهود من أن النار لن تمسهم إلا أياما معدودة: ﴿**وقالوا لن تمسنا النار إلا أياما معدودة، قل أفتخذتم عند الله عهدا، فلن يخلف الله عهده، أم تقولون على الله ما لا تعلمون؛ بلى من كسب سيئة وأحاطت به خطيئته فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون والذين آمنوا وعملوا الصالحات أولئك أصحاب الجنة هم فيها خالدون**﴾ [البقرة: 80-81]

وقال تعالى في تسفيه إفراط اليهود في حب المادة وانطلاقهم في جمعها من حلال وحرام واكلها بالربا والباطل واستتراف اقتصاد الشعوب: ﴿**من أهل الكتاب من إن تامنه بقنطار يؤده إليك ومنهم من إن تامنه بدينار لا يؤديه إليك إلا ما دمت عليه قائما، ذلك بأنهم قالوا ليس علينا في الأميين سبيل، ويقولون على الله الكذب وهم يعلمون، بلى من أوفى بعهده واتقى فإن الله يحب المتقين**﴾ [آل عمران: 75-76] وقال: ﴿**الذين يأكلون الربا لا يقومون إلا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس ذلك بأنهم قالوا إنما البيع مثل الربا وأحل الله البيع وحرم الربا، فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ما سلف، وأمره إلى الله، ومن عاد فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون، يمحق الله الربا ويربي الصدقات، والله لا يحب كل كفار أثيم**﴾ [البقرة: 275-276]

- وقال تعالى في النهي عن تقديس اليهود لأحبارهم وتنزيههم عن الخطأ والتحذير من متابعتهم من غير برهان ولا دليل: ﴿**اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أربابا من دون الله والمسيح ابن مريم وما أمروا إلا ليعبدوا إلها واحدا لا إله إلا هو سبحانه عما يشركون**﴾ [التوبة: 31]

...إلى غير ذلك من الآيات المصححة لمضامين النصوص المحرفة من التوراة والتي انعكست على اليهود في تصرفاتهم فصدق عليهم قول الله تعالى في حقهم: ﴿**فلما عتو عما نهوا عنه قلنا لهم كونوا قردة خاسئين**﴾ [الأعراف: 167]

وهكذا يتبين لنا أن التوراة التي بين أيدي اليهود لا تعتبر وثيقة يطمأن إلى صحة تسجيلها للوحي الذي أنزله الله على موسى عليه السلام، بدليل واقعها التاريخي، وما اكتنف كتابتها ونقلها من ظروف وملابسات تجعلها فاقدة لشروط الوثوق بحفظ الكتاب لوحي الله تعالى، وبدليل نقد القرآن لعمل أحبار اليهود فيها ولمضامينها.. ذلكم النقد الذي يجعلنا نحن المسلمين نقطع بعدم حفظها لوحي الله كما أنزله على موسى عليه السلام، وصدق الله العظيم القائل في محكم التنزيل: ﴿**وأنزلنا إليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب ومهيمنا عليه**﴾ [المائدة: 48].

العقل في اللغة والقرآن والحديث وعند الحكماء، وفي الأدب العربي

محمد العزوزي

قال المتنبي:

ذو العقل يشقى في النعيم بعقله

وأخو الجهالة في الشقاوة ينعم

ديوانه الجزء الرابع ص: 251

أ. والعقل صفة وغريزة يهبها الله لعبد من عباده يتهيأ بها لفهم الخطاب، مستقره الدماغ، وبه يكون التفكير والاستدلال وتركيب التصورات والتصديقات، وبه، أيضا، يتميز الحسن من القبيح، والخير من الشر، والحق من الباطل، لذا عبروا بقولهم: (الإنسان حيوان عاقل) كما قالوا: (الإنسان حيوان ناطق) وهذا بالنسبة للعجماوات، وصدق الله العظيم القائل في محكم التنزيل: ﴿**ولقد كرمنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا**﴾ [الإسراء: 70] وقال سبحانه: ﴿**لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم**﴾ [التين: 4].

وعقل الرجل يعقل من باب ضرب يضرب، فهو عاقل وعقول، من قوم عقلاء، والعقل: الحجي والنهى، ضد الحمق،

وسمي العقل عقلا لأنه يعقل صاحبه عن الدخول والتورط في المهالك، والعقل أيضا: التثبت في الأمور، وقالوا: (العقل، القلب، والقلب العقل)، وفي كتاب التعريفات للشريف الجرجاني: (العقل جوهر روحاني خلقه الله تعالى متعلقا ببدن الإنسان) إلى أن قال: والصحيح أنه جوهر مجرد يدرك الفانيات بالوسائط، والمحسوسات بالمشاهدة.

ومن معاني كلمة: عقل: الإمساك، والاستمساك، والمنع تقول:

1. عقل لسانه، كفه عن الكلام، وتقول أعتقل لسانه إذا حبس ومنع الكلام.

2. عقل البعير بالعقال، أي شده وأوثقه، وفي حديث أبي بكر رضي الله عنه: (والله لو منعوني عقالا...) في إحدى الروايات.

3. عقل الدواء البطن، أي أمسكه بعد استطلاقه.

4. عقلت المرأة شعرها، ربطته بخيوط بعد أن مشطته.

5. عقل القتيل أعطى ديته دراهم أو دنانير، وأصله أن يأتوا بالإبل فتعقل بأفنية البيوت، وهي الدية التي يأخذها ورثة القتيل.

6. عقل الوعل، أي امتنع في الجبل العالي، أي صعد وامتنع، ومنه المعقل وهو الملجأ، (اللسان ج: 11 ص: 465 العمود الأول)، (وتعقل) تكلف العقل مثل تحلم وتكيس.

وقال الإمام الشافعي رضي الله عنه: (العقل هو آلة التمييز التي تميز الخير من الشر)، والعقل على ما حدده الإمام علي بن أبي طالب كرم الله وجهه، عقلان: مطبوع ومسموع، فالمطبوع ما فسر به قول النبي صلى الله عليه وسلم: (ما خلق الله خلقا أكرم عليه من العقل) (مفردات الراغب الأصفهاني، ص: 354)، والمسموع هو ما يكتسبه الإنسان بالتجارب والمعرفة.

وأطلق الفقهاء كلمة العقل على: (العلم) قال الإمام الأشعري، وأبو إسحاق الإسفرائني: (العقل هو العلم)، وقال أبو بكر الباقلاني: (العقل علوم ضرورية بوجوب الواجبات وجواز الجائزات، واستحالات المستحيلات). واشتق من كلمة: (عقل يعقل عقلا)

عقيل مصغر قبيلة في العرب، وعقيل بفتح العين أسماء رجال كثيرين، منهم: عقيل بن

أبي طالب أخو علي جعفر لأبيهما، صحابي جليل، أسلم بعد غزوة الحديبية، توفي عام 60هـ.

والعقيلة من النساء السيدة المخدرة والزوجة الكريمة، التي تعقل أي تحرس وتمنع، والدر كذلك يصان.

والمعقل المحبس (يوضع فيه السجناء) مدة اعتقالهم.

ومعقل بن يسار من الصحابة رضي الله عنه، أصله من مزينة مضر، أسلم قبل الحديبية، توفي بالبصرة عام 60هـ. والعاقلة: العصبة والأقارب من قبل الأب.

ب. أما في القرآن الكريم فقد وردت لفظية العقل تسعة وأربعين مرة، بصيغ مختلفة، إلا أنها لم ترد مصدرا.

1. وردت بصيغة الماضي مرة واحدة (عقلوه)
2. وبصيغة تعقلون أربعة وعشرين مرة
3. وبصيغة نعقل مرة واحدة
4. وبصيغة يعقلون اثنين وعشرين مرة
5. وباتصالها مع ضمير الهاء مرة واحدة

ولا بأس أن نتابعها في القرآن الكريم كما وردت آية، آية ابتداء من سورة البقرة إلى سورة الملك السابعة والستين في ترتيب السور، وفي الحزب السابع والخمسين من ترتيب المصحف الشريف وهاأنا أشرع في كتابة الآيات مع ذكر المعنى الإجمالي لكل منها.

1. **ما جاء على صيغة الفعل الماضي لفظة واحدة**، وهي قوله تعالى: ﴿**أفتطمعون أن يومنوا لكم وقد كان فريق منهم يسمعون كلام الله ثم يحرفونه من بعدما عقلوه وهم يعلمون**﴾ [البقرة: 74]

المعنى الإجمالي للآية: أترجون أيها المومنون أن يسلم اليهود ويدخلوا في دينكم، والحال أن طائفة من أحبارهم وعلمائهم يسمعون كلام الله في التوراة ويعلمون تمام العلم أنه حق، ثم يحرفونه ويغيرونه ويبدلونه متعمدين معاندين بعدما عقلوه، أي فهموه وضبطوه، وهم يعلمون

أنهم يخالفونه على بصيرة، لا عن خطأ أو نسيان.

2. ما جاء على صيغة المضارع المبدوء بالتاء للمخاطبين

1. ﴿**وأقيموا الصلاة وءاتوا الزكاة واركعوا مع الراكعين، أتأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم وأنتم تتلون الكتاب أفلا تعقلون**﴾ [البقرة: 42-43]

يراد بالصلاة والزكاة صلاة المسلمين وزكاتهم، وهذا يقتضي الأمر بالدخول في الإسلام، وخصص الركوع بعد أداء الصلاة لأن صلاة اليهود بدون ركوع، ووبخهم على أمر الناس وتركهم له، قال ابن عباس رضي الله عنهما: كانوا يأمرون بإتباع التوراة ويخالفون في جحدهم صفة محمد ـ صلى الله عليه وسلم ـ، كما وبخهم كونهم يدعون الناس إلى الخير وإلى الإيمان بمحمد ولا يفعلون (أفلا تعقلون) أفلا تتفطنون وتفقهون أن ذلك قبيح فترجعون عنه.

2. ﴿**وإذ قتلتم نفسا فادرأتم فيها، والله مخرج ما كنتم تكتمون فقلنا اضربوه ببعضها كذلك يحيى الله الموتى، ويريكم آياته لعلكم تعقلون**﴾ [البقرة: 71-72]. المعنى الإجمالي للآيتين: اذكروا يا بني إسرائيل حين تخاصمتم وتدافعتم بشأن قتل النفس، وأصبح كل فريق يدفع التهمة عن نفسه وينسبها لغيره، وقد أظهر الله ما تخافونه من الجريمة، وقد أمركم الله أن تذبحوا البقرة، وتضربوا ببعضها القتيل فيحيا، ومثل إحياء القتيل أمامكم يحيى الله الموتى يوم القيامة، وهذه من دلائل قدرته تعالى، لعلكم تعقلون وتتفكرون.

3. ﴿**وإذا لقوا الذين ءامنوا قالوا آمنا وإذا خلا بعضهم إلى بعض قالوا أتحدثونهم بما فتح الله عليكم ليحاجوكم به عند ربكم أفلا تعقلون**﴾ [البقرة: 75]. المعنى الإجمالي للآية: إذا اجتمع اليهود بأصحاب النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ قال المنافقون منهم، آمنا بأنكم على الحق، وأن محمدا هو الرسول المبشر به، لكن متى انفرد واختلى بعضهم ببعض، قالوا عاتبين عليهم أتخبرون أصحاب محمد بما بين الله لكم في التوراة في صفة محمد، عليه السلام، ويحاجوكم به عند ربكم، ولتكون الحجة عليكم في ترك أتباعه مع العلم بصدقه، أفلا تعقلون، أي أفليست لكم عقول تمنعكم من أن تحدثوهم بما يكون لهم به حجة عليكم.

4. ﴿**وللمطلقات متاع بالمعروف حقا على المتقين، كذلك يبين الله لكم آياته لعلكم تعقلون**﴾ [الآيتان: 239-240]

المعنى الإجمالي: واجب على الأزواج أن يمتعن المطلقات بقدر استطاعتهم جبرا لوحشة الفراق، وهذه المتعة حق لازم على المومنين المتقين لله، لأن التقوى واجبة في مثل هذا البيان الشافي الذي يوجه النفوس نحو المودة والرحمة، لتعقلوا ما في هذه الأحكام وتعملوا بموجبها.

5. ﴿ **يا أهل الكتاب لما تحاجون في إبراهيم وما أنزلت التوراة والإنجيل إلا من بعده أفلا تعقلون**﴾ [آل عمران: 64].

المعنى الإجمالي: يا معشر اليهود والنصارى، لم تجادلون وتنازعون في إبراهيم، وتزعمون أنه على دينكم، وتجادلون رسول الله محمدا صلى الله عليه وسلم، فموسى وكتابه التوراة كان بعد إبراهيم بألف عام، وعيسى والإنجيل بألفي عام، فكيف يكون إبراهيم على دين لم يأت بعد؟ أفلا تعقلون بطلان قولكم؟ والاستفهام للتوبيخ.

6. ﴿**يأيها الذين آمنوا لا تتخذوا بطانة من دونكم لا يا لونكم خبالا ودوام ما عنتم قد بدت البغضاء من أفواههم وما تخفي صدورهم أكبر، قد بينا لكم الآيات إن كنتم تعقلون**﴾ [آل عمران: 118]

المعنى الإجمالي: أيها المومنون لا تتخذوا المنافقين أصدقاء وأحباء تودونهم وتطلعونهم على أسراركم، وتجعلون أولياء من غير المومنين، فهم لا يقصرون في الإفساد وإيصال الضرر بكم، ودوا ضرركم أشد الضرر وأبلغه، وقد ظهرت أمارات العداوة لكم على ألسنتهم إنهم لا يكتفون ببغضكم بقلوبهم، و ما يبطنونه لكم من البغضاء أكثر مما يظهرونه، وقد أوضحنا لكم الآيات الدالة على وجوب الإخلاص في الدين، إن كنتم عقلاء.

7. ﴿**وما الحياة الدنيا إلا لعب ولهو وللدار الآخرة خير للذين يتقون أفلا تعقلون**﴾ [الأنعام: 32].

المعنى الإجمالي: وما الحياة الدنيا إلا لعب ولهو، أي باطل وغرور، نظرا لقصر مدتها، وفناء لذتها، وتبدل أحوالها كل وقت وحين، فالدار الآخرة وما فيها من النعيم المقيم، خير لعباد الله المتقين من الدنيا الفانية الزائلة، أفلا تعقلون؟ تزنون ما بين هذه وتلك بميزان

العقل، فتعملون للباقية الدائمة وتنبذون عنكم الفانية.

8. ﴿**ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق ذلكم وصاكم به لعلكم تعقلون**﴾ [الأنعام: 152]

المعنى الإجمالي: لا تقتلوا النفس البريئة التي حرم الله قتلها، إلا بموجب شرعي فسره رسول الله صلى الله عليه وسلم: (لا يحل دم امرئ مسلم إلا بإحدى ثلاث: زنى بعد إحصان، أو كفر بعد إيمان، أو قتل نفس بغير نفس)، وذلكم المذكور ما أوصاكم تعالى بحفظه وأمركم به، لعلكم تسترشدون بعقولكم إلى فوائد هذه التكاليف ومنافعها في الدين والدنيا.

9. ﴿**فخلف من بعدهم خلف ورثوا الكتاب يأخذون عرض هذا الأدنى ويقولون سيغفر لنا وإن يأتهم عرض مثله يأخذون ألم يوخذ عليهم ميثاق الكتاب أن لا يقولوا على الله إلا الحق، ودرسوا ما فيه والدار الآخرة خير للذين يتقون أفلا تعقلون**﴾ [الأعراف: 169].

المعنى الإجمالي: حدث بعدهم قوم سوء، وخلف بسكون اللام ذم، وبفتحها مدح، وهؤلاء الطالحون لا خير فيهم، ورثوا التوراة فيهم عن أبائهم، ويأخذون منها الشيء الدنيء من حطام الدنيا، ويقولون سيغفر لنا، وذلك اغترار منهم وكذب على الله، فهم يرجون المغفرة، ويصرون على الذنب كلما لاح لهم شيء من حطام الدنيا، وقد أخذ عليهم العهد بإقامة التوراة، والعمل فيها، فكيف يزعمون أنه سيغفر لهم مع إصرارهم على المعاصي وأكل الحرام، والحال أنهم درسوا ما في الكتاب، وعلموا ما في الآخرة من نعيم، وهو خير للذين يتقون الله ويخشون عقابه، ويستمسكون بالكتاب وما جاء من عند الله، أفلا تعقلون؟ الاستفهام للإنكار، أي: أفلا ينزجرون ويعقلون؟

10. ﴿ **قل لو شاء الله ما تلوته عليكم ولا أدراكم به، فقد لبثت فيكم عمرا من قبله أفلا تعقلون**﴾ [يونس: 16]

المعنى الإجمالي: قل لهم يا محمد: لو شاء الله ما تلوت هذا القرآن عليكم، ولو شاء ما أرسلني به إليكم، ولا أعلمكم به على لساني، لأنه من عنده، وما هو من عندي، وقد مكثت بين أظهركم أربعين سنة قبل أن يبعثني ربي إليكم وينزل علي هذا القرآن الذي ما كنت أتلوه قبل نزوله،أفلا تستعملون عقولكم بالتدبر والتفكر لتعلموا أن هذا الكتاب المعجز، ليس إلا من عند

الله العزيز الحكيم.

11. **﴿يا قوم لا أسألكم عليه أجرا إن أجري إلا على الذي فطرني أفلا تعقلون﴾** [هود: 51]

المعنى الإجمالي: ها هو نبي الله هود، عليه السلام، يدعو قومه قائلا: يا قوم، لا أطلب منكم إلا النصح والبلاغ جزاء ولا ثوابا، فثوابي وجزائي على الله الذي خلقني وأوجدني، (أفلا تعقلون) أتغفلون عن هذا النصح؟ ولا تعقلون أن من يدعوكم إلى الخير دون طلب جزاء منكم، هولكم ناصح أمين.

12. **﴿بسم الله الرحمن الرحيم ألر تلك آيات الكتاب المبين إنا أنزلناه قرآنا عربيا لعلكم تعقلون﴾** [سورة يوسف/ الآية: 1-2]

المعنى الإجمالي: (ألر) الألف واللام والراء، إحدى السور المبدوءة بالحروف المقطعة، والتي عددها تسع وعشرين سورة، وهذه الحروف للمفسرين فيها تأويلات، أشهرها: لا يعلم كنهها إلا الله الذي أنزلها جل شأنه.

ومن هذه الحروف وأمثالها تتألف آيات الكتاب المعجز المبين الساطع في حجته وبراهينه، وقد أنزله بلغة العرب التي يفهمونها، ولهجتهم التي يتقنونها، (لعلكم تعقلون) أي لكي تعقلوا وتدركوا أن هذا الكلام وحي منزل من عند الله.

13. **﴿أفلم يسيروا في الأرض فينظروا كيف كان عاقبة الذين من قبلهم ولدار الآخرة خير للذين اتقوا أفلا تعقلون﴾** [يوسف: 109]

المعنى الإجمالي:أفلم يسر هؤلاء المكذبون في الأرض طولا وعرضا، فينظرون نظر تدبر وتفكر، ينظروا ما حل بالأمم السابقة فيعتبرون بذلك، والاستفهام للتوبيخ، والدار الآخرة خير للمومنين المتقين من هذه الدار التي ليس فيها قرار، (أفلا تعقلون) أي: أفلا تتفكرون فتومنون بربكم وما جاءكم به رسل الله صلى الله عليهم وسلم.

14. **﴿ثم صدقناهم الوعد فأنجيناهم الوعد ومن نشاء وأهلكنا المسرفين، لقد أنزلنا إليكم كتابا فيه ذكركم أفلا تعقلون﴾** [الأنبياء: 9-10].

المعنى الإجمالي:صدقنا الأنبياء وما وعدناهم به من نصرهم، وإهلاك مكذبيهم، فأنجيناهم ومن نشاء من عبادنا المومنين، وأهلكنا المسرفين المتجاوزين الحد بالكفر والتكذيب وارتكاب المعاصي، ولقد أنزلنا إليكم كتابا هو القرآن الكريم فيه شرفكم وعلوكم (أفلا تعقلون) وفي هذا تحريض وتأكيد لما ذكر أن يستعملوا العقل ويفكروا قبل أن يؤخذوا على غرة.

15. ﴿ **قال أفتعبدون من دون الله ما لا ينفعكم شيئا ولا يضركم، أف لكم ولما تعبدون من دون الله أفلا تعقلون**﴾ [الأنبياء: 66].

المعنى الإجمالي: حين حاور إبراهيم، عليه السلام، قومه في عبادتهم للأصنام خاطبهم بقولهم: (**قال أفتعبدون من دون الله...**) جمادات لا تضر ولا تنفع،ولا تستطيع دفع الضر عنها، فإبراهيم كسرها وجعلها جذاذا، ثم زاد قائلا لهم تحقيرا لشأنهم: (أف لكم ولما تعبدون من دون الله) أي قبحا ونتنا لكم وللأصنام التي عبدتموها من دون الله، وكلمة: أف تقال عند المستقذرات، وعند التضجر وكره الشيء، (أفلا تعقلون) أي تستعملوا عقولكم، وترجعوا عن قبح صنيعكم.

16. ﴿**وهو الذي يحيي ويميت وله اختلاف الليل والنهار أفلا تعقلون**﴾ [المومنون:81]

المعنى الإجمالي: فهو سبحانه يحيي ويميت الرِّمم، ويميت الخلائق والأمم، وله جل جلاله اختلاف الليل والنهار بالزيادة والنقصان بفعله سبحانه وحده ليقيم الدليل على وجوده وقدرته، (**أفلا تعقلون؟**) أليس لكم عقول تدركون بها دلائل قدرته وآثار قهره فتعلمون أن من قدر على ذلك ابتداء قادر على إعادة الخلق بعد الفناء.

17. ﴿**فإذا دخلتم بيوتا فسلموا على أنفسكم تحية من عند الله مباركة طيبة، كذلك يبين الله لكم الآيات لعلكم تعقلون**﴾ [النور: 59].

المعنى الإجمالي: يأمر الله عباده المومنين قائلا لهم: إذا دخلتم بيوتا مسكونة فسلموا على من فيها من الناس، فحيوهم بتحية الإسلام التي هي: (السلام عليكم) وهي التحية المباركة الطيبة التي شرعها الله لعباده المومنين، ولو لم يكن بها إنسان،فإن الملائكة ترد عليكم، فالله

جل جلاله نبه عباده إلى أنه بين لهم الآيات بيانا شافيا ليتدبروها ويتعقلوها، لعلهم يعقلون.

18. ﴿**قال إن رسولكم الذي أرسل إليكم لمجنون، قال رب المشرق والمغرب وما بينهما إن كنتم تعقلون**﴾ [الشعراء: 26-27].

المعنى الإجمالي: سمى فرعون موسى رسولا استهزاء، وأضافه إلى المخاطبين استنكافا من نسبته له، أي إن هذا الرسول لمجنون لا عقل له، أسأله عن شيء، فيجيبني عن شيء آخر، لكن موسى زاد في إقامة الحجة بقوله: (رب المشرق والمغرب) لأن طلوع الشمس وغروبها آية ظاهرة لا يمكن أحدا جحدها وإنكارها، فأقام موسى على فرعون الحجة بهذه المعجزة، ولما لم ير منهم (فرعون وقومه) إلا العناد والمغالطة وبخهم بقوله: (إن كنتم تعقلون) أي: إن كانت لكم عقول، وهذا من أبلغ الحجج التي تقسم ظهر الباطل، ومثل هذا وقع لإبراهيم مع النمرود، راجع سورة البقرة عند قوله تعالى: ﴿**ألم تر إلى الذي حاج إبراهيم في ربه...**﴾ الآية: 257.

19. ﴿**وما أوتيتم من شيء فمتاع الحياة الدنيا وزينتها وما عند الله خير وأبقى أفلا تعقلون**﴾ [القصص: 60].

المعنى الإجمالي: أي وما أعطيتم أيها الناس من مال وخير وبنين، إن ذلك متاع الدنيا الفاني لن يدوم مهما كثر، تتمتعون به قليلا ثم ينقضي ويزول، وإن ما أعده الله لعباده الصالحين من جنان وفاكهة ونخل ورمان وحسان، هو خير وأبقى من متاع الدنيا الزائل، ومجدها الزائف، وصدق رسول الله صلى الله عليه وسلم: (لو كانت الدنيا تعدل عند الله جناح بعوضة ما سقى كافرا منها شربة ماء) رواه الطبراني وأبو نعيم، ورواه الحاكم وابن ماجة. انظر كشف الخفاء ج: 2 ص: 159 رقم: 2107.

(**أفلا تعقلون؟**) توبيخ لهم على إصرارهم لحبهم للدنيا وزينتها، ونبذهم لما عند الله من النعيم المقيم الذي أعده الله لعباده المومنين.

20. ﴿**وأن اعبدوني هذا صراط مستقيم، ولقد أضل منكم جبلا كثيرا أفلم تكونوا تعقلون**﴾ [يس: 60-61].

المعنى الإجمالي: أمر الله الخلق من بني آدم أن يعبدوه وحده، ويطيعوه ويمتثلوا أوامره، وهذا الاتباع والعبادة صراط الله وطريقه، وقد أضل الشيطان منكم خلقا كثيرا، وأغواكم عن

سلوك طريق الحق (جبلا كثيرا) والجبلة بكسر الجيم والباء وتشديد اللام: الأمة العظيمة أقلها عشرة آلاف، ولا نهاية لأكثرها قاله الضحاك ابن مزاحم توفي (105هـ)، (**أفلم تكونوا تعقلون؟**) أفما كان لكم عقل يردعكم عن طاعة الشيطان ومخالفة أمر ربكم؟

21. **﴿وإنكم لتمرون عليهم مصبحين وبالليل أفلا تعقلون﴾** [الصافات: 137- 138]

المعنى الإجمالي: بعد ذكر بعض الأمم التي أهلكها الله، خاطب أهل مكة مذكرا إياهم: إنكم لتمرون على منازل أولئك الأقوام الذين أهلكهم الله في أسفاركم ويوم ضعنكم، وتشاهدون آثار هلاكهم صباح مساء، ليل نهار (أفلا تعقلون؟) كيف بكم تشاهدون ذلك ثم لا تعتبرون؟! ألا تخافون أن يصيبكم مثل ما أصابكم؟

22. **﴿ومنكم من يتوفى من قبل ولتبلغوا أجلا مسمى ولعلكم تعقلون﴾** [غافر:67].

المعنى الإجمالي: بعد ذكره سبحانه مراحل حياة الإنسان، كونه خلق من تراب ثم من نطفة، ثم من علقة، ثم أخرج طفلا، ثم بلغ أشده – مرحلة الشباب والقوة- ثم صار شيخا، وربما بلغ أرذل العمر لكيلا يعلم من بعد علم شيئا، وبعد هذا كله من يستوفي أجله يموت، فمن الناس من يموت قبل أن يخرج طفلا – وهو السقط – وآخرون قبل الأشد، وآخرون قبل الشيخوخة، وليبلغ كل واحد أجلا مسمى لا يتعداه (إن أجل الله إذا جاء لا يؤخر)، (ولعلكم تعقلون) أي دلائل التوحيد التي بسطناها لكم، وهيأنا أذهانكم لقبولها)

23. **﴿بسم الله الرحمن الرحيم حم، والكتاب المبين إنا جعلناه قرآنا عربيا لعلكم تعقلون﴾** [الزخرف: 1-2].

المعنى الإجمالي: حم الحروف المقطعة في السور التسعة والعشرون للتنبيه على إعجاز القرآن البين الواضح الجلي، المبين للإنسان ما يحتاج إليه من الأحكام والدلائل الشرعية، وقد أنزلناه بلغة العرب مشتملا على كمال الفصاحة والبلاغة، وبأسلوب محكم وبيان معجز، (لعلكم تعقلون) لكي تفهموا أحكامه، وتتدبروا معانيه وتتفكروا بعقولكم أن أسلوبه خارج عن طوق البشر.

24. ﴿**اعلموا أن الله يحيي الأرض بعد موتها، قد بينا لكم الآيات لعلكم تعقلون**﴾ [الحديد: 16].

المعنى الإجمالي: اعلموا يا معشر المومنين الذين ندبكم الله إلى الخشوع بقلوبكم لذكر الله تعالى وطاعته، أنه سبحانه يحيي الأرض بعد موتها، كما يحيي القلوب بعد قساوتها، ويردها إلى الخشوع بعد بعدها عنه، أما الأرض فيحييها بعد إنزال المطر عليها، ويخرج منها النبات بعد يبسها وجدبها، وقد أوضحنا لكم الحجج والبراهين الدالة على كمال قدرتنا ووحدتنا، (لعلكم تعقلون) أي لكي تعقلوا وتتدبروا ما أنزل الله في القرآن.

انتهت لفظة تعقلون.

3. **وما جاء على صيغة المضارع المبدوء بنون المتكلم ومن معه**، لفظة واحدة في قوله تعالى: ﴿**وقالوا لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا في أصحاب السعير**﴾ [الملك: 10].

المعنى الإجمالي: بعد أن وجهت الملائكة- خزنة النار- سؤالا لهؤلاء الذين ألقوا في جهنم: ألم يأتكم نذير؟ أي: رسول ينذركم ويوجهكم، أجابوا: (بلى قد جاءنا نذير فكذبنا...) أجابتهم الملائكة: (إن أنتم إلا في ضلال كبير) وهنا اعترفوا بخطئهم وعدم إجابتهم للرسل، عليهم الصلاة والسلام، وقالوا: (لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا في أصحاب السعير) قيل: إنما جمعوا بين السمع والعقل لأن مدار التكليف عليهما.

وهذه لفظة واحدة (نعقل).

4. **وما جاء على صيغة المضارع المبدوء بالياء الدالة على المخاطبين أحيانا، وعلى الغائبين أحيانا أخرى:**

1. ﴿**إن في خلق السماوات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها، وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون**﴾ [البقرة: 163].

المعنى الإجمالي: إن في إيداع السماوات السبع والأرضين السبع وما فيهن من عجائب

الصنعة ودليل القدرة، واختلاف الليل والنهار وتعاقبهما بهذا النظام المحكم، يذهب الليل فيعقبه النهار وينسلخ النهار فيعقبه الليل، مع الزيادة والنقصان في كليهما حسب الفصول، وما أنزل الله من مطر، وما خلق من دابة وتصريف الرياح وإرسالها شمالا وجنوبا، وقد جاءت في القرآن جمعا (الرياح) للرحمة، ومفردة (ريح) عذابا، إلا في يونس (وجرين بهم بريح طيبة)، كل هذه الآيات الواضحات (لقوم يعقلون) يتدبرون ويفهمون).

2. ﴿**وإذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا أو لو كان آباؤهم لا يعقلون شيئا ولا يهتدون**﴾ [البقرة: 169].

المعنى الإجمالي: إذا قيل للمشركين اتبعوا ما أنزل الله على رسوله من الوحي والقرآن، قالوا نتبع ما وجدنا عليه آباءنا، فرد الله عليهم: (أولو كان آباؤهم لا يعقلون شيئا ولا يهتدون) وجاءت الهمزة في (أو لو كانوا) للاستفهام، لأن غاية الفساد في الالتزام، أي أو لو كان آباؤهم جهالا لا يفقهون، ومجانين لا يعون، فهم لهم متبعون.

3. ﴿**ومثل الذين كفروا كمثل الذي لا ينعق بما لا يسمع إلا دعاء ونداء صم بكم، عمى فهم لا يعقلون**﴾ [البقرة: 17].

المعنى الإجمالي: وحيث هذه الآية متصلة بالتي قبلها، ضرب الله مثلا للكافرين في غاية الوضوح والجلاء، فمثل من يدعوهم إلى الهدى والحق كمثل الراعي الذي يصيح بغنمه ويزجرها، تسمع الصوت والنداء دون أن تفهم الكلام، فهم صم عن سماع الحق بكم عن النطق به، عمي عن رؤيته، إنهم كالدواب السارحة التي لا تفهم ولا تفقه، يسمعون القرآن ويصمون عنه الآذان، والنعيق صوت الراعي بغنمه، والغراب ويسمى صوت الغراب نعيقا كذلك.

4. ﴿**وإذا ناديتم إلى الصلاة اتخذوها هزؤا أو لعبا، ذلك بأنهم قوم لا يعقلون**﴾ [المائدة: 60].

المعنى الإجمالي: وإذا أذنتم إلى الصلاة ودعوتم إليها، سخروا منكم ومن صلاتكم، وقد حسد اليهود الرسول صلى الله عليه وسلم حين سمعوا الآذان، وقالوا: ابتدعت شيئا لم يكن للأنبياء، وورد أن رجلا نصرانيا كان بالمدينة، إذ سمع المؤذن يقول:... وأشهد أن محمدا

رسول الله، قال: حرق الله الكاذب، فدخل خادمه ذات ليلة بنار وأهله نيام، فتطايرت منه شرارة في البيت فأحرقته وأهله جميعا. (انظر كتاب التسهيل لابن جزي ج: 1، ص: 181 (ت: 741)، وإرشاد العقل السليم لأبي السعود ج: 2، ص: 40 (ت: 951). (ذلك بأنهم قوم لا يعقلون) نفى العقل عنهم لكونهم لم ينتفعوا به في أمر الدين، مع العلم أنهم يدركون مصالح الدنيا.

5. **﴿ما جعل الله من بحيرة ولا سائبة ولا وصيلة ولا حام، ولكن الذين كفروا يفترون على الله الكذب وأكثرهم لا يعقلون﴾** [المائدة: 103]

المعنى الإجمالي: كان العرب في الجاهلية قد سنوا وابتكروا من عند أنفسهم أمورا في مواشيهم وإبلهم، ولم يشرعها الله لهم، وهي البحيرة والسائبة والوصيلة والحام (تراجع في كتب التفسير)، فلما جاء الإسلام أبطل هذه العادات، ولم يجعلها سنة لعباده، وإنما الكفار فعلوا ذلك، (وأكثرهم لا يعقلون) فالأتباع يتبعون هذه الأمور تقليدا، وكلمة: (جعل) ليست بمعنى خلق، ولا صير وإنما هنا بمعنى: (سمى)، قاله ابن عطية.

6. **﴿إن شر الدواب عند الله الصم البكم الذين لا يعقلون، ولو علم الله فيهم خيرا لأسمعهم، ولو أسمعهم لتولوا وهم معرضون﴾** [الأنفال: 22-23].

المعنى الإجمالي: إن شر الخلق وشر البهائم التي تدب على وجه الأرض، ومنها الإنسان، الصم عن سماع الحق، البكم عن النطق بكلمة التوحيد، شبه تعالى الكفار بالبهائم، قال ابن قتيبة: (نزلت هذه الآية في بني عبد الدار، فإنهم جدوا في القتال مع المشركين)، (الذين لا يعقلون) الذين فقدوا العقل الذي يميز به المرء بين الخير والشر، ولو علم الله فيهم شيئا من الخير لأسمعهم سماع تفهم وتدبر، ولو فرض أن سمعوا لتولوا وهم معرضون عنه جحودا وإنكارا.

7. **﴿ومنهم من يستمعون إليك، أفأنت تسمع الصم ولو كانوا لا يعقلون، ومنهم من ينظر إليك أفأنت تهدي العمي ولو كانوا لا يبصرون﴾** [يونس: 42-43]

المعنى الإجمالي: أي يستمعون إليك إذا قرأت القرآن، وقلوبهم لا تعي شيئا مما تقرؤه وتتلوه، ولو نصحت لهم بالإيمان، فهم لا يسمعون سماع تدبر وتبصر، (ولو كانوا لا يعقلون)

لأن الذي لا يعقل لا يعي ما يسمع، فكيف إذا كان أصم أصلا، ومن هؤلاء من ينظر إليك ويعاين دلائل نبوتك الواضحة، ولكنهم عمي لا ينتفعون بما رأوا، شبههم بالعمى لعميهم عن الحق.

8. **﴿وما كان لنفس أن تؤمن إلا بإذن الله ويجعل الرجس على الذين لا يعقلون﴾** [يونس:100].

المعنى الإجمالي: أي ما كان لأحد أن يؤمن إلا بإرادته تعالى وتوفيقه، والنفس التي علم الله أنها لا تؤمن ليس لها حال تؤمن فيها، والرجس العذاب، وقرئ بالنون (نجعل)، (على الذين لا يعقلون) أي لا يستعملون عقولهم بالنظر في الحجج والآيات، ويجعلون عقولهم فيما ينفعهم.

9. **﴿ وفي الأرض قطع متجاورات وجنات من أعناب وزرع ونخيل صنوان وغير صنوان تسقى بماء واحد ونفضل بعضها على بعض في الأكل إن في ذلك لآيات لقوم يعقلون﴾** [الرعد: 4].

المعنى الإجمالي: إن في الأرض بقاع مختلفة متلاصقات، قريب بعضها من بعض أرض طيبة تنبت الزرع والزيتون والنخيل والأعناب ومن كل الثمرات، وأرض سبخة لا تنبت شيئا، وفي هذه القطع المتجاورة من أنواع الزروع والنخيل والأثمار المختلفة الطعوم، منه الحلو ومنه الحامض، ومنه الطيب ومنه اليابس، وهذه الأشجار منه صنوان وغير صنوان، وكلها تسقى بماء واحد، وهي تختلف في ألوانها وأشكالها، كما تختلف في طعمها ومذاقها إن في ذلك لآيات لقوم يعقلون. فالذي فصل من أحوال القطع والجنات للآيات كثيرة عظيمة ظاهرة لكل عاقل، والآية فيها تعريض للمشركين بأنهم غير عاقلين.

10. **﴿وسخر لكم الليل والنهار والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره إن في ذلك لآيات لقوم يعقلون﴾** [النحل: 12].

المعنى الإجمالي: أي ذلل لكم الليل والنهار يتعاقبان خلقة لمنامكم ومعاشكم ولعقد الثمار وإنضاجها، والشمس والقمر يدوران لمصالحكم ومنافعكم، والنجوم تجري في فلكها بأمره تعالى لتهتدوا بها في ظلمات البر والبحر، فالله خالقها ومدبرها كيف شاء، (إن في ذلك لآيات لقوم يعقلون) أي في ذلك الخلق والتسخير لدلائل باهرة عظيمة لأصحاب العقول السليمة.

11. **﴿وإن لكم في الأنعام لعبرة نسقيكم مما في بطونه من بين فرث ودم لبنا خالصا سائغا للشاربين ومن ثمرات النخيل والأعناب تتخذون منه سكرا ورزقا حسنا إن في ذلك لآية لقوم يعقلون﴾** [النحل: 67].

المعنى الإجمالي: وإن لكم أيها الناس في هذه الأنعام: الإبل والبقر والضأن والمعز لعظة وعبرة يعتبر بها العقلاء، نسقيكم من بعض الذي في بطونها من بين الروث والدم، ذلك الحليب الخالص واللبن النافع سائغا، أي سهل المرور على الحلق لذيذ الطعم، كذلك نسقيكم من ثمرات النخيل والأعناب، أي من عصيرها لما تحتوي عليه من السائل، (وسكرا) أي خمرا، وكان ذلك قبل تحريمها (إن في ذلك لآيات لقوم يعقلون) إنها لآيات باهرة ودلالات قاطعة على وحدانيته تعالى لقوم يتدبرون بعقولهم.

12. **﴿أفلم يسيروا في الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها، أو آذان يسمعون بها، فإنها لا تعمى الأبصار، ولكن تعمى القلوب التي في الصدور﴾** [الحج: 44].

المعنى الإجمالي: حث لهم أن يسافروا ليروا مصارع المهلكين (بفتح اللام) فيعتبروا بما حل بهم من الهلاك والدمار، وإن كانوا قد سافروا، ولكنهم لم يسافروا للاعتبار، جعلوا غير مسافرين فحثوا على ذلك للاتعاظ والاعتبار، وهلا عقلوا ما يجب أن يعقل من الإيمان والتوحيد أو تكون لهم آذان يسمعون بها المواعظ والزواجر، ولكن العمى الحقيقي ليس هو عمي البصر، إنما العمي عمي البصيرة.

13. **﴿أم تحسب أن أكثرهم يسمعون أو يعقلون، إن هم إلا كالأنعام بل هم أضل سبيلا﴾** [الفرقان: 44].

المعنى الإجمالي: أتظن أن هؤلاء المشركين يسمعون ما تتلوا عليهم من الآيات حق السماع أو يعقلون ما تورده عليهم من الحجج والبراهين الدالة على وحدانية الله، فتطمع في إيمانهم، فهم كالأنعام ليس لهم عقول، بل هم أضل من ذلك، لهم عقول لكن ضيعوها، فالأنعام تطلب ما ينفعها، وتجتنب ما يضرها، وهي تنقاد لصاحبها، وهؤلاء لا ينقادون لربهم وخالقهم ورازقهم.

14. **﴿ولقد تركنا منها آية بينة لقوم يعقلون﴾** [العنكبوت: 35].

المعنى الإجمالي: ولقد تركنا من هذه القرية علامة بينة، ودلالة واضحة على ما حل بها من الخراب والدمار، وهي آثارها وأطلالها البالية (لقوم يعقلون) يتدبرون ويتفكرون، ويستعملون عقولهم في الاستبصار والاعتبار، والآية موضع العبرة وعلامة القدرة ومزدجر النفوس من الوقوع في سخط الله وغضبه.

15. ﴿**ولئن سألتهم من نزل من السماء ماء فأحيا به الأرض بعد موتها ليقولن الله، قل الحمد لله، بل أكثرهم لا يعقلون**﴾ [العنكبوت: 63].

المعنى الإجمالي: لئن سألت المشركين من الذي أنزل المطر من السماء فأخرج به أنواع الزروع والثمار بعد جدب الأرض ويبسها؟ أجابوا معترفين: الله هو الفاعل لذلك، إذن فقل: الحمد لله على ظهور الحجة حيث يقرون بأن الله الخالق الرازق، ويعبدون غيره، (بل أكثرهم لا يعقلون) إذ يعترفون بخلقه لكل شيء ويكفرون بوحدانيته تعالى.

16 ﴿**ومن آياته يريكم البرق خوفا وطمعا وينزل من السماء ماء فيحيي به الأرض بعد موتها، إن في ذلك لآيات لقوم يعقلون**﴾ [الروم: 23].

المعنى الإجمالي: أي ومن آياته العظيمة الدالة،على قدرته ووحدانيته تعالى أنه يريكم البرق الذي يصحبه الرعد خوفا من الصواعق، وطمعا في الغيث والمطر،ينزله سبحانه من السماء فينبت به الأرض بعد أن كانت هامدة جامدة لا نبات فيها ولا زرع، (إن في ذلك لآيات لقوم يعقلون) أي إن في ذلك المذكور لعبرة وعظات لقوم يتدبرون بعقولهم نعم الله وآلاءه.

17. ﴿ **ضرب لكم مثلا من أنفسكم هل لكم من ما ملكت أيمانكم من شركاء فيما رزقناكم فأنتم فيه سواء تخافونهم كخفيتكم أنفسكم كذلك نفصل الآيات لقوم يعقلون**﴾ [الروم: 27].

المعنى الإجمالي: ضرب لكم أيها القوم مثلا واقعيا من أنفسكم، وهذا المثل المضروب معناه: لا يشارككم عبيدكم في أموالكم ولا يستوون معكم في أحوالكم، وحيث لا ترضون ذلك لأنفسكم، فكيف ترضون لله شريكا في خلقه وملكه، ولستم تخافونهم كما تخافون الأحرار مثلكم، (كذلك نفصل الآيات لقوم يعقلون) أي نبينها ونوضحها لقوم يستعملون عقولهم في تدبر الأمور.

18. **﴿ومن نعمره ننكسه في الخلق أفلا تعقلون﴾** [يس: 67]

المعنى الإجمالي: ومن نطل عمره نقلبه فيه ونخلقه على عكس ما خلقناه، فتحول خلقته من القوة إلى الضعف، ومن الفهم إلى البله، فيفقد القوة والشباب والجمال، وهذا يكون في الكافرين وعصاة المومنين وحدهم، أما من شرح صدره للإسلام فهو على نور من ربه، (أفلا تعقلون) أفلا تتدبرون في أحوالكم المتغيرة، وتستدلون بذلك على قدرة الله تعالى فتعبدونه، ولا تشركوا به شيئا.

19. **﴿أم اتخذوا من دون الله شفعاء، قل أولو كانوا لا يملكون شيئا ولا يعقلون، قل لله الشفاعة جميعا﴾** [الزمر: 40].

المعنى الإجمالي: ألا يتفكر هؤلاء الذين اتخذوا شفعاء من الأوثان والأصنام، وقالوا هؤلاء شفعاؤنا عند الله، انظر لفرط جهالتهم حيث اتخذوا ما لا يملك شيئا، ليس لها عقل ولا سمع ولا بصر، بل هي جمادات أسوا حالا من الحيوانات، (قل لله الشفاعة جميعا) الشفاعة لله وحده، لا يملكها أحد إلا الله، ﴿من ذا الذي يشفع عنده إلا بإذنه﴾ [البقرة: 254]

20. **﴿ واختلاف الليل والنهار وما أنزل الله من السماء من رزق فأحيا به الأرض بعد موتها وتصريف الرياح آيات لقوم يعقلون﴾** [الجاثية: 4].

المعنى الإجمالي: أي من السماء من رزق، سمى السماء رزقا، لأن بالماء الذي ينزل منها يحصل الرزق، فأحيا بالمطر الأرض بعد أن كانت ميتة هامدة، وفي تصريف الرياح شمالا وجنوبا، وحارة وباردة (لآيات لقوم يعقلون) لآيات في الدقة والجلاء وعلامات ساطعة واضحة على وجود الله، وكمال وحدانيته تعالى.

21. **﴿ إن الذين ينادونك من وراء الحجرات أكثرهم لا يعقلون﴾** [الحجرات: 4].

المعنى الإجمالي: نزلت الآية في وفد تميم، والذي ناداه هو عيينة بن حصين والأقرع بن حابس: يا محمد اخرج إلينا، كررها، والوقت وقت الظهيرة، والنداء كان خلف حجرات أمهات المومنين الطاهرات، أكثر هؤلاء غير عقلاء، إذ لو كان لهم عقل لما تجاسروا على هذه المرتبة من سوء الدب، ولصبروا حتى يخرج إليهم صلى الله عليه وسلم، قال ابن مسعود (ض): "أقل

الناس عقلا بنو تميم".

22. **﴿لا يقاتلونكم جميعا إلا في قرى محصنة أو من وراء جدر بأسهم بينهم شديد، تحسبهم جميعا وقلوبهم شتى ذلك بأنهم قوم لا يعقلون﴾** [الحشر: 14]

المعنى الإجمالي: إن اليهود والمنافقين لا يقدرون على مقاتلتكم مجتمعين، إلا في الدروب والخنادق ، أو من وراء الجدر والحيطان، عداوتهم فيما بينهم شديدة، تظنهم مجتمعين ذوي ألفة واتحاد، إنهم مختلفون، وقلوبهم متفرقة، (ذلك بأنهم قوم لا يعقلون) أي لا يعقلون شيئا حتى يعرفوا الحق ويتبعوه، ولكن تشتيت قلوبهم يهون قواهم.

انتهت لفظة يعقلون.

5. **وباتصالها مع ضمير الهاء مرة واحدة في قوله تعالى:**

1. **﴿...وتلك الأمثال نضربها للناس وما يعقلوها إلا العالمون﴾** [العنكبوت: 43].

المعنى الإجمالي: وإن تلك الأمثال التي ضربناها من أن أضعف البيوت لبيت العنكبوت لتفاهته وحقارته، تقريبا لما بعد من أفهامهم على ما هي عليه، نسوقها ليفهموها ويتدبروها، (وما يعقلها إلا العالمون) والعالم من عقل عن الله تعالى ، فعمل بطاعته وانتهى عن معصيته.

ج. وفي الحديث النبوي الشريف جاء العقل بصيغ مختلفة، وقد اعتمدت المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي للفيف من المستشرقين في المجلد الرابع صفحة: 298 وهو المفتاح للكتب التسعة، الستة المشهورة مع موطأ الإمام مالك ومسند الإمام أحمد وسنن الدارمي.

وقد تعرض المؤلفون المستشرقون لمعاني: عقل وما اشتق منها، كما جاء ذلك في قسم اللغة.

وقد اخترت من هذه الكتب ما يفيدنا في العقل، فاستخرجت من الأحاديث منها ما يأتي:

1. حدثنا يحيى بن بكير، حدثنا الليث عن عقيل قال ابن شهاب: فأخبرني عروة بن الزبير أن عائشة رضي الله عنها زوج النبي صلى الله عليه وسلم قالت: "لم أعقل أبوي (قط) إلا وهما يدينان الدين ولم يمر علينا يوم إلا يأتينا فيه رسول الله - صلى الله عليه وسلم - طرفي

النهار بكرة وعشية، فلما ابتلى المسلمون خرج أبو بكر مهاجرا قبل الحبشة، حتى إذا بلغ برك الغماد لقيه ابن الدغنة..." والحديث طويل.

صحيح البخاري ج: 3 ص: 126 والجزء: 8، ص: 26.

مسند الإمام أحمد ج: 6، ص: 178.

2. عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال: خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم في أضحى أو فطر إلى المصلى، فمر على النساء فقال: يا معشر النساء تصدقن فإني رأيتكن أكثر أهل النار، فقلن: وبم يا رسول الله؟ قال: تكثرن اللعن، وتكفرن العشير، ما رأيت من ناقصات **عقل** ودين اذهب للب الرجل الحازم من إحداكن، قلن: وما نقصان عقلنا وديننا يا رسول الله؟ قال: أليس شهادة المرأة مثل نصف شهادة الرجل، قلن: بلى، قال فذلك من نقصان عقلها، أليس إذا حاضت لم تصل ولم تصم؟ قلن: بلى، قال فذلك من نقصان دينها.

- صحيح البخاري ج: 1 ص: 83 باب الحيض.
- صحيح مسلم ج: 1 ص: 61، مختصره للمنذري ص: 143 رم: 325.
- سنن أبي داود ج: 4 ص: 219 رقم: 4679.
- سنن الترمذي ج: 5 ص: 300 رقم: 2622 بشرح عارضة الأحوذي.
- مسند الإمام أحمد ج: 2 ص: 66-67.

3. عن عبد الله بن مسعود عن النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ قال للنساء: تصدقن، فإنكن أكثر أهل النار، فقالت امرأة ليست من علية القوم أو من **أعقلهن**: يا رسول الله فيم أو لم أو بم (حذفت ألف ما حيث جرت بحرف الجر) قال: إنكن تكثرن اللعن، وتكفرن العشير.

- مسند الإمام احمد ج: 1 ص: 436.

4. حدثنا سعيد عن قتادة عن الحسن أن عمر بن الخطاب أراد أن يرجم مجنونة، فقال له علي: ما لك ذلك؟ قال: سمعت رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ يقول: (رفع القلم عن ثلاثة: عن النائم حتى يستيقظ، وعن الطفل حتى يحتلم، وعن المجنون حتى يبرأ أو **يعقل**)، فأدرأ عنها عمر ـ رضي الله عنه ـ.

- مسند الإمام أحمد ج: 1 ص: 140.
- سنن الدارمي ج: 2 ص: 119 رقم: 2293.
- سنن أبي داود ج: 4 ص: 140 رقم: 4398 (لكن بدون كلمة يعقل)

5. عن عبد الله بن عمرو أن رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ ذكر فتان القبور، فقال عمر أترد علينا **عقولنا** يا رسول الله؟ فقال رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ: نعم كهيئتكم اليوم، فقال عمر: بفيه الحجر.

- مسند الإمام أحمد ج: 2 ص: 172.

6. حدثنا أبو موسى حدثنا رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ: ليس بقتل المشركين ولكن يقتل بعضكم بعضا، حتى يقتل الرجل جاره وابن عمه وذا قرابته، فقال بعض القوم: يا رسول الله ومعنا **عقولنا** ذلك اليوم؟ فقال رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ: لا تنزع **عقول** أكثر ذلك الزمان، ويخلف هباء من الناس لا **عقول** لهم.

- سنن ابن ماجة ج: 2 ص: 1309 رقم الحديث: 3959.

7. حدثني يونس عن المغيرة بن عبد الله، حدثني والدي... إلى أن قال: فجئت حتى أخذت بزمام الناقة أو خطامها، فقلت يا رسول الله: حدثني أو خبرني بعمل يقربني إلى الجنة، ويباعدني عن النار، قال: أو ذلك أعملك أو أنصبك، قال: قلت نعم،قال: **فأعقل** إذا أو افهم: تعبد الله ولا تشرك به شيئا، وتقيم الصلاة، وتؤتي الزكاة وتصوم رمضان، وتحج البيت، وتأتي إلى الناس ما تحب أن يؤتى إليك، وتكره للناس ما تكره أن يؤتى إليك، خل زمام الناقة أو خطامها، قال أبو قطن: فقلت له : سمعته منه، أو سمعته من المغيرة، قال: نعم.

- مسند الإمام أحمد ج: 5 ص: 372-373.

8. عن قتادة عن الأحنف بن قيس، عن الأسود بن سريع، أن نبي الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ قال: أربعة يوم القيامة: رجل أصم لا يسمع شيئا، ورجل أحمق، ورجل هرم، ورجل ما في فترة، فأما الأصم فيقول: رب قد جاءني الإسلام، وما أسمع شيئا، وأما الأحمق، فيقول، رب لقد جاء الإسلام والصبيان يحذفوني بالبعير، وأما الهرم فيقول: رب لقد جاء الإسلام وما أعقل شيئا، وأما الذي مات في الفترة فيقول: رب ما أتاني لك رسول، فيأخذ مواثيقهم

ليطيعنه فيرسل إليهم أن ادخلوا النار، قال: فوالذي نفس محمد بيده، لو دخلوها لكانت عليهم بردا وسلاما.

- مسند الإمام أحمد ج: 4 ص: 24.

9. عن الحرث بن يعقوب عن أبي الأسعد الغفاري، عن النعمان الغفاري عن أبي ذر، عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: يا أبا ذر أعقل ما أقول لك: لعناق يأتي رجلا من المسلمين خير له من أحد ذهبا يتركه وراءه، يا أبا ذر أعقل ما أقول لك: إن المكثرين هم الأقلون يوم القيامة، إلا من كذا وكذا،

أعقل ما أقول لك: إن الخيل في نواصيها الخير، إن الخيل في نواصيها الخيل.

- مسند الإمام أحمد ج: 5 ص: 181.

10. حدثنا شعبة عن عمر بن مرة، قال سمعت سالم بن أبي الجعد يحدث عن ابن لبيد الأنصاري، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: هذا أوان ذهاب العلم، قال: شعبة: أو قال: هذا أوان انقطاع العلم، فقلت: وكيف وفينا كتاب الله نعلمه أبناءنا، وأبناؤنا أبناءهم، قال: ثكلتك أمك ابن لبيد، ما كنت أحسبك إلا من أعقل أهل المدينة، أليس اليهود والنصارى فيهم كتاب الله...؟

- مسند الإمام أحمد ج: 4 ص: 219.

11. عن أبي هريرة قال: أتى النبي صلى الله عليه وسلم رجل فقال: مرني بأمر، ولا تكثر علي حتى **أعقله**، قال: لا تغضب، فأعاد عليه فأعاد عليه: لا تغضب.

- مسند الإمام أحمد ج: 2 ص: 362.

12. حدثنا مسلم بن إبراهيم حدثنا جرير يعني ابن حازم، حدثنا قتادة عن أنس، أن النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ احتجم ثلاثا في الأخدعين (الأخدعان عرقان في موضع الحجامة) والكاهل (مقدم أعلى الظهر)، قال معمر، احتجمت فذهب **عقلي** حتى كنت ألقن فاتحة الكتاب في صلاتي، وكان احتجم على هامته.

- سنن أبي داود ج: 4 ص: 4.

13- وفي كشف الخفاء ج: 2 ص: 62 رقم: 1740.

(**عقولهن** في فروجهن، يعني النساء) قال في المقاصد لا أصل له، ونسب للإمام علي بن أبي طالب نقلا عن تذكرة القرطبي، وفي المرفوع: ما تركت بعدي فتنة أضر على الرجال من النساء، وما رأيت من ناقصات عقل ودين أسلب للب الرجل الحازم منكن، (وقد تقدم) وينسب لأبي الخطاب بن دحية:... ففي نقصان **عقلهن** وودهن ما يغني عن الإطناب فيهن، والله أعلم.

وبعد، فهذا (غيض من فيض) أي قليل من كثير مما اهتدينا إليه من الحديث في كتب السنة، وبعضها في الصحيحين وفي سواهما من الكتب التي أشرنا إليها، إلا أنني وقفت على ما جاء في العقل عند عبد الرحمن بن الجوزي الواعظ، ت 597 في كتابيه: (كتاب الموضوعات) ج: 1 ص: 171 إلى 177، وكتاب: (ذم الهوى) ص: 5 إلى ص: 11، فقد رد جميع أحاديث العقل وجعلها كلها ضعيفة وموضوعة، وليس منها حديث صحيح واحد، وقد جاء كلامه في الكتابين معا وخصوصا في كتاب ذم الهوى في غاية من التنسيق والتنميق، والغوص في علل الحديث، ورد قول الوضاعين والمتروكين والضعفاء ممن لا يتورعون في ثبت وإثبات أقوال وأفعال المصطفى ـ صلى الله عليه وسلم ـ الذي هو المصدر الثاني من مصادر التشريع الذي تعبر عنه الأمة (السنة النبوية)، ولا بأس أن أتعرض لحديث واحد استشهد به مما كتبه ابن الجوزي في ص: 174 و175 من كتاب الموضوعات: (لما خلق الله العقل قال له أقبل فأقبل، ثم قال له أدبر فأدبر، فقال: وعزتي ما خلقت خلقا هو أعجب إلي منك، بك آخذ وبك أعطي، ولك الثواب وعليك العقاب) والحديث" نفسه في (ذم الهوى) ص: 8 مع بعض التغيير في اللفظ، قال: هذا حديث لا يصح عن رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ، وقد طعن في روايته، فليراجع في موضعه.

وقد تعرض حجة الإسلام الإمام أبو حامد الغزالي ت 505هـ في كتابه الشهير إحياء علوم الدين الجزء: 1 ص: 88 إلى ص: 95.

وقد أتى بأحاديث في العقل ومنزلته وخصوصياته وشرفه، كونه ألصقه بالإنسان، وجعله موضع سلوكه ومعرفته لطريق الخير والشر، والأحاديث التي استشهد بها في موضع العقل

حوالي خمسة عشرة حديث كلها خرجها زين الدين العراقي. ت 806. في حاشيته المطبوعة مع كتاب الإحياء المسماة: حمل الأسفار في الأسفار في تخريج ما في الإحياء من الأخبار، فلتراجع على نفس الكتاب، ولا حاجة لذكرها حتى لا يطول موضع البحث، وها هو الحديث الذي سبق ذكره عند ابن الجوزي وهو : (قال ـ صلى الله عليه وسلم ـ: أول ما خلق الله العقل، فقال له أقبل فأقبل، ثم قال له أدبر فأدبر، ثم قال الله عز وجل: وعزتي وجلالي ما خلقت خلقا أكرم علي منك، بك آخذ وبك أعطي وبك أثيب وبك أعاقب) قال العراقي: الطبراني في الأوسط من حديث أبي أمامة، وأبو نعيم من حديث عائشة بإسنادين ضعيفين.

د. وعند الحكماء

1. ثلاثة تدل على عقول أربابها: الهدية والرسول والكتاب.

محاضرة الأدباء ج: 1 ص: 424.

عيون الأخبار ج: 1 ص: 395.

2. عقول الرجال تحت أسنة أقلامها.

مجمع الأمثال ج: 2 ص: 55 بدون رقم عند قوله المولدون.

عيون الأخبار ج: 1 ص: 107.

3. إذا تم العقل نقص الكلام.

الامتناع والمؤانسة لأبي حيان ج:2 ص: 152.

نهج البلاغة ج: 4 ص: 15.

4. العقل وزير ناصح، والهوى وكيل فاضح.

أدب الدنيا والدين للماوردي ص: 38.

5. قوام المرء عقله، ولا دين لمن لا عقل له.

فيض القدير شرح الجامع الصغير ج: 4 ص: 528 رقم: 6159.

السراج المنير للعزيزي ج: 3 ص: 67.

رواه البيهقي عن جابر (ض) مرفوعا.

6. الحلم غطاء ساتر، والعقل حسام قاطع، فاستر خلل خلقك بحلمك، وقاتل هواك بعقلك.

نهج البلاغة ج: 4 ص: 99.

7. العاقل من عقله عقله عن كل مذموم.

مناقب الشافعي للبيهقي ج: 2 ص: 187.

مناقب الشافعي للبيهقي ج: 2 ص: 187.

سير أعلام النبلاء ج: 10 ص: 98.

8. العقل السليم في الجسم السليم.

مثل مشهور لم أقف على مصدره.

هـ. العقل عند الأدباء والشعراء:

1. رأيت العقل عقلين ... فمطبوع ومسموع

ولا ينفع مسموع ... إذا لم يك مطبوع

كما لا تنفع الشمس ... وضوء العين ممنوع

إحياء علوم الدين للغزالي ج: 1 ص: 91.

كتاب معجم مفردات الأصفهاني ص: 354.

عند هذا الأخير بدون رأيت في أول الشطر الأول وكذلك (ف) في الشطر الثاني من البيت الأول.

2. إذا لم يكن للمرء عقل فإنه ... وإن كان ذا بيت على الناس هين

ومن كان ذا عقل أجل لعقله ... وأفضل عقل عقل من يتدين

المستطرف ج: 1 ص: 20، لم ينسبهما لقائلهما.

3. إذا طال عمر المرء في غير آفة ... أفادت له الأيام في كرها عقلا

المستطرف ج: 1 ص: 20.

أدب الدنيا والدين ص: 23، كلاهما لم ينسب البيت لقائله.

4. ألم تر أن العقل زين لأهله ... ولكن تمام العقل طول التجارب

المستطرف ج: 1 ص: 20.

أدب الدنيا والدين ص: 23.

5. حسب الفتى عقله خلا يعاشره   إذا تحاماه إخوان وخلان

أبو الفتح البستي، ديوانه: 269.

الكشكول ج: 1 ص: 316 من قصيدة طويلة.

6. إذا لم يكن عقل يعيش به الفتى   فإنما هو معدود من الهمل.

محمود سامي البارودي، ديوانه ص: 409.

الهمل: الدواب التي تترك بدون رعاية.

7. لولا العقول لكان أدنى ضيغم   أدنى إلى شرف من الإنسان

المتنبي، ديوانه ج: 4 ص: 308، والقصيدة من 51 بيتا.

الغيث المسجم ج: 1 ص: 75.

الضيغم: الأسد، أدنى الأولى بمعنى: أسفل، والثانية بمعنى: أقرب.

وأخيرا وليس آخرا فهذه مناظرة، وإن شئت قلت مفاخرة جرت بين العقل والعلم، أي منهما له المكانة والمرتبة العليا عند الإنسان، لأن الإنسان هو الذي له الحق وحده أن يتصف بهما معا، أو يتصف بإحدى الصفتين فقط، فتقول: فلان عالم وعاقل، أو فلان عاقل أو فلان عالم.

وورد في كتاب الأعلام لخير الدين الزركلي ـ رحمه الله ـ في الجزء الأول ص: 335 حينما ترجم للإمام أشهب بن عبد العزيز بن داود القيسي صاحب الإمام مالك، وأحد رواته فقيه الديار المصرية، نسب للإمام الشافعي قائلا: (ما أخرجت مصر أفقه من أشهب لولا طيش فيه) واسمه مسكين ولقبه أشهب، كلاهما الشافعي وأشهب توفيا رحمهما الله 204هـ، ها أنت ترى الشافعي نفى العقل عن صاحبنا أشهب، ونسبه إلى الطيش.

وإليكم هذه المناظرة والمفاخرة بين العلم والعقل، والتي عثرت عليها في كتاب: (صفوة التفاسير) للشيخ محمد علي الصابوني في الجزء الأول ص: 194 عند قوله تعالى: ﴿**شهد**

الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولوا العلم قائما بالقسط﴾ [آل عمران: 18] ولم ينسب الأبيات وقال لبعضهم:

علم العالم وعقل العاقل اختلفا	من ذا الذي منهما قد أحرز الشرفا
فالعلم قال: أنا أحرزت غايته	والعقل قال: أنا الرحمان بي عرفا
فأفصح العلم إفصاحا وقال له	بأينا الله في فرقانه اتصفا
فبان للعقل أن العلم سيده	فقبل العقل رأس العلم وانصرفا

يشير صاحب الأبيات لقوله تعالى: (**شهد الله أنه لا إله إلا هو...**) حيث صنف أولي العلم في القيام بالقسط مع الله والملائكة.

أما المراجع التي اعتمدتها فقد أشرت إليها في مواضعها ولا حاجة لإعادة ذكرها أخيرا.

الخاتمة:

أعتذر للقراء الكرام رجال الثقافة والعلم، وأرجو أن أكون قد وفقت فيما كتبته في هذا البحث المتواضع، والله من وراء القصد.

والسلام.

الآثار النفسية لممارسة الشدة في المجال التربوي

ذ. العربي الفساسي

إن جل الحضارات التي يعرفها التاريخ البشري، أولت، بدرجات متفاوتة، عناية واهتماما ملحوظين بالطفل، واعتبرته مخلوقا له عالمه الخاص، بمعنى أنه كائن له قابليات، واستعدادات معينة، وكذا رؤى وأدوات، ومعايير للأشياء التي تحيط به.

إلا أن هذا الاهتمام، وإلى بداية القرن الماضي، لم يتخذ الطابع الشمولي في التناول، من حيث المبادئ التي يطالها. كالتعمق في الدراسات النفسية، والاتجاهات التربوية، بعنصر التحصيل المعرفي، حيث ينشأ الطفل ولديه حصيلة معرفية جيدة، إلا أنها تفتقر إلى أسس تربوية ونفسية، ذات ركائز علمية سليمة.

وقد كان تنبه لهذه المسألة علماؤنا الأوائل، من فقهاء وفلاسفة، وقائمين على تعليم الأطفال، وتربيتهم وتأديبهم، فركزوا على الجانب المعرفي، مع الاهتمام الكبير بالجوانب النفسية والتربوية، لتحقيق التكامل للأطفال والناشئة.

وإن مظاهر الاهتمام بالطفل تتجلى في العناية به. هذه

العناية التي لا تتم بشكل لائق، ما لم تتم دراسته وفهمه من كل النواحي، ولا سيما، النفسية والسلوكية منها.

لذلك تعددت الدراسات والاتجاهات العلمية به من لدن علماء الإسلام وفلاسفته ومفكريه، منذ العهود الأولى للإسلام، أمثال محمد بن سحنون، وأبي الحسن القابسي، وعلي بن محمد الماوردي، وأحمد بن جمعة المغراوي، وابن حجر الهيثمي، والإمام الغزالي، وابن خلدون وغيرهم من العلماء المسلمين، الذين بذلوا جهودا في المجالات التعليمية، وعملوا على تقعيد أصول التربية، وأهدافها، وأساليبها، وربطوا التربية في مجالها، بالقضايا التعليمية والنفسية والاجتماعية.

وحين يعود الدارسون إلى تراثنا، سيجدون كثيرا من الموضوعات التي عالجت هاته القضايا، وسيجدون فيها من العمق، والإحاطة، والطرافة، الشيء الكثير.

وسأحاول في هذا المقال ملامسة جانب من هاته الجوانب لتسليط بعض الضوء على إحدى القضايا النفسية، ذات الجذور التربوية، التي يتخبط فيها الطفل، وذلك من خلال موضوع: "الآثار النفسية لممارسة الشدة على المتعلمين، في المجال التربوي" لنرى كيف أننا نعيش، اليوم، في خضم من النظريات التي عرضها علماؤنا بعمق وبصيرة،حتى يتضح لنا مدى قيمة آرائهم التربوية والنفسية والتعليمية، وبالتالي بعض الحقائق التي نستخلصها عن طريق آرائهم في هذا المجال.

وليست أهداف هذا المقال، وهو يقتحم هذا المجال، سوى جمع عدد أكبر من المعلومات حول هذا الموضوع، والإجابة عن بعض الأسئلة المطروحة.

وسنعرض في المحور الأول منه، للشدة في العقاب التربوي، أما في المحور الثاني، فسنقوم بدراسة الآثار النفسية لممارسة الشدة في المجال التربوي، وفي المحور الأخير، سنتعرض لوسائل تفادي استخدام الشدة في العقاب.

المحور الأول: الشدة في العقاب التربوي

يشير العقاب التربوي، إلى الفعل الذي يوقعه المربي على الطفل، بالضرب، والتهديد،

وذلك بهدف منعه من ممارسة سلوكية أو تربوية محددة، وهو يشكل أحد العناصر الأساسية لممارسة الشدة. إذ يتمثل أثره في الألم الجسدي، أو النفسي عند الطفل موضوع العقوبة.

وبناء على هذا، يمكن تعريف العقاب التربوي، بأنه نسق الفعاليات التربوية، والخبرات السلبية، كالعقوبات الجسدية، والسخرية، والاستهزاء وغير ذلك من الإحباطات النفسية والمعنوية التي تشكل المناخ العام لحالة من الخوف والتوتر التي يعانيها المتربون والتي تؤدي إلى نوع من الإعاقة النفسية والفكرية، وإلى عدم القدرة على المبادرة والتكيف.

وإنه على الرغم من أهمية الانكباب على موضوع العقاب، في شتى مجالاتها، فإن ما يمارس من عقاب، في المؤسسات التعليمية، لم ينل الحظ الأوفى من الأبحاث، والدراسات، وحتى ما أسهب فيه المحللون في هذا المجال، يكاد يدور في نطاق مظاهر العقاب التي يمارسها المربي على المتعلم، حيث يغدو المعلم (المربي) من خلال هذا المنظور، رجلا لا يرحم تلاميذته، ويذيقهم أقسى العقوبات، فقد كان هناك تركيز على ربط العقاب، بمرحلة من التاريخ الدراسي، وهي مرحلة التعليم الابتدائي، مع المعلم، أو ما قبله مع الفقيه، وقلما نجد تركيزا على مرحلة المراهقة، رغم أهمية المرحلة العمرية التي يمر بها التلميذ، بصفتها مرحلة انتقالية من الطفولة إلى الرشد، يرافقها كثير من التغييرات الجسدية والنفسية.

والحديث عن العقاب التربوي، ومظاهره، وضوابطه وحدوده، يطرح عدة أسئلة، منها: ماهي مظاهر وأسباب العقاب الممارس في الأجواء التربوية؟ وهل العقاب موقف انتقامي وعدواني، أم موقف إنساني عقلي؟ وهل هو ضرورة تربوية؟ وما هي حدوده وضوابطه؟.

هذه الأسئلة وغيرها، سيتم الاقتراب من الإجابة عليها في هذا المحور الأول من خلال ثلاثة جوانب هي:

الجانب الأول: المظاهر العامة للشدة الممارسة في العقاب التربوي.

الجانب الثاني: ظاهرة العقاب، وهل هو ضرورة تربوية.

الجانب الثالث: حدود وضوابط العقاب.

الجانب الأول: المظاهر العامة للشدة الممارسة في العقاب التربوي.

من بين القضايا التي تحدث آثارا سلبية، في الأوساط التعليمية، استعمال أسلوب الشدة والقسوة في التربية، بشكل عام، وتربية الطفل، بشكل خاص، فهل ممارسة ذلك حلة طبيعية في نفس الإنسان، أم هي حالة عرضية؟ الواقع أنها ظاهرة تاريخية، تحدث عنها أهل الفكر، والعلماء، والفلاسفة، وعلماء النفس، وغيرهم، والكل يحاول أن يبحث عن أصل هذه الظاهرة، ونشأتها في المجتمعات عبر التاريخ، للوصول إلى تفسير علمي وموضوعي لهذه المسألة.

وفي محاولة لتأصيل ظاهرة الشدة والعنف[1]، يرى بعض الباحثين، أنها وجدت منذ وجود المجتمعات، إلا أن التباين في وجهات النظر، استمر حول أيهما له الأولوية في تسيير حياة الأفراد والمجتمعات، علاقة الشدة والعنف، أم العلاقة الاجتماعية: الرفق واللين؟

فعند ظهور الفكر السياسي اليوناني القديم، برزت نظريتان:

الأولى: تقوم على أساس أن الإنسان حيوان اجتماعي بطبعه، مدفوع بالفطرة للتعاون والتواصل مع الآخرين، من أجل المحافظة على المصالح المشتركة، والملكية الشخصية.

الثانية: تستند إلى أن الإنسان عدواني وأناني بالفطرة ومدفوع بالمصلحة الشخصية، الأمر الذي يؤدي إلى اعتدائه على أقرانه، وصدامه معهم.

ثم ظهرت في الفكرة المعاصرة عدة نظريات منها: أن النفس الإنسانية، تنطوي على مجموعة من الدوافع والميول، منها ما هو فطري، ومنها ما هو مكتسب، ومنها ما هو سلبي، ويمكن تعديلها إما في الاتجاه الإيجابي، أو الاتجاه السلبي، ودور التربية هو تنمية الدوافع السلبية فيه، أو تهذيبها وتوجيهها توجيها سليما إن كانت تقبل ذلك.

وهذا مما كان اهتدى إليه علماء الإسلام ومفكروه، منذ العهود الأولى للإسلام، فقد كان الإمام أبو حامد الغزالي، يرى أنه عن طريق التربية، يكتسب الصبي مزيدا من الفضائل أو الرذائل، فهو يتشبه بالناس ويقلدهم في كل شيء، دون تمييز، بين ما هو خير وشر... "يراهم،

1. هو أحد القوى التي تعمل على الهدم أكثر من البناء، في تكوين الشخصية الإنسانية ونموها، وهو انفعال، تثيره مواقف عديدة ويؤدي بالفرد إلى ارتكاب أفعال مؤذية في حق الآخرين، وكثير من الباحثين يقرون بأنه فعل مضاد للرفق ومرادف للشدة والقسوة، وأنه سلوك لاعقلاني، مؤذي غير متسامح...

يتصنع بعضهم لبعض، فيغلب عليه حب التصنع بالضرورة، ويشرح ذلك في نفسه"[1]. كما أنه كان يميل إلى أن النزعة الخيرية، هي الغالبة على طبائع الإنسان، وأن العلل التي تصيب الإنسان، دخيلة وطارئة عليه. إذ "الأصل في الأمزجة والفطرة هو صحة النفس والميل عن الاعتدال سقم ومرض فيها"[2]. ويقول في نفس المعنى: "بل إن ميل النفس إلى الأمور الشنيعة، خارج عن الطبع، كما أن ميل النفس، أو ميل القلب إلى مقتضيات الشهوة غريب عن ذاته وعارض عليه"[3].

كما أن ابن خلدون يشير إلى أن هناك قدرة داخلية تتكون عبر حياة الإنسان، وهي كناية عن تكوين الفرد لنظام من المبادئ الأخلاقية المقبولة، أو قواعد السلوك والتصرف، على أن الأخلاق تنمو وترقى في نظره عن طريق التربية، حيث تعتمد الأخلاق على التجربة والتمرن "وصارت له عادة وخلقا، وفسدت معاني الإنسانية التي صارت له من حيث الاجتماع والتمرن"[4] ومعنى ذلك أن الإنسان لا يولد متخلفا خلقيا، وإنما يكتسب الأخلاق عن طريق التربية.

ومن هنا يمكن القول، بصفة عامة، إن الإنسان لديه ميل واستعداد، لاستخدام الشدة والقسوة، وكذلك لاستخدام خصلة الرفق واللين على حد سواء، ولكن دور التربية أساسي وفعال في توجيه وتهذيب دوافع الإنسان وسلوكه.

هذا، ومن المعلوم، أن الأطفال هم من أكثر المتضررين من القسوة في المجتمع، لأنهم يعيشون تحت سيطرة مؤسسات لها سلطة قوية على شخصية الطفل وطبيعة العلاقة بينهما، فما هي المظاهر الأساسية للشدة التي تمارس عليهم، والتي تنعكس سلبا على تكوينهم النفسي والعقلي؟

إن الظاهرة التربوية هي ظاهرة شاملة ومتكاملة، تناط في جانب منها بالمربي، الذي يكون له دور أساسي في هذه العملية، فالمواقف السلبية منه، تجعل المتعلم يعيش في مجموعة من التناقضات النفسية، وإن السلوك الذي قد يعتبر من لدن المربي حزما وصرامة، في أداء

---

1. أبو حامد الغزالي: إحياء علوم الدين، الجزء الثالث، ص: 60.
2. نفس المرجع أعلاه.
3. نفس المرجع أعلاه.
4. عبد الرحمان بن خلدون: المقدمة، ص: 540، المكتبة التجارية الكبرى القاهرة.

الوظيفة التربوية، يأتي بنتائج عكسية، يخلق جوا من التوتر، والقلق والخوف.

فإن كانت هناك عوامل تبعث الرعب في نفس المتعلمين، فأهمها الشدة التي تصبح بديلا للمعرفة التي يتلقاها المتعلم، وهي من النظم التربوية، التي تشكل مصدرا لتوتر علاقة الطفل مع بيئته التعليمية وعاملا من عوامل الإحباط المتعددة والتي نذكر منها ما يلي:

1. عدم إشباع حاجات المتربي

يرى علماء النفس أن ما يقوم به الفرد من فعل أو تصرف سلوكي يمكن رده إلى ثلاث حاجات رئيسية هي:

- **الحاجات العضوية**: وتتعلق بحاجات الإنسان الفسيولوجية، ويدخل ضمنها الحاجة إلى الطعام، والهواء، والنوم، وتجنب الألم، وغير ذلك. وهي تهدف في أساسها إلى تحقيق التوازن الفسيولوجي في جسم الإنسان.

- **الحاجات الاجتماعية**: وتتصل بعلاقة الفرد ببيئته، وتهدف في أساسها إلى تنظيم سلوكه مع الآخرين. وذلك كالتجمع، والتملك والسيطرة، وغيرها من الحاجات التي هي ثمار البيئة الاجتماعية والتربوية.

- **الحاجات النفسية**: وهذه تلعب دورا بارزا في دفع الفرد للقيام بكثير من فعالياته اليومية، فهو بحاجة إلى الشعور بالقيمة الشخصية، وإلى الاستقلال الذاتي، وإلى الحصول على مكانته في المجتمع وغير ذلك.

وكل هذه الحاجات النفسية هي على قدر كبير من الأهمية، فالأحداث والمراهقون كلهم يشعرون بأن لهم قيمة وشخصية، وكلهم يبذلون جهدا في الحياة، لتأييد استقلالهم الذاتي، وإن الحاجات غير المشبعة تؤدي بالفرد إلى الألم والقلق النفسي، ويظل متألما قلقا، إلى أن يجد نوعا من التكيف، لإزالة حدة تلك الحاجات غير المشبعة. وإن عدم تطمين هذه الحاجات للمتربي وخاصة النفسية منها، يؤدي به إلى اتجاهات سلبية، لا يمكن تفسيرها تفسيرا فطريا، بل هي رد فعل لعدم إشباع حاجاته، مما يعد ظاهرة من مظاهر تمرده، الذي يفضي به إلى ممارسة العقاب عليه.

2. السلوك العدواني

يعرف السلوك العدواني بأنه سلوك، تهدف استجابته إلى إيذاء الآخرين، وأن العلاقات القائمة على منطق القوة والقسوة، تسهل ظهور هذا السلوك عند المتربي، وتجعل منه سلوكا عاديا، خاصة عندما يكون العدوان هو الوسيلة السائدة في التعامل، وهو الوسيلة التي يستخدمها الكبار مع الصغار، والمربي مع متعلميه.

وهناك مصدر آخر لتكوين السلوك العدواني عند الطفل، وهو عندما يتعرض إلى حالات الإحباط، والإحباط هو منع استجابة هادفة من الحدوث، أي أنه حالة من الشعور بالفشل، تصيب الفرد عندما يواجه مواقع تمنعه من تحقيق دوافع، أو رغبة أو حاجة.

وتشير الدراسات النفسية إلى أن الذين يستعملون سلوكا عدوانيا، مثل المربين، ينتقل هذا إلى متربيهم، ذلك أن السلوك العدواني، يفجر لدى الطفل مشاعر عدوانية، اتجاه المربي واتجاه العمل الذي يمارسه، فيبادل العنف بعنف مماثل. وتلك ظاهرة من مظاهر تمرده التربوي، إذ من المعتاد أن يؤدي العقاب إلى كراهية مصدر العقاب، وكراهية العمل الذي يؤدي إلى العقاب.

3.الحرمان الاجتماعي والعاطفي

إن الحرمان الاجتماعي والعاطفي، وفقدان القيمة الشخصية، كلها عوامل تؤثر تأثيرا سلبيا على الطفل، وذلك لعدم توافر الخبرات التفاعلية الطبيعية، وهي خبرات المودة والحنان.

إن التربية لا تقوم على أساس السلطة، بل على أساس الذكاء الذي ينطلق من المحبة، والحياة من غير غفران وتسامح، تتحول إلى صراع من أجل بقاء الشخصية.

وإن التأهيل العقلي للطفل مرهون بانطباعات الثقة، والأمن، التي تسود في الأجواء التربوية، فالطفل ليس في مستوى القدرة على إبداء مشاعر الشك العقلي، والنقد المنهجي ولكنه في مستوى التلقين والتعلم والاكتساب.

ومن هنا يمكن القول: إن المتعلمين بممارسة الشدة والقسوة عليهم ومجازفة السلطة

التربوية في التنفيذ، وإنتاج الأسلوب التعسفي في التعليم، يخلق كل ذلك فيهم الكراهية، والتنافس البغيض، ويجعلهم يمقتون الدراسة فيفشلون في دراستهم، مما ينزل بهم العقاب.

4. التدني في المهارات التربوية والتعليمية

إن الأطفال تختلف أمزجتهم حسب الأشخاص، فقد يبلغون من البلادة ما يثير النفس، ومن الذكاء ما يحير العقل، وهم يتوقفون إلى الحرية وإلى المعرفة، ويريدون أن يصير لهم العقل الراجح والقلب العاطف.

إنهم خلق يختلف عن الكبار، اختلافا كثيرا، وإن التدني في المهارات التربوية والتعليمية لمربيهم، بعدم الحرص على تفهم الحقائق في التعليم، وعدم التعرف على أسلوب المتعلمين الخاص في التفكير والإحساس، يحول دون تفهم كثير من الأمور الخفية لديهم. وهذا لا يعزز ثقة المتعلمين بمربيهم، ولا يوفر لهم فرصا أفضل للنجاح والتفوق، مما يؤدي إلى انعدام الرغبة لديهم في الدراسة والتحصيل ونفورهم وتمردهم التربوي، الأمر الذي يترتب عنه إلى إنزال العقاب عليهم.

الجانب الثاني: هل العقاب ضرورة تربوية؟

يطرح العقاب الذي يتعرض له المتربي، عدة تناولات، حول جدواه وضرورته، في المجال التربوي، وقد تباينت آراء القائمين على شؤون التربية من مربين وموجهين – قديما وحديثا- حول أهمية العقاب، في تربية وتعليم النشء. فهناك من يسلك طريق الشدة والقسوة. وهناك من يتعامل بالرفق واللين. وهناك من يمزج بين الطريقتين، تبعا للظروف والأحوال الخاصة، وهناك من ليس له طريقة محددة، ويتصرف بدون ضوابط، ومرد هذا التباين، يرجع إلى أن أهل الاختصاص، ينظرون إلى الموقف التربوي استنادا للتساؤل الثاني: هل هو موقف انتقامي وعدواني، يسوده الخوف، والتوتر العصبي، للمربي والمتعلم؟ أم أنه موقف إنساني عقلي، يسوده الود والاتزان الانفعالي والعاطفي، من المربي إلى المتعلم؟ وفي هذا المجال نعرض لثلاث فرق تختلف آراؤها بين:

العقاب كضرورة تربوية، الرفق واللين بالمتعلمين، التوازن بين اللين والشدة.

1. **العقاب كضرورة تربوية**: يرى هذا الفريق أن العقاب ضرورة تربوية، تهدف إلى تقويم اعوجاج المتعلم، ووسيلة تسهم في تهذيبه[1] وتوجيهه إلى الأفضل ومن ثم فلا مندوحة لعقاب المتعلم، بضربه. وقد تحدث ابن حجر الهيثمي[2] عن هذه المسألة بإسهاب في كتابه "تحرير المقال في أدب وأحكام وفوائد يحتاج إليها مؤدبو الأطفال[3] فقال بضرورة العقاب، وذكر الأسباب الموجبة لضرب الطفل، فمن ذلك قوله: "والظاهر أنه يرجع في الضرب للإصلاح، لتكاسله عن الحفظ، وتفريطه فيما علمه، ووقوع فحش منه، كهربه أو إيذائه غيره، أو تلفظه بما لا يليق[4].

وابن سينا يرى في العقاب ضرورة تربوية، وفي ذلك يقول: "...وليكن أول الضرب موجعا، كما أشار به الحكماء. فإن الضربة الأولى إذا كانت موجعة، ساء ظن الصبي بما بعدها، واشتد خوفه، وإن كانت خفيفة غير مؤلمة، حسن ظنه بالباقي، فلم يحفل به"[5] فابن سينا، يريد أن يبدأ بالشدة، ليقوى المطلوب في إصلاح الطفل.

ومن جملة ما دعا إليه أبو حامد الغزالي، أنه لابد من علاج حاسم، يضع الأمور في نصابها الصحيح، وحسم الداء خير من علاجه: "فالصبي إذا أهمل في بداية نشوئه، خرج في الأغلب، رديء الأخلاق، كذابا، حسودا، ذا فضول ونميمة"[6].

وقد رصد المختار السوسي[7] العلاقة التربوية بين المعلم والمتعلم في الكتاب، فوصفها بأنها سلطوية: "إذا جلس التلميذ إلى الطالب، (المدرس) ليعرض لوحته، ثم تململ فيها، فلا يجيبه

---

1. تهذيب الأطفال: هو تزيينهم، حتى يكونوا في الكبر أتقياء من العيوب الأخلاقية، ومقبولين في المجتمع، فاعلين فيه، جاء في الجزء الأول من لسان العرب، ص: 782. "هذب الشيء يهذبه: نقاه وأخلصه، وقيل أصلحه، والمهذب من الرجال: النقي من العيوب".
2. هو الإمام شهاب الدين، أحمد بن محمد المعروف بابن حجر الهيثمي، كان بارعا في كثير من العلوم من تفسير وحديث، وفقه وآداب، توفي سنة 973هـ
3. هذا الكتاب هو إجابات عن مجموعة من الأسئلة طرحت من أحد معلمي الأطفال ومؤدبيهم، يستوضح فيها عن قضايا، تهم العاملين في هذا المجال، وقد بين فيه آراء فقهاء الإسلام، ومؤدبي الأطفال فيها، من حيث المنع، والإباحة، وشروط الضرب، ومقداره عند من يجيزه.
4. يراجع مقال: "من التصنيف" مجلة الفيصل السعودية شهر يوليوز 1998.
5. ابن سينا: كتاب السياسة، مقالات فلسفية نشرها الأب شيخو ببيروت.
6. أبو حامد الغزالي: مرجع سابق، الجزء الرابع ص: 135.
7. تراجع ترجمته عند محمد المنوني "حياة فقيد المغرب محمد المختار السوسي مجلة الإيمان شهر فبراير سنة 1982.

إلا بلطمه، والوالد يقول في ذلك متى رآه، رضي الله على الطالب، فما أكثر اجتهاده... وقلما نجد من يمتعض لولده إن رأى منه مثل ذلك[1]، ويعقب المختار السوسي على هذا الذي يرتضيه الآباء من قسوة المعلمين وشدتهم في العقاب. "هذا التأديب العنيف الذي يرتكبه الطلبة (المعلمون)، ويرتضيه الآباء هو الذي يحمل بعض التلاميذ على الهروب. وقلما نجد من لم يهرب من بلد إلى بلد، من كل من تعلم القرآن، وهذه تأديبات العصر الماضي"[2].

ومن كلام الفقهاء، ونخص بالذكر منهم محمد بن سحنون[3] الذي استقى منه القابسي ونقل عنه ما جاء في كتاب "آداب المعلمين والمتعلمين" عن ابن عباس قال: "قال رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ أشرار أمتي، معلمو صبيانهم، أقلهم رحمة لليتيم، وأغلظهم على المسكين" قال محمد (أي ابن سحنون) وإنما ذلك لأنه يضربهم إذا غضب وليس على منافعهم".

ومن كلام الحكماء ما ذكره المغراوي[4] في كتابه "جوامع الاختصار والتبيان، فيما يعرض بين المعلمين وآباء الصبيان"[5]: "من أدب ولده، أرغم أنف عدوه" و "من أدب ولده، غم حاسده" و "من أراد أن يغيض عدوه، فلا يرفع العصا عن ولده" وقالوا : "بادروا تأديب الأطفال، قبل تراكم الأشغال، وتفرق البال"[6].

والعلة في العقاب التي لجأ إليها هذا الفريق، كما لجأ إليها الفقهاء والحكماء، هي ما يصحب الضرب من ألم، وما يصيب ذلك من خوف الألم كما يقول الغزالي: "والأصلح للبهيمة، ألا تخلو من سوط، وكذلك الصبي"[7] إلى امتناعه عما يفعل، حتى يقع عليه الضرب

---

1. المختار السوسي: مدارس سوس العتيقة" ص: 21.
2. المرجع السابق،ص: 25.
3. هو محمد بن سحنون المتوفى سنة 256هـ له "كتاب آداب المعلمين والمتعلمين، الذي يعد مفتاحا للعمل التربوي العربي، إذ أنه أول رسالة في التربية العربية وصلت إلينا، وهو يكون مصدرا مهما لكثير من النصوص التربوية الإسلامية، وقد أورده الدكتور أحمد فؤاد الهواني في آخر كتابه، "التربية في الإسلام، ومنه أخذ هذا النص. ص: 156.
4. هو أحمد بن أبي جمعة المغراوي، الملقب بشقرون، توفي بفاس سنة 930هـ وهو من علماء المغرب الذي ازدهرت فيه الحضارة، على نحو خاص ومتميز، وكتابه التربوي، يمثل جهود أسلافنا في مجال من مجالات التربية.
5. قام الدكتور عبد الهادي التازي بتقديم وتحقيق هذا الكتاب تحت عنوان: "المغراوي وفكره التربوي".
6. المغراوي: كتاب "جوامع الاختصار فيما يعرض بين المعلمين وآباء الصبيان" ص: 82.
7. أبو حامد الغزالي: مرجع سابق، الجزء الرابع، ص: 136.

مرة ثانية، والإنسان بطبيعته، مفطور على الإقبال على ما يسره، والابتعاد عما يؤلمه. والذاكرة تلعب دورا هاما، إذ يستعيد الصبي سبب أوجاعه، ويستحضر في ذاكرته الموقف الذي ضرب فيه، فيعمل على إبعاد كل ذلك، وبهذا يستقيم، وبهذا تؤثر التربية، ويتم التدريب المنشود في عالم الصبيان، كما هو معروف.

2. **الرفق واللين بالمتعلمين**: يرى آخرون أن للمربي مندوحة من العقاب بوسائل أخرى أجدى وأنفع، تتمثل في الرفق واللين بالمتعلمين، وعدم الاستبداد في التأديب، وعلى المربي أن يجنب متعلميه مفاتيح ومعايب العادات الهادفة إلى تهذيب السلوك، وإدراك معرفة تمردهم والسبيل إلى تقويمهم.

ومن بين هذا الفريق: القابسي[1] الذي ينزل المعلم من الصبيان، بمنزلة الوالد "فهو المأخوذ بأدبهم والناظر في زجرهم عما لا يصلح لهم، والقائم بإكراههم على فعل منافعهم"[2]، وهذا في نظره يحتاج إلى سياسة ورياضة[3] حتى يصل المعلم بالطفل إلى معرفة طريق الخير، وهي طريق لا تدرك بالبديع هو بل بالرياضة والتعلم، "فهو يسوسهم في كل ذلك بما ينفعهم ولا يخرجهم ذلك من حسن رفقة بهم ولا من رحمته إليهم"[4] وينبغي أن يكون المربي مهيبا لا في عنف ولا يكون عبوسا، مرفقا بالصبيان"[5].

1. هو أبو الحسن علي بن محمد بن خلف القابسي، الفقيه القيرواني، توفي سنة 403هـ له كتاب "الرسالة المفصلة لأحوال المعلمين وأحكام المعلمين والمتعلمين" وقد قام بتحقيق الدكتور أحمد فؤاد الأهواني. في كتاب التربية في الإسلام أو التعلم في رأي القابسي "القاهرة سنة 1955، وأورد في نهايته نص الرسالة المذكورة للقابسي.
2. القابسي: "الرسالة المفصلة لأحوال المعلمين وأحكام المعلمين والمتعلمين" ص: 309 من كتاب الأهواني "التربية في الإسلام".
3. يقال راض الدابة يروضها: وطأها وذللها أو علمها السير، وقد نقل المعنى إلى العملية التربوية للطفل، حيث اجتهد لتحويله إلى حالة منظمة، يقبلها الأهل والمجتمع. وهكذا نجد ابن عرضون (القرن العاشر الهجري بالمغرب) في حديثه عن التنشئة الاجتماعية للأطفال في كتابه: "مختصر مقنع المحتاج" يعنون القسم الثالث منه برياضة الولدان، وفيه بابان، الأول: فيما يطلب من حقوق الولي من رياضة الولدان، والثاني: فيما يتعلق بتعليم المعلمين للصبيان.
4. القابسي: مرجع سابق، ص: 58.
5. القابسي: مرجع سابق.

ومن بين هذا الفريق أيضا "الماوردي"[1] الذي يقول في تأديب الصبي: "فإذا رام أن يأخذه بالعنف استشاطت نافرة، ولجت معاندة، فلم تنقد إلى طاعة، ولم تنكف عن معصية" ويقول: "فإذا استعصت عليه قيادة نفسه، وداوم منه نفور قلبه مع سياستها ومعاناة رياضها، تركها ترك راحة، ثم عاودها بعد الاستراحة"[2].

ويتماشى رأي ابن خلدون، مع هذا التوجه المعارض للعقاب، فنراه يتذمر من الطرق السقيمة، في تعلم وتأديب الصبي، ويحذر المعلمين منها، وما يؤدي إليه سوء التصرف حيث يقول: """وذلك أن إرهاف الحد (أي العقوبة) في التعليم مضر بالمتعلم ولاسيما في أصاغر الولد"[3] فهو كان قد وقف على ما كانت عليه الكتاتيب في عصره، ونراه يتألم من طرق التعليم التي يتبعونها، في القسوة والشدة والضرب، وعدم السعي في تنشئة الصبي على الأخلاق الحميدة، بالطرق الرشيدة، ومن ثم يقرر أن الطرق التربوية والتعليمية التي تتسم بالشدة والعنف تجاه المتعلمين مضرة بهم وبخاصة في طفولتهم.

ويميل البلغيتي[4] إلى ممارسة تربية متفهمة "فلا ينبغي التشديد على الصبي في محال صغره، حتى لا يورثه ذلك غاية الضجر، فإن ذلك مضر به في عقله وجسمه"[5]

وقد دعم البلغيتي هذا الرأي بالنصيحة التي وجهها سحنون (الأب) إلى معلم ولده: "لا تضربه أصلا، مهما صدر منه شيء أو لعب" وهي نصيحة ونص متداول بكثرة في الكتابات التربوية المغربية، شرحه الشيخ السوسي بقوله: "إن كثرة الضرب والزجر، مما يؤثر في نقص العقل، وأيضا رأى سحنون أن لا تأثير لضرب أو زجر في حفظ أو فهم، ولا اجتهاد عقلا"[6] وفي

1. هو أبو الحسن بن محمد البصري الماوردي توفي سنة 540هـ، نبغ في علوم عصره حتى جاء بمفهومات جديدة تدل على تعدد مواهبه وارتباطه بمجتمعه إذ عالج باقتدار أمورا سياسية وتربوية وأخلاقية، وهو الذي وضع للتربية منهاجا متكاملا دعا فيه إلى التعليم، منبها إلى أنه لا يمنع كبر السن من التعليم استحياء، له كتاب "أدب الدنيا والدين" عالج فيه قضايا التربية والتعليم والنفس والاجتماع.
2. الماوردي: كتاب أدب الدنيا والدين، ص: 45.
3. عبد الرحمان بن خلدون: مرجع سابق.
4. هو أحمد بن عبد المأمون البلغيتي، فقيه وأديب وقاضي ورحالة، ولد بفاس سنة 1865م وبها توفي سنة 1929م من أبرز مؤلفاته كتاب "الابتهاج بنور السراج" وهو شرح لمنظومة "سراج الطلاب لصاحبها الفقيه العربي المساري".
5. البلغيتي: "كتاب الابتهاج بنور السراج" الجزء الأول، ص: 106.
6. البلغيتي المرجع السابق.

ذلك يوضح السوسي أن طرح سحنون مبني على العقل وليس على النقل.

كما أن بعض الفقهاء ورجال الفتوى، أفرطوا في محامد تحلي المعلم بسعة الخاطر، والتنازل لصغاره "حتى لو أهرق الصبي على معلمه المداد، لكان عليه ألا يغضب، بل يقوم بغسله على نحو ما تفعله المرضع مع مرضعها"[1]. إن هذه المعاملة القائمة على الشفقة والرفق واللين في إصلاح الطفل وتكوينه خلقيا ونفسيا، من شأنها أن تجعله يكبر على العمل الصالح من تلقاء نفسه، دون حاجة إلى عصا وقسوة المربي، فتثمر الرياضة في نفسه.

فالعلة في الالتجاء إلى الرفق واللين، وهي نفسانية في نظر هذا الفريق، لأن معنى استئناس الصبيان، هو الاعتياد الناشئ عن التكرار، ومن أثر العادة، إماتة الشعور، وبذلك ينعدم التأثير المطلوب من العقاب، فضلا عن ذهاب سلطة المربي، وعدم هيبة الصبيان لسطوته عليهم.

3. **التوازن بين اللين والشدة**: يرى هذا الفريق أن اللين مع الطفل، وإشعاره بالحنان يجب ألا يتعدى الحدود إلى درجة الإفراط في ذلك. وأن لا تترك له الحرية المطلقة في أن يعمل ما يشاء. فلا بد من وضع منهج متوازن في التصرف فيه معه من قبل المربين، فلا يتساهلوا معه إلى أقصى حدود التساهل، ولا يعنف على كل شيء يرتكبه، فلابد أن يكون اللين وتكون الشدة في حدودهما، ويكون الاعتدال بينهما هو الحكم على الموقف حتى يجتاز مراحل الدراسة بسلام.

وفي حال ارتكاب الطفل لبعض المخالفات السلوكية، فالأولى أن ينبه الطفل إلى حب الكرامة، وأن يشعر بأضرار هذه المخالفة. ويقنع بالابتعاد عنها. فإن لم ينفع الإقلاع يأتي دور التأنيب والتوبيخ، دون العقاب البدني. والعقوبة العاطفية خير من العقوبة البدنية، ومن هذا الفريق ابن مسكويه، الذي تحدث في هذه المسألة بإسهاب عند كلامه عن تربية الطفل حيث قال: " فالأولى بمثل هذه النفس، أن تنبه على حب الكرامة، ثم يمدح الأخيار عنده، ويمدح هو نفسه، إذا ظهر منه شيء ويخوف من المذمة على أدنى قبيح يظهره، فإن خالف في بعض الأوقاف ما ذكرته، فالأولى أن لا يوبخ عليه، ولا يكاشف بأنه أقدم عليه، بل يتغافل عنه فإن

1. أبو العباس أحمد يحيى الونشريسي: كتاب المعيار، الجزء الثامن، ص: 250.

عاد فليوبخ وليعظم عنده ما أتاه، ويحذر من معاودته، فإنه إن عودته التوبيخ والمكاشفة، حملته على الوقاحة، وعودته على ما كان استقبحه، وهان عليه سماع الملامة، في ركوب قبائح الذات التي تدعو إليها نفسه.[1]

وإن المربين المسلمين لم يركزوا تربيتهم على الشدة والضرب، كما كان عليه الحال عند غيرهم فقد سلكوا طريقة حكيمة رشيدة، لا تختلف عما نسلكه اليوم "فقد كانوا لا يباغتون الصبي المذنب باللوم والتوبيخ، ويغضون الطرف عن الهفوات التي تصدر منه، ولا يكاشفونه بها، لاسيما إذا حاول الصبي سترها. وإذا تكرر هذا منه، يعرضون له بالكلام عنها، وأنه لا يستحسن أن تصدر من صبي عاقل، حسن الأخلاق، فيقبحونها في عينه، فإن عاد إليها، عاتبوه بكلمات قليلة، لأن كثرة العقاب، يهون عليه سماع الملامة، ولا يبقى عليه تأثير"[2].

فالعقوبة في رأي هذا الفريق غير محمودة، إذا لم يتجاوز الطفل حد المعقول، وبذلك كرهوا التشديد عليه، ونصحوا بغض الطرف عن الهفوات التي تصدر عنه، وأنه في ضوء المنهج التربوي السليم، يحث التوازن بين المدح والتأنيب. فالمدح الزائد، كالتأنيب الزائد، يؤثر على التوازن الانفعالي للطفل، ويجعله مضطربا قلقا...

ونخلص إلى القول بأن إقرار العقوبة ليس من الأمور المتفق عليها عند المربين والمفكرين، لأن التقابل بين العقاب والتسامح، هو تقابل الأضداد، فأنصار التسامح لهم وجهة نظرهم. وعندهم كثير من الحجج على صحة مبدئهم. وهم يقصدون من وراء ذلك الخير الأسمى للأطفال. والقائلون بالعقاب يرمون إلى غاية بعيدة أيضا، وعندئذ، يلتقي أصحاب التسامح وأنصار العقاب عند الغاية، وإن اختلفت الوسيلتان فقصدهما هو الخير لبني الإنسان.

الجانب الثالث: حدود وضوابط العقاب

لما كان الضرب ثابتا من الذين يقولون به، فإنهم أحاطوه بدائرة من الضوابط والحدود، وسياج من الشروط، تقتضيها مصلحة المتعلم، ومقدار الذنب الذي اقترفه أولا، وحتى لا يخرج من الزجر والإصلاح، إلى التشفي والانتقام ثانيا.

---

1. ابن مسكويه: كتاب الأخلاق وتطهير الأعراق "المطبعة الخيرية، ص: 69.
2. محمد رشدي: " كتاب مدينة العرب في الجاهلية والإسلام" ص: 123.

وفي عرض لهذه الضوابط والحدود، يستفاد منها جميعا، أن الأمر ليس من السهولة بمكان، فإذا جاز للمربي الضرب، فيكون بأداة معينة مخصوصة، وهي السوط اللين العريض، الذي لا يؤذي، ويلزمه أن يكون كافيا بالنسبة إلى جريمة الولد، فلا يجوز له أن يرتقي إلى مرتبة، وهو يرى ما دونها كافيا. ثم إن هذا الضرب ينبغي أن يتجنب فيه المؤدب بعض المواقع في جسد الطفل مثل الوجه والمقاتل، ثم كيفية ضربه بأن يكون مفرقا لا مجموعا في محل واحد.وأن يكون بين الضربتين زمن يخفف فيه ألم الأولى.

ومما يلفت النظر في هاته القيود، أن العلماء والمربين والفقهاء، نبهوا إلى خطورة الضرب في بعض المواقع من جسد الطفل، التي تعتبر من الإنسان أعضاء بارزة، كأعالى الجسم. (رأس الصبي ووجهه) وفي مكان تجتمع فيه العروق مما يترك أثرا خطيرا بالطفل.

ونذكر هنا ما نص عليه أحد الفقهاء وهو "شمس الدين الألباني" من ذكر لهذه القيود، لنرى أن الصور لم تتغير عند المتأخرين عما كانت عليه عند المتقدمين، قال في كيفية ضرب الصبي: "أن يكون مفرقا لا مجموعا في محل واحد، وأن يكون في غير وجه ومقتل، وان يكون بين الضربتين زمن يخفف به ألم الأولى. وان يرفع الضارب ذراعه، لينقل السوط لعضده، حتى يرى بيان إبطه، فلا يرفعه ليلا يعظم ألمه، ولا يضعه وضعا لا يتألم به"[1].

ويقرر ابن خلدون الضرب يكون فيما لابد منه، ولا يزيد على ثلاثة أسواط، فذلك في نظره كاف لبلوغ الغاية من عقوبة الجسد، فلا بأس عنده من العقاب في بعض الأحايين حينما تدعو الحاجة إلى ذلك. يقول بهذا الصدد في آخر الفصل الذي عقده حول استخدام الشدة في التعليم، حيث نقل عن محمد بن أبي زيد، في كتابه الذي ألفه في حكم المعلمين والمتعلمين. "لا ينبغي لمؤدب الصبيان أن يزيد في ضربهم إذا احتاجوا إليه على ثلاثة أسواط شيئا"[2].

ويلاحظ في هذه الشروط المقيدة للعقاب مراعاة مصلحة الصبي، واقتصاد شديد في هذه العقوبة البدنية، فالمربي لا يلجأ إلى الضرب إلا بعد أن يستنفد جميع وسائل الوعظ والتنبيه.

1. شمس الدين الألباني: "رسالة رياض الصبيان": 432.
2. ابن خلدون : مرجع سابق ص: 540.

كما يلاحظ فيها التدرج من الرفق إلى الشدة، فقد أحيط الضرب بسياج من القيود، تمنع أذى الصبي، ولا توقع به إلا الألم المقصود.

المحور الثاني: الآثار النفسية لممارسة الشدة

إن شخصية الطفل، هي حصيلة الإرث البيولوجي والإرث الاجتماعي، ما يرثه سيكولوجيا، يتعلق بإمكانات النمو والتطور، والاستعداد للتطيف، وما يكتسبه اجتماعيا، يتعلق بخصائص الشخصية، وأنماط سلوكها واتجاهاتها. فالمعاملة التي يتلقاها الطفل لها علاقة كبيرة بصفاته، وقدراته، وعلى سبيل المثال، إن الطفل الذي يتلقى الاهتمام بحاجاته النفسية والاجتماعية، يكون الذات الإيجابية، بينما الطفل الذي يلاقي الحرمان والرفض، غالبا ما يكون يشعر بالنقص نحو ذاته، ويكون شعورا سلبيا نحو الآخرين.

ونحن إذا نظرنا إلى تنشئة الطفل الاجتماعية، نجد أنها ترتكز على مجموعة من المثيرات والحوافز المستمدة من ثقافة المجتمع وتقاليده ومعتقداته. ففي المجتمعات التي يشعر فيها الطفل بتقدير الكبار من أفراد أسرته وفي مؤسسته التعليمية، لما يفعله، يبعث ذلك لديه الحماس للقيام بخير ما يستطيع، أما في المجتمعات التي تخضع فيها التنشئة الاجتماعية للضغوط القاسية ويكتفي فيها الطفل بالاستهانة والتحقير والضرب، فلن ينبت ذلك إلا شعورا بالمرارة، والعجز، وفقدان الثقة بالنفس. ذلك لأن قدرات الطفل تتغذى وتنمو على التشجيع، وتضمر وتموت بالتقريع والقسوة والضرب.

ومن أجل ذلك صرنا نلاحظ في موضوعات التربية، والدراسات النفسية وما يخص الطفل المراهق، أن التربويين، أصبحوا يهتمون بتربية هؤلاء تربية سيكولوجية صحية، توفر لهم حسن الرعاية من الناحية النفسية، وذلك بالاعتماد على النفس، والثقة بها، دونما زجر ولا قهر، ولا عقاب، وذلك بعد أن لاحظوا كون الخطاب التربوي، يطغى عليه أسلوب الشدة في تنفيذ العقوبة والتغليط في مقدارها، وما تتركه من أثر، من حرمان وتهديد، وضرب في الألم الجسدي والنفسي عند الطفل والمراهق.

إننا حين نقسو على المتعلم ونمارس عليه الشدة، فإن ذلك يعكس جهلنا بالظاهرة

الإنسانية وبمبادئ التربية. ألا نشعر أن ذلك هو الأساس الذي تبنى عليه كل ألوان القسوة الأخرى؟ فمن المعلوم أن الشدة تؤدي إلى إنتاج شخصيات خائفة، تتميز بالعجز، والقصور، وإلى إنتاج الشخصية السلبية، وإلى إنتاج الشخصية الانفعالية أو العدوانية.

إن ممارسة الشدة في التعليم، تؤدي إلى خلق جو من التوتر للطفل والمراهق، وتزج بهما في دوامة نفسية أهم مظاهرها ما تولده من سلوكيات نكوصية وانطوائية، وما تخلقه من شعور عدائي.

إن النتائج السلبية للشدة وآثارها النفسية، لا تقتصر على تكوين مضمون الحالات اللاشعورية على هذا النحو الذي ذكرنا، بل تتعداه إلى إلحاق الضرر بتصرفات المتعلمين وسلوكياتهم في الحياة ومن ثم يظل السؤال التالي واردا عن الآثار النفسية العميقة الكامنة لممارسة الشدة، وراء تلك الحالات وكيف تتعامل في نفوس الأشخاص من التخويف والتسلط، وقتل الضمير؟ وفي سياق حياتهم من الانطواء، والنكوص، والتبلد، مما يتطلب الإجابة من خلال الحديث عن هذه الآثار في خمسة جوانب.

الجانب الأول: مجازفات سلطة التربية

تحتل مسألة السلطة قطب الأهمية المركزية في مجال التربية والحياة الاجتماعية، وتطرح نفسها بقوة في خضم المشكلات التربوية التي تواجه المجتمع الإنساني المعاصر. لقد أثارت إشكالية السلطة التربوية، جدلا ساخنا، ومماحكات تربوية، سجلت نفسها في أصل نمو عدد من النظريات التربوية، التي تبحث في قضية السلطة وماهيتها. والتي ترصد اتجاهاتها في دائرة صلاتها الديناميكية، مع أشمل قضايا الحاجة الإنسانية وأوسع مجالاتها.

إن المربين يعيدون، غالبا، النظر في عقائدهم التربوية، وقناعاتهم الفكرية، ويجدون أنفسهم في مواجهة مشكلات تربوية، تجاوز حدود ما تطرحه النظريات، وما تسفر عنه العقائد التربوية، ويقف المربون غالبا في حيرة من أمرهم، فهم لا يستطيعون تحقيق التوازن التربوي بين ممارسة مبدأ السلطة، وممارسة مبدأ التسامح في العملية التربية.

فمن المعروف أن المتعلمين من طبائعهم، أنهم يمقتون التسلط والسيطرة، فما أحب إليهم

من عالم لا نظام فيه، فإنهم ينطلقون فيه على سجيتهم، لا يعرفون واجبا، ولا يراعون حدا، ولكن لا مفر من أن يتعلم الصغار، أن يحترموا فكرة النظام وما يترتب عليه، كما أن التربية تتطلب قدرا من ممارسة سلطة المربي. لكن أين تبدأ حدود هذه السلطة وأين تنتهي؟

تكمن الإشكالية في نظر بعض المفكرين التربويين في صياغة مفهوم السلطة، وعدم القدرة على اكتناه مضامينه الإنسانية والاجتماعية. فممارسة السلطة لا تعني في كل الأحوال تسلطا. وهذا يعني أن ممارسة السلطة تحتاج إلى ذكاء وخبرة، فالسلطة لا تعني القهر، إذ قد تكون عنصرا جوهريا في عملية الحب والتسامح. لكن بعض المربين في فورة حيرتهم، بين الأخذ بمبدأ السلطة، ومبدأ التسامح في العملية التربوية، غالبا ما ينجرفون إلى اتخاذ موقف التطرف، الذي تفرضه أحوال التعارض بين الأسلوبين.

فما هي آثار مجازفات السلطة التربوية في نفسية المتعلمين؟ يسود الاعتقاد عند علماء النفس الحديث، بأن الشدة في ممارسة السلطة التربوية، هي أصل كل العقد والاضطرابات النفسية. فكل سلطة وكل عقاب يقع على الطفل، يؤدي إلى نتائج خطيرة، وهم يجمعون على إدانة أسلوب التسلط على أنه يشكل واحدة من أبرز المشكلات التربوية التي تعيق النمو النفسي للطفل، والتي تؤدي إلى ردود فعل بالغة السلبية عنده وعند المراهق.

فنحن عندما نفرض إرادتنا ونمارس سلطتنا، على الكائنات الإنسانية الذكية، فإننا نعمد إلى دائرة السلبية، إذ السلطة المفروضة التي تعتمد على القسر، تجعل الخاضع لها سلبيا، وهي في هذه الحال عامل قهر، وليست أداة، تعمل على بناء الإنسان وتطوره، وإذا كانت التربية بحثا عن التقدم والبناء، فإنها لا تتوافق مع مفهوم السلطة التي تعتمد مبدأ القسر. وهنا يترتب على السلطة التربوية أن تكون صورة أخرى وحالات أخرى مختلفة.

إن الأسلوب التعسفي الذي يمارس ضد المتعلمين والذي يتنافى مع الرفق واللين، يحرمهم من فرص التعبير عن شعورهم وأفكارهم، فيكبل عقولهم، ويحد من نموهم الذهني، حيث يصبح عقل المتربي أداة ترديد وحفظ، بدلا من أن يكون وسيلة تحليل ومعرفة ونقد. كما يصبح أداة للتقليد بدلا من أن يكون طاقة لخلق الإبداع.

إن الخوف كانفعال، هو ظاهرة نفسية طبيعية، في الكائن الحي، لكنها يمكن أن تضخم

لدى الإنسان، ينتجه السلوك التعزيزي الذي يمارس عليه منذ الصغر، وهاته الظاهرة هي من بين القضايا الشائكة في المجال التربوي لدى المتعلمين، وآثارها السلبية على تحصيلهم الدراسي، والتوافق الاجتماعي، هذه الظاهرة التي تحد من فعالية ونشاط المتعلم أثناء قيامه بواجباته الدراسية. فما هي الآثار النفسية لهذه الظاهرة على شخصية المتعلم؟ وهل يستطيع الطفل الخائف أن يتقدم في التعليم؟ وما هي حدود الانتقال من ظاهرة كحالة طبيعية إلى ظاهرة التخويف؟

من المعلوم أن الخوف يترتب عن مجموعة من الوسائل التي تظهر عند الطفل، ومن بينها وسائل إزدراء الذات، وفقدان الثقة. بحيث نجد المتعلم يعيش في حالة صراع في عالم حيواني، يهيمن على مستواه الانفعالي. ومن أهم ما يفقد الطفل ثقته بنفسه، وإسراف الكبار في نقد أخطائه.

والعلاقة التي تربط المتعلم بالمتربي هي التي تحدد مدى تقدمه أو تأخره، في مستواه الثقافي، وإجابات المتعلمين في هذا المضمار كشفت عن بعض الحقائق الجديرة بالاهتمام، ومن أهمها ذلك الجانب النفسي، المتمثل في الخوف من المربي، ومن السقوط، ومن سخرية الأصدقاء، وهذا الخوف له دوره الفعال، في تحديد تعامل المربي مع هاته القضايا.

ومن هنا يطرح التساؤل التالي كيف يكتسب الخوف لدى الطفل المتعلم وكيف ينمو؟ هنا سوف ننتقل من حالة الخوف إلى ظاهرة التخويف، التي تعرض لها الطفل، ويقصد بالتخويف، كل خوف ناتج عن عوامل خارجية، حيث نلاحظ أن معظم المتعلمين، يعزفون عن الإجابة أو المشاركة. وإن كانوا يتوفرون على الإجابات الصحيحة لكونهم يخافون من الوقوع في الخطأ لكون بعض المربين لا يرضون على خطأ المتعلم، مما يعتبره هذا الأخير نقصا وضعفا، مع المقارنة مع الآخرين. ويتجلى في تلك المصطلحات، والألفاظ التي تستعمل لتأنيب المتعلم المخطئ فضلا عن العقاب البدني.

كل هاته الممارسات الشديدة، من شأنها أن تعقد مهمة التعليم والاكتساب، وتكون عائقا أمام الأهداف المرجوة، وتؤثر على شخصية المتعلم من الناحية السيكولوجية، وتجعل الطفل شديد التأثير للخوف من العقاب أو على تعبير ابن خلدون: "خوفا من انبساط الأيدي بالقهر

عليه[1] الذي يعقب تجاوزاته أو أخطاءه، حيث تخلق هذه الوضعية، أي وضعية الخوف، شخصية مضطربة ومنطوية على ذاتها.

والحد من ظاهرة الخوف والتخويف في المجال التربوي، يتم بالابتعاد عن ممارسة الشدة في التعليم، وإعطاء الحرية للتعبير عن ما يدور في ذهن المتعلم، حتى يتمكن من عوامل الخوف والخجل، وإقصاء كل ما من شأنه أن يثير تخوف المتعلمين من العملية التعليمية.

إن الطريق التي نجتذب إليها الصبيان إلى تأدية ما نريد، هي الترغيب والترهيب، والخوف من أقوى المؤثرات التي تمنع الإنسان من أداء الأعمال التي يخاف منها. ولكونه فطري في النفس، يصحبه الهرب مما يثير الخوف، فكل فطرة في النفس فهي من الطبائع الموروثة التي لا أمل في اقتلاعها، وإنما يراع فيها حسن التوجيه نحو الخير المقصود.

إن أهم الآثار النفسية لممارسة الشدة على المتعلمين، تتمثل في مظاهر الخوف، وهاته الممارسة لا تكون أبدا عقوبة للعجز عن التعلم. فالتعليم عسير بطبيعته، ولا ينبغي أن نزيده عسرا بإضافة الخوف إليه، والخوف لا يشجع على شيء

الجانب الثالث: تبلد الضمير

الضمير كما يقول علماء الأخلاق هو: "الشعور النفسي الذي يرشد الفرد في سلوكه وفي أحكامه الخلقية، ويقف منه موقف الرقيب، يحث على أداء الواجب، وينهى عن التقصير، ويحاسب بعد أداء العمل، مستريحا للإحسان، مستنكرا للإساءة". مصدر الاقتباس فهو الحد الفاصل بين الرغبات المطلوبة والواجبات المفروضة في الطبائع الإنسانية، وهو ينشأ بالتعليم والتطور الاجتماعي.

وهذا بالضرورة يدعونا إلى التحدث عن الضمير، وكيفية نموه لدى الطفل، حيث كلما نما الطفل، نمت المعاير الداخلية عنده، تلك المعايير التي تسمى صوت الضمير.

وطالما أن الضمير هو مصدر المعايير والقيم، وأن العمل الهادف إلى تنمية هذا الجانب من النفس، فإنه لمن الطبيعي أنه لا يتكون لدى الفرد نتيجة لتأثير الوالدين وللنظم الاجتماعية

---

1. ابن خلدون: المقدمة، ص: 541.

فحسب، وإنما يتأثر الفرد في تكوينه الضميري بمربيه في المؤسسة التعليمية.

وإذا كانت المثل والمعايير متناقضة، وكان هذا التناقض عنيفا، فلابد أن يتعرض الأطفال والمراهقون إلى أن تتكون لديهم ضمائر قلقة، ومستقبل غير واضح المعالم وأهداف غامضة.

وهناك عوامل تؤدي إلى سوء التوافق، وإلى انحرافات السلوك، فتؤثر سلبا في نمو الضمير وتطوره. فإذا كان التقمص القوي لشخصية الآباء يساعد على نمو الضمير كثيرا ما يصاب بالتبلد، مع الإلف والاعتياد على ممارسة الشدة، التي يمارسها المربي على المتعلم، فيقع الضمير في سبات، لا يقوى معه على الشعور بالحسن والقبيح، وإن شعر فإنه لا يقوى على حشد الهمة إلى أداء الفضائل أو حفز النخوة إلى الابتعاد عن الرذائل.

فمن الآثار النفسية التي تحدثها ممارسة الشدة على المتعلم، أنها تتدخل في نمو وتطور الضمير عنده وتؤدي إلى البلادة الذهنية والشلل في البنية العقلية، حيث يصعب عليه إدراك ما حوله فيختل تفكيره، ويعجز عن القيام بأي وجه من أوجه النشاط، فيعمل على عكس ما تعمل عليه التربية الصحيحة، لأنها لا تخلق من المتعلم إلا مقلدا، بدلا من حفزه على التفكير والاهتمام.

كما أن القسوة والشدة الصارمتين في التربية، تؤديان إلى خلق ضمير أرعن، وتولد الكراهية، وتجعلان الطفل في حالة من القلق والحيرة، ويدفعه ذلك إلى الكذب والاضطرابات النفسية والسلوكية، على حد قول ابن خلدون "وحمله على الكذب والخبث وهو التظاهر بغير ما في ضميره، خوفا من انبساط الأيدي بالقهر عليه"[1].

الجانب الرابع: قهر النفس وانقباضها

إن الإسراف في الشدة والقسوة مع الطفل بصورة مستمرة، وصده وزجره، كلما أراد أن يعبر عن نفسه، يؤدي إلى قهر النفس وانقباضها وضيقها، وما يكتنف ذلك من الملل والقلق[2]

---

1. ابن خلدون: مرجع سابق.

2. القلق لدى الطفل مرتبط بنقص في القدرة على التعلم والإحباط ومواجهة الصراعات، فعندما يصل الطفل إلى مرحلة كونه مشكلة، فإن الطفل يحتاج إلى المساعدة، واستبعاد مصادر الإحباط والصراعات المستمرة.

والاكتئاب[1]، وهو ما أشار إليه ابن خلدون بقوله: "ومن كان مرباه بالعسف والقهر من المتعلمين أو المماليك أو الخدم، سطا به القهر، وضيق على النفس في انبساطها، وذهب بنشاطها"[2].

إن القهر في نظر ابن خلدون لا يفيد، سواء مع المتعلمين أو مع العبيد أو الخدم، "وهو بذلك يمارس ما يسمى بالتحليل – الماكروبيداغوجي- والذي يربط بين ما يجري داخل الكتاب، وما يجري خارجه، وهذا النوع من التحليل حاضر كذلك عند ابن سينا في كتابه "السياسة" إنها سيكولوجية" الإنسان المقهور الذي يتكيف مع القهر، مما يؤدي إلى تجمد فعاليته العقلية والاجتماعية.[3]

وهذا ما يتماشى مع ما جاءت به العديد من الدراسات النفسية الحديثة، التي أثبتت أن هناك علاقة بين ممارسة الشدة على المتعلمين من ناحية، وارتفاع درجة الملل وقهر النفس وضيقها، وانقباضها من ناحية أخرى، وقد أرجعت هذه العلاقة، إلى أن أثر المبالغة في إنزال العقوبة بالمتعلم ولاسيما المراهق، وما ينتج عنها من سلطة القهر، وما تحمل من معنى السيطرة يؤدي إلى:

1. **انقباض النفس**: وهو دليل على انخفاض الروح وعدم التفاؤل.

2. **زحف المزيد من الشعور بالاكتئاب**: وهو عبارة عن الانطواء والعزلة، ورد الفعل لبعض الأحداث في حياة الفرد، الذي يشعر الطفل أثناءه بموجة من الحزن والانقباض، ويفقد قدرته على السيطرة على نفسه.

3. **الإرهاق الناجم عن الشعور بالسأم**: وهو حال ضيق يعقبها تشتت في الانتباه، وهي ناتجة، إما عن تحول النشاط إلى حركة آلية، أو عن تتابع عوائق تحول دون اطراد النشاط في سيره.

4. **الكسل النفسي**: وهو يقترب من الفتور أو الخمول حيث تكاد تتلاشى الاستجابة

---

1. الاكتئاب عادة ما يظهر لدى الأطفال في شكل مشاعر بالخوف وبالحزن والإحساس بالدونية، وهو يرتبط بكثير من المشاكل والاضطرابات النفسية، والطفل الذي يعاني من الاكتئاب عادة ما يجد صعوبة في التركيز والانتباه، ويتمكن التشاؤم واليأس عنده.
2. ابن خلدون مرجع سابق.
3. أحمد أحدوثن: كتاب الخطاب التربوي المغربي، ص: 100.

الانفعالية والوجدانية، ويقتل الاكتراث بالمشاعر تجاه المواقف ومثيراتها، بحيث تكون الاستجابة غريبة في ضوء ما هو متوقع من استجابة الآخرين.

وقد أسهب ابن خلدون في توضيح ما ينشأ عن الأثر النفسي، والنتائج الوخيمة، بسبب القهر، واستعمال الشدة والعنف، فقال: "إن من يعامل بالقهر، يصبح حملا على غيره، إذ هو يصبح عاجزا عن الدود عن شرفه وأسرته، لخلوه من الحماسة والحمية، إلى حين يقعد عن اكتساب الفضائل والخلق الجميل. وبذلك تنقلب النفس عن غاياتها ومدى إنسانيتها"[1].

إن ممارسة الشدة على المتعلم، وما يترتب عنها من سلطة القهر، تخلق منه شخصية مضطربة، تهيمن عليها حالة من القلق، وتؤثر عليه من الناحية السيكولوجية، وهي التي تحرك أفعال الطفل وتجعله يسيء الظن بالمربي وبكل ما يحمل إليه من معنى السيطرة.

الجانب الخامس: نكوص المتعلم وارتكاسه

النكوص هو ارتداد الطفل أو عودته وتراجعه صوب مرحلة مبكرة، أو أكثر بدائية في السلوك والتفكير، والانفعال، حين تعتريه مشكلة، أو يتعرض لموقف متأزم، فإذا به يستبدل الطرق المعقولة لحلها، بأساليب ساذجة يبدو فيها تهلهل التفكير، وغلبة الانفعال.

ويبدو النكوص واضحا لدى كثير من الناس في حالة المرض الجسمي. ويعتبر ارتفاع ضغط الدم من الارتكاسات على المتطلبات، وخصوصا في المواقف المثيرة والمسببة للتوتر، لكن النكوص يكون أكثر وضوحا في الأمراض النفسية والعقلية، إذ يتخذ أشكالا عنيفة، منها التهجم والغضب الشديد، والذعر من أشياء تافهة.

وهناك ارتداد شعوري وهو إحساس الفرد بارتداده ورجوعه، وهو يدرك الأسباب ويشعر أنه يرجع، وكثيرا ما يصطدم الفرد بارتكاسات المحيطين به. وحتى عندما يكون مفرط النشاط فإنه يعتقد أن الآخرين يستغلونه، أو أنه لا يلقى الاعتراف المناسب من قبلهم، الأمر الذي يقوده إلى ارتفاع شدة الميول العدوانية تجاه الأشخاص المحيطين به.

والنكوص غير مقصور على الكبار، فالمتعلم قد ينكص بممارسة الشدة عليه في التأديب

1. ابن خلدون: مرجع سابق.

فيقوده إلى ارتفاع شدة الميول العدوانية تجاه معلمه، وتجاه أقرانه المحيطين به.

ومن مظاهر النكوص والارتكاس عند الصغار، العناد عند مواجهة المشاكل والإسراف في الحنين إلى الماضي خصوصا عند من كانت طفولتهم، يغشاها الأمن والطمأنينة، كما أن شدة القابلية للإيحاء، أي سرعة تصديقهم وتقبلهم للأفكار دون مناقشة قد يكون سلوكا نكوصيا.

ولقد أثبتت الدراسات الحديثة أن هناك علاقة بين ممارسة الشدة على المتعلمين من ناحية، وارتفاع درجة النكوص لدى المتعلم من ناحية أخرى، فالمتعلم ينكص بممارسة الشدة عليه في التأديب، فيزج به في دوامة نفسية، أهم مظاهرها ما يولده من سلوكيات نكوصية وانطوائية، كالتي سبق ذكرها من عناد، وميول عدوانية، فيشعر بأنه يرتد أو يرجع كما يقول ابن خلدون: "فاركس وعاد في أسفل سافلين" وهذا شبيه بما يذكره علماء التحليل النفساني المحدثون، من وجود عقدة نفسية كامنة في اللاشعور، هي التي تجعل المتعلم من طفل ومراهق، يدرك إدراكا عميقا، كل ما في القسوة والشدة من شناعة، يصعب أن تنتج تجاه المربي مشاعر الاحترام.

المحور الثالث: تفادي استخدام الشدة في العقاب

إن الطفل يحتاج إلى الأمن الأخلاقي والعاطفي والإنساني، وذلك من أجل المحافظة على التوازن الوجودي، وهذا هو هدف التربية الأساسي، الذي يطمح إلى تحقيق الرصانة الأخلاقية، والتماسك الانفعالي عند الأطفال، وتأهيل عقلهم بانطباعات الأمن الذي يسود في الأجواء التربوية.

ومن هنا يبرز واجب المربين في نقل القيم الأخلاقية، وغرسها في نفوس الأطفال، وكذا الموازنة بين الحب والعقاب، لتستقيم لهم حياتهم التربوية والروحية، بدلا من استخدام القسر أو السلطة القسرية.

ولكي نمنع الإساءة، لابد من تعريف الأفراد بكيفية حماية الفرد من المعاملة السيئة التي قد تتطلب تدخلا سريعا، لكي لا يتعرض الطفل لمزيد منها.

ومن هنا يمكن القول إن المربي مسؤول عن التربية، ومطالب بالمشاركة في التخفيف من حدة الانفعالات التي يصاب بها المتعلمون، أو من مظاهر الانحرافات التي تبدو على بعضهم، ولكن ما هي الوسائل التي يستطيع بها تحقيق تفادي استخدام الشدة؟ وما هي الصفات اللازمة التي تعينه على ذلك؟ إنها عديدة وسنتحدث عن أربع منها وهي:

1. ضبط النفس
2. فهم سلوك المتربي
3. وعي المربي بدوره التربوي والتعليمي
4. معرفة نفسية الطفل وطبيعته

1. ضبط النفس

كثيرا ما يفقد الإنسان الحكمة والبصيرة، ويعود إلى الطور الحيواني من الاندفاع العمى، ويكون ذلك في أحوال الغضب الشديد، وما يصيبه من غيظ وكمد، ولكن المرء لا يكتمل معاني الإنسانية نحو السمو، إلا إذا ضبط النفس وحبس الغيض. وفي القرآن الكريم إشارة إلى هذه الفضيلة حيث قال تعالى: ﴿والكاظمين الغيظ والعافين عن الناس والله يحب المحسنين﴾ [آل عمران: 134].

وإذا كان كظم الغيظ، والعفو عن الناس مرغوبا فيه مع الكبار، فهو أوجب مع الصبيان، الذين يقعون من المعلم موقع الولد من الوالد، وذلك لصغر سنهم، وضيق عقولهم، وقلة مداركهم، وهم إلى ذلك في مجال التهذيب والتأديب، حتى لا يكون ضرب أولاد المسلمين لراحة نفسه، وهذا ليس من العدل.

والتربية وعلم النفس الحديثان لا يقرران جديدا، يختلف عما قرره المربون المسلمون، وما هو ثابت عند فقهائهم. وقد جاء وصف آثار الغضب النفسية والجسمية، وما يؤدي إليه من شهوة الانتقام في كثير من الكتب الفقهية فقد ذكر القابسي أن الرسول - صلى الله عليه وسلم - قد نهى أن يقضي القاضي وهو غضبان. فإذا كان الأمر كذلك بين القاضي والمذنبين في حالة الغضب، فالأمر واجب لابتعاد المعلم في حالة الغضب من ضرب الصبيان، وهم الأحداث

الصغار الذين لم يستكملوا العقل والحكمة والتجربة"[1].

وللغضب علامات وآثار تبدو من المشاهدات النفسية، لآثار الغضب التي تلحق بالإنسان، فقد فصل في ذلك تفصيلا، لا يحتاج بعده إلى جديد، قال بعد كلام يصف ما يصيب ملامح الوجه، وحالة الجسم في حالة الغضب: "وبالجملة فقوة الغضب محلها القلب، ومعناها غليان دم القلب بطلب الانتقام. وإنما تتوجه هذه القوة عند ثورانها إلى دفع المؤذيات قبل وقوعها، والانتقام قوت هذه القوة وفيه لذتها. ولا تسكن إلا به"[2] وقال عن أثر الغضب في اللسان، وعلى الأعضاء: "وأما أثره في اللسان، فانطلاقه بالشتم والفحش من الكلام، الذي يستحيي منه قائله عند فتور الغضب. وأما أثره على الأعضاء فالضرب والتهجم والتخويف والجرح عند التمكن من غير مبالاة"[3].إن هذه المشاهدات النفسية لآثار الغضب التي تلحق بالإنسان، تبين الغاية التي أراد أن يصل إليها القابسي والغزالي وغيرهما من الفقهاء والمربين، في رياضة الأطفال من ضبط النفس وكتم الغيظ والغضب.

وفي مؤتمر دولي للطب النفساني قال الخبراء: إن الغضب جزء من الجنون القصير المدى، وأن الأعمال تجري في أثنائه، بعد أن يتوقف العقل فيما يعمل، وهذا حق، فإن الغاضب من يأتي من الأعمال، حال غضبه بما لا يظن أحد، أنه أتوه لفرط فجاجته، ولاشك في أن هذا سوف ينعكس بالشر على الغاضب نفسه، وعلى من حوله فمن آثاره، إضمار السوء وتوليد الحقد في القلوب وإيذاء الناس.

وهكذا يبدو أن ضبط النفس، والالتزام بالهدوء وعدم مجاراة الميول العنيفة، كل ذلك يعمل على امتصاص الغضب. وذلك هو الرد الحاسم على نزعة العنف التي قد تتحول إلى فعل عدواني في العديد من الحالات.

فمما يجب مراعاته لتفادي استخدام العقاب والشدة في المجال التعليمي، أن يملك المربي مشاعره. حتى لا تنقلب من إرادته، وأنه إذا أشبع قلبه، وحبه، وعقله في خدمة مهنته ومتعلميه، سهل عليه ضبط نفسه، ومن ثم لا تدعوه الضرورة إلى ممارسة الشدة في العقاب، أما إذا

1. أحمد فؤاد الأهواني: كتاب التربية في الإسلام أو التعليم في رأي القابسيى، ص: 155.
2. أبو حامد الغزالي: المرجع السابق، ص: 145.
3. أبو حامد الغزالي: المرجع السابق، ص: 145.

أطاع غضبه، وحسب أنه يبلغ بذلك ما يريد "وانه كلما زاد عنفا في الغضب، كان تحقيق ما يريد أيسر، فإنه يكون نسي ما عليه العقل الذي يصير الفرد بفضله من البشر"[1].

إن التهذيب تقضي ضبط النفس عند ظهور النوازع الفطرية، ليرى صاحبها، أمن المصلحة أن يستجيب لنداء هذه الدوافع، أم يكفها وينهاها، على أي الحالات "ينبغي أن يسيطر الإنسان على نفسه، فيوجه أموره على ضرورة العقل، فلا يخضع لكل دافع، أو ينساق وراء كل نازع"[2] وأن يعمل على حمل ما نقل إلى العقول والقلوب، دون أن تسبق ذلك علامات الغضب والانفعال المؤديين إلى الشدة والقسوة، فتزعزع أركان التعليم، وتهز أسس التربية.

2. فهم سلوك المتربي

إن معرفة سلوك المتربي تهدف إلى تحقيق الشعور بالأمن، إزالة الألم والتوتر، في ظل بيئة، كثيرا ما تقسو. وإن المربي الذي يتعامل مع كائنات حية، يقتضي بأن يتعرف – قدر الإمكان- على قدرات هذه الكائنات، والقوى الكامنة وراء سلوكها، ذلك لأن التربية والتعليم، سلوك وتفاعل، بين أفراد معينين، بين أستاذ يرشد ويعلم ويوجه، وبين متربين، يهيئون، ويعدون للحياة، وهذا التعامل، هو محفوف بكثير من الصعاب، نتيجة عدم فهم سلوك المتربي، لهذا نجد كثيرا من المشاكل التي تعترض سبل نجاح المربي، في عملية التعلم، مشكلة فهم سلوك متعلميه.

والسؤال الرئيسي الذي يطرحه علماء النفس السلوكيون، هو كيف يعلم السلوك، والتأكيد على هذا السؤال لا يعني إنكار وجود السلوك الفطري عند الوليد، ولا يعني إهمال العوامل الوراثية، وأثرها على السلوك البشري. إنما يعني أنهم جعلوا سلوك المتعلم، المحور الأساسي، لأنه سلوك ظاهر، يمكن ضبطه ودراسته، دراسة علمية، مبنية على الحقائق المادية، وذلك للابتعاد، عن السلوك المبني على مفاهيم مجردة غير محددة.ولذا لما أوصى علماء النفس بأن يرعى المربي الاعتبارات العامة الآتية:

أ. ضرورة تحديد السلوك السيئ الذي يلزم تعديله أولا.

---

1. جلبرت هايت: فن التعليم، ص: 313 ترجمة ومراجعة محمد فريد أبو حديد.
2. أحمد فؤاد الأهواني: مرجع سابق، ص: 144.

ب. ضرورة توظيف ما يسميه علماء النفس بالتدعيم التربوي، والتفريط لأي تغير إيجابي.

ج. القيام بتدريب الطفل على التخلص من أوجه القصور التي قد تكون السبب المباشر، أو غير المباشر في حدوث السلوك العنيف، مثل تدريبه على اكتساب ما ينقصه من المهارات وعلى تحمل الإحباط وعلى التفوق في الدراسة.

هـ. أهمية فتح الحوار الهادئ مع المربي المتصف بالسلوك العنيف، وإحلال نموذج من السلوك البديل الذي يكون معارضا، للسلوك الخاطئ، ليكون هدفا جذابا للتلميذ (من خلال ربطه بنظام للحوافز والمكافأة) إن هذا العمل الحواري البناء، يستهدف احتواء السلوكيات الانفعالية المنضبطة، وبذلك يتمكن هذا العمل من تحقيق هدف الالتفاف على سلوكيات المربي غير السوية، في حين تبقى نظرية العمل اللاحواري المتشنجة على التناقضات، بل تذكيها، وبالتالي تحول دون تحقيق التطور اللازم لتحرير المتربي من سلوكياته الانفعالية غير السوية.

ومن هنا يبرز دور المربي في فهم سلوك المتعلم، الذي ترتبط علاقته به، في جميع تصرفاته، فيضع أساليب تعامله معه، وفقا لميولاته وتطلعاته وواقعه، فيتفادى بذلك استخدام الشدة والقسوة معه.

3. وعي المربي بدوره التربوي

إن المتعلم سواء كان طفلا أم مراهقا، يتميز بطاقات، تتمثل في قوة الملاحظة، والانفعال والتأثر، وتزداد حدة هذه الأمور، خلال المراهقة، التي هي مطبوعة بالاضطرابات والمعاناة، وبذلك يصبح لزاما على المربي أن يكون ملما بالاتجاهات التربوية والنفسية، وبطرق التعليم ليمكنه التغلب على المعيقات، التي تعترض سبل المتعلمين. فهو كالطبيب، سواء فيما يقوم به من أعمال أو فيما يحتاج إليه من مجهود متواصل، لمعرفة تطور الأمراض، ومعرفة تطور أنواع العلاج. ولذلك كان المربي في حاجة إلى مواصلة البحث في النظريات التربوية والنفسية، كما يكون في حاجة إلى عدم الاكتفاء، بالأصول العلمية، التي أحرز عليها، فإن تطور العلم يتطلب من الطبيب ألا يكتفي بالمعلومات السابقة، لأن وسائل العلاج قد تختلف ولأن تشخيص المرض،

قد تتنوع طرقه، وكذلك الشأن بالنسبة إلى المربي والثقافة. فقد تتنوع مدلولاتها، وقد تختلف أهدافها، وقد تحدث تغيرات، لا يمكن أن يطلع عليها، إلا بمواصلة التثقيف، وبالدأب على الدراسة والتحصيل. ومعنى هذا أن يعامل كل متعلم، المعاملة التي تلائمه، ويبحث عن الباعث الذي أدى إلى الخطأ، وعن عمر الطفل والبيئة التي يكتسب منها كل ذلك، مما يساعد على فحص وتشخيص علة المتعلم، ومتى عرف المربي ذلك، يستطيع أن يسلك معه السلوك الأفضل الذي يتفادى به وطأة استخدام العقاب عليه.

وهذا يرجع إلى وعي المربي بدوره التربوي والتعليمي الذي يفرض عليه أن يكون في تفاعل مستمر، وتواصل دائم مع الأسس التربوية والتعليمية، التي هي المادة والمتعلم والطريقة.

وقد عالج المربون قضية إعداد المربي، من زاوية الصفات التي ينبغي أن تتوفر فيمن يتهيأ لممارسة مهنة التدريس. وفي كلمات وجيزة، جامعة، ذكر ابن سينا، الكثير مما هو متفق عليه في هذا الموضوع فقال: "ينبغي أن يكون مؤدب الصبيان، عاقلا، ذا دين، بصيرا برياضة الأخلاق، حاذقا بتخريج الصبيان،وقورا، رزينا، غير جامد ذا مروءة ونظافة ونزاهة"[1].

فهو يلفت نظرنا في هذا النص، إلى إصراره على الإعداد المهني التربوي للمربي، ذلك أن البصير برياضة الأطفال، يحتاج إلى دراسة التربية وطرقها، ونفسية الأطفال حتى ينتفع بتجارب غيره من المربين، ويعمل لتنفيذ ما يعرفه من نظريات التربية وعلم النفس. وإذا كان البعض قد ذهب إلى أن المعلمين مطبوعون لا مصنوعون، فإن ابن سينا يؤكد جانب الخبرة والاكتساب.

وبما أن المتعلم، يتصل بالمربي إلى جانب صلته بغيره من الأطفال، أكثر من صلته بأهله، فمن الطبيعي أن تكون الشخصية التي يتأثر بها ويحاكيها هي شخصية المعلم. لأنها أعظم الشخصيات بالنسبة إليه، ولجميع المتعلمين، فهم لا يجدون إلا هو. وهو الذي يرشدهم إذا أخطأوا سواء السبيل. فهو منهم بمنزلة القائد، وهم في هذا السن الصغيرة، يكونون كالعجينة التي يسهل تشكيلها. لهذا نجدهم يحاكون المعلم في كل شيء، ومن هنا تنطبع شخصيتهم

1. محمد عطية الأبرشي: التربية الإسلامية وفلاسفتها، ص: 220.

بطابع المعلم في الدراسة وبتأثير الأخلاق التي يتلقونها.

ومما يؤدي إلى تأثير المتعلم بشخصية المعلمين ما رواه الجاحظ من كلام عقبة بن أبي سفيان لمؤدب ولده قال: "ليكن أول ما تبدأ به من إصلاح بني، إصلاح نفسك، فإن أعينهم معقودة بعينك، فالحسن عندهم ما استحسنت، والقبيح عندهم ما استقبحت"[1] فهو قد طلب إليه في هذا الخطاب أن يكون قدوة حسنة للأبناء.

ومن هنا يظهر أن المربين والمسؤولين حرصوا على أن يكون للمربي خبرة بالتربية والتعليم، وأن يعلم أن أحسن الوسائل لتحقيق تهذيب المتعلمين، لا ترتبط بالوعي السلبي بإزالة العقاب عليهم، ولكنها تتصل بتفادي استخدامه ضدهم، كما تتصل في رغبة المتعلم في الاقتداء في سلوكه وأخلاقه.

إن وعي المربي بذلك، يقلل كثيرا من المشاكل، ويسهل عليه أداء الواجب فلا يجعله يقابل الحالات بالعقاب المستعجل، وبإضافة عقد أخرى إلى المتعلم المحتاج إلى من يخفف عنه ويزيل أوده.

4.معرفة نفسية الطفل وطبيعته

إن الأطفال والمراهقين، يتفاوتون فيما بينهم ذكاء ومرونة واستجابة، كما أن أمزجتهم تختلف حسب الأشخاص فمنهم صاحب المزاج الهادئ المسالم، ومنهم صاحب المزاج المعتدل ومنهم صاحب المزاج العصبي الشديد. وبعضهم تنفع معهم النظرة العابسة للزجر والإصلاح. وقد يحتاج آخرون إلى استعمال التوبيخ والعقوبة بالضرب من الأديب. وهذا يقتضي أن يكون المربي مخططا، سوسيولوجيا، ومنشطا عارفا لعلم نفس الأطفال، وسيكولوجية النمو، ملما بالمدارس النفسية والتربوية.

ومن هنا كانت الاتجاهات الحديثة في التربية تتجه نحو العناية بدراسة نفسية الطفل وطبيعته. وذلك لوضع الأسس والمبادئ والطرق للطبيعة العقلية والغريزية، والاستعدادات النظرية للمتعلمين، لخلق الرغبة لديهم في العمل، واجتناب التقصير فيه.

1. الجاحظ: كتاب البيان والتبيين، الجزء الثالث، ص: 53.

هذا، وأن الدراسات النفسية والتربوية والطبية، حاولت مجتمعة أن تبحث عن أسباب الاضطراب النفسي عند المتعلمين، وعن الانحراف عند المنحرفين، فتكونت لديها معلومات توضح أسباب هاته الظاهرة.

إن هذه الأسباب قد تكون فيزيولوجية، ناتجة عن خلل في بعض الغدد، كالغدة فوق الكلي وقد تكون نفسية ناتجة، عن تفكيك عائلي، وقد تكون ناتجة عن ضغط مستوى العيش. وقد تكون ناتجة عن عوارض مرضية، تحول بين المعلم والناضج المتوازن، فتغطي بعض التطلعات الجسدية، على التماسك العقلي، ويؤدي ذلك إلى احتدام باطني، يؤدي غالبا إلى التمرد والعصيان.

وعن طبيعة الطفل، فإن لابن سينا نظرته الخاصة في ذلك، إذ أنه يرى أن نفس الصبي ساذجة فإذا نقشت بصورة وقبلتها، نشأ عليها واعتادها، إلا أنه من الممكن، في نظره، أن يغير الإنسان من طبيعته. بيد أن عملية التطبيع الأخلاقي، تكون أسهل وأهم في السنوات الأولى من حياة الطفل[1].

أما الإمام الغزالي، فكان يرى أن طبيعة الإنسان تغلب عليها النزعة الخيرية وأنه "لا ينتبه إلى قبح هذا الفعل إلا بعد أن يكبر، ويكتمل عقله" فيحتاج الأمر في ذلك إلى التربية والتكوين، على أسس قويمة صحيحة، لمحاولة تغيير طباعه، ما دام قابلا لتنمية اتجاهاته، واكتمال شخصيته. "وكما أن البدن في الابتداء لا يخلق كاملا، فإنما يمكن ويقوى بالنشوء، والتربية والتهذيب، والأخلاق، والتغذية بالعلم"[2].

1. عبد الرحمان النقيب: الآراء التربوية في كتابات ابن سينا، ص: 170 طبعة القاهرة سنة 1969.
2. أبو حامد الغزالي: مرجع سابق، ص: 61.

وهكذا يتبين أن التربية لها دورها في إصلاح الطفل وتعديل طبيعته، بتوسيع النزعة الخيرية الأصلية عنده، مما يتهيأ للمربي، العمل على صقل غرائز الطفل وتهذيب ميوله، ورفع قدراته العقلية، ومما يتيح له كذلك عدم الالتجاء إلى العقاب، وتفادي استخدام الشدة والقسوة.

وهاته النظرية التربوية للغزالي تعبر عن النظرية التربوية النفسية التي ستظهر بعد عدة قرون عند علماء النفس التجريبيين الإنجليز مثل "جون لوك" و "دفيد هيوم" في القرن السابع عشر، تلك النظرية التي تقول: " إن الطفل يولد وعقله صفحة بيضاء، لا أثر فيها لأي شيء فالعقل لا أثر فيه للمعرف، ما لم يتلقاها عن طريق التجربة، وعن طريق التربية والتعليم.

وانطلاقا من هذه الدراسات النفسية، عن تحديد طبيعة الطفل، ومعرفة نفسيته، وميوله، وإدراك استعداداته النفسية والعقلية، فإنه على المربي، مراعاة طبائع الأطفال ونفسيتهم عند ممارسته لمهنة التعليم.

إن اهتمام المربي بذلك، يدله على معرفة أعماق المتعلمين وعلى الترابط المطلوب بين تكوينهم النفسي، وتكوينهم الجسدي. وحينئذ يستغل تلك المعرفة في إحداث الملائمة بينه وبينهم، وبين طرقه التعليمية ومواقفه التربوية، مما يسهل عليه التواصل معهم، ويخفف عنهم من شدة العمل وصعوبته.

ومن الطبيعي أن المربي، حينما يقوم بمهمته على أحسن وجه، يشعر باطمئنان داخلي يجعله واثقا من نفسه راضيا عنها، رضى من قام بالواجب. وحينئذ يصبح المربي أمام متعلميه صورة حية، للأسوة الحسنة، ويتقمص كثير منهم شخصيته، فيستفيدون من سلوكه، ومن عمله ويقدرون مواقفه.

خاتمة

لقد مرت على التربية فترة، جنح فيها المربون إلى مسايرة الميول والحاجات، ومعرفة سلوك المتربية، كرد فعل لما كان سائدا، في الحقل التربوي، من اتجاهات، تقوم على الكبت والإرغام، فسرعان ما ظهرت نتائج ربما فاقت في سوءها، ما كان من نتائج ترتبت على التربية التقليدية، فإن الجمهرة الكبرى من المربين، تؤكد الآن، ما سبق أن أكده الإسلام، من أنه لابد بالفعل، من وضع واقع الإنسان في الاعتبار، ولابد، أيضا، من إطار يتجاوز به المرتبة الدنيا.

إن القرآن الكريم اعترف بهذا الواقع للإنسان، ولم يضع من المبادئ والقواعد، ما يقهره ويكبته، ووضع هذا الواقع، في إطار يسمو بالإنسانية نحو الرتبة الحيوانية، وأهمية هذا الجانب في المجال التربوي، تتبدى في تلك الحقيقة الأولية، التي تقول: "إنك إذا أردت أن تغرس غرسا في الأرض، فإنه لابد من معرفة نوعيتها، وغرس البدور التي تتناسب مع هذه النوعية". كذلك فإن أية فكرة أو قيمة، لا تستطيع أن تنجح في اكتسابها للإنسان ما لم تكن على دراية طيبة بطبيعته وواقعه، واختيار الأفكار والقيم التي لا تتناقض تماما مع هذه الطبيعة وهذا الواقع".

وإن سلوك الأفراد، هو عند المربين والعلماء المسلمين موضوع بدرجة كبيرة بمعرفة هذا الواقع، وبالحاجة إلى القيمة الشخصية. لأن كثيرا مما يقوم به الفرد من أفعال وأعمال وأقوال فإنه يقوم أساسا على ذلك فالفرد مهما كان سنه يكره ابتعاد الناس عنه، والتقليل من قيمته، والحط من كرامته، والخبرات النفسية من هذا النوع تؤدي إلى آلام نفسية عنيفة، قد تصل في بعض الحالات إلى اضطرابات عصبية. فكما أن ألياف الجسم، تضمحل إذا حرمت الغذاء، فكذلك الاستقرار العاطفي للفرد يتعرض للخطر، إذا لم تشبع رغباته النفسية. وفيما يجد الطفل هذه الخبرات وينعم بها، يتحقق له النمو الجسمي المتكامل.

المراجع

- كتاب التربية في الإسلام: للدكتور أحمد فؤاد الأهواني.
- الرسالة المفصلة: لأحوال المتعلمين وأحكام المعلمين والمتعلمين لأبي الحسن القابسي.
- آداب الدنيا والدين: لأبي الحسن الماوردي.
- مقدمة ابن خلدون
- إحياء علوم الدين: للإمام الغزالي.
- المغراوي وفكره التربوي: لعبد الهادي التازي.
- مدارس سوس العتيقة: لمحمد المختار السوسي.
- تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق: لابن مسكويه.
- مدينة العرب في الجاهلية والإسلام: لمحمد رشدي.
- الآراء التربوية في كتابات ابن سينا: لعبد الرحمان النقيب.
- الابتهاج بنور السراج: أحمد بن عبد المأمون البلغيتي.
- التربية الإسلامية وفلاسفتها: لمحمد عطية الابراشي
- رسالة رياض الصبيان: لشمس الدين الالباني.

أهداف خطبة الجمعة وخصائصها، ومميزاتها، وضرورة مواكبتها لتطورات العصر (الجزء الثاني)

ذ. عبد الله كديرة
رئيس المجلس العلمي. الرباط

5. الأهداف الوجدانية

وهذه الأهداف لا يمكن إلا أن تكون مشتركة بين الإمام ورواد مسجده، وبين الواعظ وموعوظيه، وبين الخطيب ومستمعيه، في النية والعمل، والقول والفعل ، والتحقيق بها وتحقيقها، ولربما يكون التفاوت في الاهتمام بها والموقف حيالها، والالتزام بها كقيم يعاش بها ولها – رفضا أو قبولا وتأثيرا وتأثرا لدى المأمومين (المتلقين) أقوى، وأشد وأظهر منه لدى، (الملقين)، وأعود فأؤكد أن تحقيق أي هدف من الأهداف المدرجة ضمن أي صنف من أصنافها التي ذكرنا لا يكون بمعزل عن بعضها من نفس الصنف، أو من غيره، لأنها متكاملة ومتداخلة بدرجات متفاوتة، وبما أن الأهداف الوجدانية تنصب في تكوين اتجاهات ومواقف، فهي أحوال داخل الفرد تدفعه إلى الالتزام بقيم معينة، أو رفضها، مستجيبا لمؤثرات مختلفة مقصودة أو غير مقصودة، وهي في موضوعنا الذي نحن بصدده مقصودة: (خطبة الجمعة،

بنهجها وطرقها،ووسائلها، وأساليبها، ومكانها، وزمانها)، مما يقتضي إيجاد مناخ مناسب عام يشارك فيه الجميع لتكوين اتجاه سليم وموقف إيجابي نحو حضور الجمعة والإنصات لخطبتها، ومن هنا يكون الانطلاق لتحديد الأهداف الوجدانية لخطبة الجمعة، ولا يمكن حصر هذه الأهداف أو تحديد صياغتها في قوالب مصطنعة متماثلة موحدة في كل الأحيان والأحوال، فهي وإن كانت مشتركة إلا أنها مختلفة شكلا، ومضمونا، وكما، بين كل فرد وآخر بين الحين والآخر، والمكان والآخر والموقف والآخر...

فالعلم من المهد إلى اللحد، والإنسان مرب ومترب طول حياته، وفاعل ومنفعل بطبعه أينما حل وارتحل، والعلم والعمل يؤثران في عقله وقلبه وسلوكه على المدى القريب والمتوسط والبعيد، ينمو ويتكيف ويتقدم ويتطور، وقد يذوي ويخمد أو يخمل ويتخلف ويتراجع، وكم من علم أثمر خشية لله، وكم من عالم أضله الله على علم لأنه اتبع هواه، وخطبة الجمعة هدفها الوجداني الأشمل أن يكون هوى ملقيها ومتلقيها تبعا لتعاليم الإسلام ائتمارا وانتهاءا، وذلك مرتبط موصول بالأهداف السالفة كلا وجزءا، ويمكن تفصيله للتمثيل لا الحصر فيما يلي:

- أن يحسن كل من الملقي والمتلقي اتجاهه نحو الجمعة وخطبتها منذ بدء التكليف إلى نهاية الحياة.

- أن يزيل بإرادة حازمة كل اتجاه سلبي أو موقف خاطئ ناتج عن هوى مرد مضل، بما تدرج إلى العلم به والعمل وفقه من مراقي الأهداف السالفة: الإجرائية والمعرفية... وبما يختص بما نحن بصدده: (خطبة الجمعة) يحقق إيمانه بالاستجابة للنداء والسعي للذكر بالقلب والقالب...

- أن يتأكد أن ما يتخذه من مواقف أو يكونه من اتجاه إنما هو سمو لروحه ونمو لوجدانه وتزكية لنفسه وتطهير لقلبه وعلو بعواطفه، لا عن خوف إلا من الله، ولا عن رغبة إلا فيما عند الله... فالملقي لخطبة الجمعة يربي بالدعوة، ولا يحمل عصاه أو سيفه أو قوسه لسطوة...

- أن يربط صلته بربه ونبيه وأمته والناس أجمعين والخلق كافة متينة مكينة قائمة على الحب لله وفي الله وبالله، بعاطفة تريه نفسه في الخلق والخلق كأنه يرى الله لأنه هو جل علاه يراه، فيناجيه ويحبه ويتبع نبيه وينفع خلقه، ويسعى في مصالحهم، ويدرأ عنهم المفاسد ويميط عنهم الأذى في الظاهر والباطن وفي السر والعلن.

- أن يصلي الجمعة في المسجد الجامع الكبير الذي يؤمه أكبر عدد من المؤمنين لما في ذلك من تجمع أكبر عدد من سكان المصر قاصيهم ودانيهم، لا يتخلف عنها إلا معذور.. يجتمعون تميزا عن غيرهم، وتحقيقا لحكمة التعارف والتآلف، وبهما "يقام العمران، وهاك ما قاله الحكيم الشهير ابن مسكويه في كتابه (تهذيب الأخلاق) في المقالة الخامسة في بحث المحبة: "والسبب في هذه المحبة الأنس، وذلك أن الإنسان آنس بالطبع: وليس بوحشي ولا نفور، ومنه اشتق اسم الإنسان، وليس كما قال الشاعر: "سميت إنسانا لكونه ناسي" ظنا منه أنه مشتق من النسيان، فهو غلط منه، وينبغي أن يعلم أن هذا الأنس الطبيعي في الإنسان هو الذي ينبغي أن نحرص عليه ونكسبه مع أبناء جنسنا حتى لا يفوتنا بجهدنا واستطاعتنا فإنه مبدأ المحبات كلها، وإنما وضع للناس بالشريعة وبالعادة الجميلة اتخاذ الدعوات والاجتماع في المآدب ليحصل لهم هذا الأنس. ولعل الشريعة إنما أوجبت على الناس أن يجتمعوا في مساجدهم كل يوم خمس مرات، وفضلت صلاة الجماعة على صلاة الآحاد ليحصل لهم هذا الأنس الطبيعي الذي هو فيهم بالقوة حتى يخرج إلى الفعل، ثم يتأكد بالاعتقادات الصحيحة التي تجمعهم (وترسيخ هذه الاعتقادات من أهداف خطبة الجمعة)، وهذا الاجتماع في كل يوم ليس يتعذر على أهل كل محلة وسكة. والدليل على أن غرض صاحب الشريعة ما ذكرناه، أنه أوجب على أهل المدينة بأسرهم أن يجتمعوا في كل أسبوع يوما بعينه في مسجد يسعهم أيضا، كما اجتمع شمل أهل المحال والسكك والدور في كل يوم، ثم أوجب، أيضا، أن يجمع أهل المدينة مع أهل القرى والرساتيق المتقاربين في كل سنة مرتين في مصلى بارز مصحرين ليسعهم المكان، ويتجدد الأنس بين كافتهم، وتشملهم المحبة الناظمة لهم. ثم أوجب بعد ذلك أن يجتمعوا في العمر كله مرة واحدة في الموضع المقدس بمكة، ولم يعين من العمر على وقت مخصوص ليتسع لهم الزمان، وليجتمع أهل المدن المتباعدة كما اجتمع أهل المدينة الواحدة، ويصير حالهم في الأنس والمحبة وشمول الخير والسعادة كحال المجتمعين في كل سنة وفي كل أسبوع وفي كل يوم، فيجتمع بذلك الأنس الطبيعي إلى الخيرات المشتركة، وتجدد محبة الشريعة وليكبروا الله على ما هداهم، ويغتبطوا بالدين القويم الذي ألفهم على تقوى الله وطاعته"[1].

---

1. محمد جمال الدين القاسمي- إصلاح المساجد... مرجع سابق- ص: 5253 من تعليق على هامش الصفحتين لمخرج أحاديث الكتاب: محمد ناصر الدين الألباني.

– أن يتمثل حضوره للجمعة بعد استعداده لها بما يسبقها، وإكماله لها بما يلحقها عملا نابعا من فطرته السوية، إذ هو مجبول بطبيعته على الخضوع والتذلل، والحاجة والفقر، والقصور والجهل أمام عظمة الله وجلاله وكماله وغناه وعلمه فيعبده دون سواه.

– أن يتقرب بذلك إلى الله تعالى عن حب ورغبة ورهبة وخوف وطمع، فهي حق "العبادة المأمور بها، تتضمن معنى الذل ومعنى الحب، فهي تتضمن غاية الذل لله تعالى بغاية المحبة له، فإن آخر مراتب الحب هو التتيم، وأوله العلاقة، لتعلق القلب بالمحبوب، ثم الصبابة، لانصباب القلب إليه، ثم الغرام وهو الحب الملازم للقلب، ثم العشق، وآخرها التتيم، يقال: تيم الله أي عبد الله، فالمتيم: المعبد لله (...) فحسن المحبة تكون لله ولرسوله كالطاعة، فإن الطاعة لله ولرسوله،، والإرضاء لله ولرسوله (...) فكلما ازداد القلب حبا له، ازداد عبودية له، وكلما ازداد له عبودية ازداد له حبا وحرية عما سواه"[1].

ألا يشق على نفسه بحضورها "لمرض أو تمريض أو اشتغال بميت، أو شيخوخة، أو سفر، أو مدين معسر، أو الخائف من ظالم يسطو به... وهذا اليسر في تشريع وجوبها رفق من الله تعالى بعباده يزين تشريعاته في كل ما أوجبه، ولطف يسري عليهم بها في كل ما نهى عنه...

– أن يؤكد الغسل والتطيب والسواك والإدهان والتزين بأحسن اللباس الممكن ليحسن الاجتماع، ويطيب الأنس، وتتمكن الألفة، ويتمتن الود ويندفع الأذى من منظر أو زفر أو بخر.. ومما يضفي على الجمعة جمالا ويزيدها كمالا ما استحب من تجمير المسجد وتبخيره وتنظيفه وتطهيره...

ألا يؤذي الناس بتخطي رقابهم، أو بالتفريق بين اثنين، بأن يجلس بينهما في ضيق من المكان، لما فيه من إيذاء لمشاعر الناس وشغلهم عما دعوا إليه من الإنصات والخشوع والسكينة، وإفساد لما حضوا عليه من الأنس والألفة، فالمفرق بينهما قد يغتاظان، ويستفزان على رد فعل منكر، ومن يرى التفرقة قد ينكر بقلبه إن لم ينكر بلسانه وينشغل بذلك عما حضر لأجله من الذكر...

---

1. د. محمد أبو الفتح البيانوني – العبادة: دراسة منهجية شاملة في ضوء الكتاب والسنة – دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع- ط 1-1404هـ - 1984م. القاهرة.

أن يوطن قلبه في حضورها على اليقظة والانتباه فلا يغفل، وكما هو مطالب في صلاته بعلم ما يقول ويفعل، فهو كذلك مطالب بوعي ما يسمع..فهي ذكر بخطاب يتلقى تعززه وتزكيه أذكار بصفات عملية وقولية لتمزيق حجاب الغفلة عن قلب الحاضر السامع بما يلقيه بلسانه وقلبه الملقي لتنجلي عنهما الأكدار وتنقشع ظلمات الغبار باليقين وبالعزم الوطيد على الانصراف خلالها عن كل صارف، والانشغال بها عن كل شاغل...

6. الأهداف السلوكية (الأخلاق):

- لا يرى كثير ممن عرفوا الأهداف التربوية أن يفرقوا بين الأهداف الإجرائية والسلوكية، ويسمونها الأدائية، ولا تدخل فيها القيم والأخلاق لصعوبة تقويمها وعدم إمكان توقعها مجسدة في سلوكات قابلة للملاحظة والقياس، والأهداف الإجرائية الأدائية التي حاولنا عرض نماذج منها آنفا كما تنتظر من معتادي المساجد يوم الجمعة إنما هي أنماط سلوك مصوغة لوصف التغيرات الواجب توقعها من سلوك كل فرد – إماما أو مأموما- ينوي عازما حضور الجمعة، وينفذ عزمه بقوة، ويكمله بعدها بنفس العزم، فهي إذن أهداف سلوكية على المدى القريب، محددة واضحة يسهل رصدها من المرء لنفسه بنفسه ليحاسب نفسه عليها – فعلا أو تركا- بدقة في نقد وتقويم ذاتيين...

وأما هذه الأهداف السلوكية (الأخلاقية)، (القيمية) التي نحن بصددها فهي، وما قبلها – غير الإجرائية- وما بعدها، إلا الغائية، أهداف إجرائية على المدى المتوسط والبعيد، بعضها يستغرق تحقيقه والتحقيق به من الفرد – أيا كان مستواه العلمي، أو وضعه الاجتماعي – فترة تطول أو تقصر من عمره، ويعلو مؤشر إيمانه وعمله خلالها، وقد ينخفض، وربما ينعدم أحدهما،، أو كلاهما، والمؤمن يقضي عمره في سعي حثيث للتحقيق بها وتحقيقها – حسب علمه ووعيه ويقظة قلبه – إلى أن يلقى الله تعالى على نيته، وبما أن الإسلام علم وعمل، وإيمان بالجنان وتصديق باللسان وعمل بالأركان، فإن السلوك فيه لا ينفصم عن القيمة التي هي دافعة، وبما أن الغاية فيه لا تبرر الوسيلة، إذ لابد أن يكون قاسمهما المشترك الأكبر هو النية – بمعنى الإخلاص لله والخلوص له – فقد رأينا أن نجعل من مراقي الأهداف في الجمعة وخطبتها والانتشار بعدهما في الأرض للابتعاد من فضل الله بذكر الله كثيرا مرقى

يجمع بين الخلق وما يجسده من سلوك، وبين القيمة وما يجليها من حكم وحكمة، استقيناه من مصطلح قرآني ذي إشعاع يجلي ما في القلب ليزكي العمل: (الاستقامة)، ولأن النية لا تفترق عن العمل في كل أعمال القلوب والجوارح عند المسلمين، في كل أحيانهم وأحوالهم، فقد رأينا أن تكون صياغة الأهداف بكل مراقيها صياغة سلوكية واضحة دقيقة، وبما أن الأخلاق وما تتجلى به من أنماط سلوك، لا يتم لها ذلك التجلي إلا في وسط أخلاقي يناسبها لتنمو وتنتشر، فأخلاقنا الإسلامية لها وسطها الإسلامي الذي تتجسد فيه وتزكو به وتزكيه، وتنتشر فيه وتنشره، وسط مميز متزن زمانا ومكانا، والجمعة ظرف زماني يتميز فيه الفرد المسلم في نفسه بما يلزمها به مخبرا من التحلي من أخلاق الاستقامة أسبوعيا، يومها بأكمله وبما يلتزم به مظهرا من الاستعداد لها وحضورها وتحري ساعة الخير والفضل فيها، بالتماس موافقتها قائما يصلي أو يدعو، وما المسجد الجامع أو ما يقوم مقامه إلا نموذج حي لهذا التميز الفردي والجماعي الممتد مكانا وزمانا: تتجسد فيه الاستقامة يوم الجمعة وقت الصلاة، وعند السعي إليها، وعند الانتشار منها، فعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: "إذا كان يوم الجمعة فاغتسل الرجل، وغسل رأسه، ثم تطيب من أطيب طيبه، ولبس من صالح ثيابه، ثم خرج إلى الصلاة ولم يفرق بين اثنين، ثم استمع الإمام، غفر له من الجمعة إلى الجمعة وزيادة ثلاثة أيام"[1] ومن هذه الهداف السلوكية الأخلاقية نذكر ما بدا أنه أهمها وأشملها، إذ لا يمكن إحصاؤها، لتغيرها بتغير الزمان والمكان، وتعددها بتعدد الأفراد والمجتمعات والبيئات... وإذا اعتبرنا أن الخطبة بكل ما يحيط بها ويلابسها عمل تربوي تعليمي حقيقي، فإنني أقتبس أهدافها من منبعها في الكتاب والسنة واجتهادات صالحي السلف والخلف في السلوك على ضوء منهما نية وعلما وعملا، ولا يفوتني التنبيه إلى اشتراك الأئمة والمأمومين في التزامها والعمل بها في الخلوة والجلوة، ومسؤولية الأئمة في تعلمها لتعليمها والحض على الالتزام بها أكبر وألزم، لأنهم الأسوة والقدوة.

أن يحترم الكبير سنا ومقاما وعلما في المسجد وخارجه يوم الجمعة وفي غيره من الأيام: "جاء شيخ يريد النبي ـ صلى الله عليه وسلم وآله وصحبه وسلم ـ، فأبطأ القوم أن يوسعوا له، فقال النبي ـ صلى الله عليه وسلم وآله وصحبه وسلم ـ: "ليس منا من لم يرحم صغيرنا ويوقر

1. رواه ابن خزيمة في صبيحة.

كبيرنا"[1]. "ليس منا من لم يرحم صغيرنا ويعرف شرف كبيرنا"[2]. "ليس منا من لم يجل كبيرنا ويرحم صغيرنا ويعرف لعالمنا حقه"[3]. "إن من إجلال الله تعالى إكرام ذي الشيبة المسلم وحامل القرآن غير الغالي فيه والجافي عنه وإكرام ذي السلطان المقسط"[4].

أن يرحم الصغار...وأحاديث الهدف السابق تنص على ذلك.

أن يعتبر كل مسلم أخا له، فلا يؤذيه بقول أو فعل، أو حتى نية خفية مضمرة، قد تنم عنها إشارة أو غمزة أو لمزة أو تعريض أو تورية أو لقب أو سخرية ولو لمزاح أو مداعبة... قال الله تعالى: ﴿**إنما المؤمنون إخوة فأصلحوا بين أخويكم**﴾ [الحجرات: 10] ومن الإصلاح: عدم التفريق بين الإخوة حسا ومعنى، وعدم إذايتهم "من أشار إلى أخيه بحديدة، فإن الملائكة تلعنه حتى يدعه، وإن كان أخاه لأبيه وأمه"[5].

أن يحفظ جاره في كل حقوقه عليه، تقوية لروابط الأخوة في المجتمع المسلم بين أفراده أينما كانوا "خير الأصحاب عند الله خيرهم لصاحبه، وخير الجيران عند الله خيرهم لجاره"[6]. ويقول جل من قائل: ﴿**واعبدوا الله ولا تشركوا به شيئا، وبالوالدين إحسانا، وبذي القربى واليتامى والمساكين والجار ذي القربى والجار الجنب، والصاحب بالجنب وابن السبيل...**﴾ [النساء: 36].

أن يحس ويطبق المساواة بين المؤمنين حين يجلس بينهم في مكان واحد (المسجد) وزمان واحد (الجمعة) ويستوعب منصتا في ذكر مشترك ينشرح له صدره، ويعيه عقله، ويزكو به عمله، في لقاء جماعي بين القوي والضعيف،والفقير والغني، والعالم والجاهل، والوجيه والخامل، تذوب فيه الفوارق وتتلاشى الدرجات ويمحى الكبر والخيلاء والفخر...

أن يتحقق بعبوديته لله ويحققها ويرهف إحساسه بها في ولاء فردي وجماعي لله أولا،

---

1. الترمذي.
2. أحمد والترمذي والحاكم.
3. أحمد والحاكم.
4. أبو داود.
5. مسلم
6. أحمد والترمذي

يؤسس عليه ولاءه لإخوته في الله على امتداد ذي أبعاد عديدة مديدة، من العائلة إلى الأسرة إلى العشيرة إلى القبيلة إلى المواطنين إلى المسلمين، ومن الحي إلى المدينة إلى الوطن إلى الأمة... في غير عصبية ضيقة منتنة...

أن يحقق ذاتيته، لا كفرد أثر أناني، وإنما كفرد يتميز بعد نفسه لبنة في بناء شامخ لأمة متماسكة مرصوصة البنيان متينة الأركان، ويعدها بالعلم والعمل والمشاركة الوجدانية البناءة الفاعلة في مجاله الذي يتقنه، ليكون ذلك الفرد الإيجابي الذي له دوره في إعداد قوة الأمة وإرهاب أعدائها أو إقناعهم – بالأولى والأخرى- ليتحولوا من أعداء إلى أولياء بالكلمة الطيبة يتعلمها نضرة، فينقلها مبلغا إياها كما وعاها صادقا مصدوقا، قد نضر الله بها قوله وفعله وغيره...

أن يطهر قلبه وقوله وأعمال جوارحه من كل وصف يباعده من جماعة المؤمنين فيفسد عليه دينه ودنياه، وقد تعم به البلوى وتطم فيكون سببا في إفساد دين غيره ودنياهم.. وليكن له أحسن الإسوة وأطيب القدوة فيمن خلد الله ذكرهم الحسن بالحب والإيثار والدعاء لإخوانهم، من المؤمنين والمؤمنات على امتداد الماضي والحاضر والمستقبل، ولمثل عملهم كانت الجمعة والجماعة. ولمثل غايتهم التي أدركوها شرعت الجمعة استعدادا وإنصاتا وذكرا في المسجد وخارجه بركة للحياة في نفوس الأفراد، وفي التحام الأمة واتحادها، وفي خلود الإنسان المؤمن الصالح أبدا في رضوان الله تعالى، استمرارا من عالمنا هذا الفاني إلى العالم الآخر الباقي: ﴿**والذين تبوؤوا الدار والإيمان من قبلهم يحبون من هاجر إليهم ولا يجدون في صدورهم حاجة مما أوتوا ويوثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة، ومن يوق شح نفسه فأولئك هم المفلحون، والذين جاؤوا من بعدهم يقولون ربنا اغفر لنا ولإخواننا الذين سبقونا بالإيمان ولا تجعل في قلوبنا غلا للذين آمنوا ربنا إنك رؤوف رحيم**﴾ [الحشر: 9-10].

أن ينتهي عن هجرة أخيه لأي سبب فوق الزمن الشرعي، فعن أنس ـ رضي الله عنه ـ قال: قال رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم وآله وصحبه وسلم ـ: "لا تقاطعوا، ولا تدابروا، ولا تباغضوا، ولا تحاسدوا، وكونوا عباد الله إخوانا، ولا يحل لمسلم أن يهجر أخاه فوق ثلاث"[1]..

1. متفق عليه.

من هجر أخاه سنة فهو كسفك دمه[1] وكيف يلتقي المؤمن بأخيه خمسين أسبوعا – جمعة- في (ذكر) يوحد بينهما علما وعملا، ويؤلف بين قلبيهما، ويظلان على هجرة لا يظلها صلح، إلا إذا كانا – أو أحدهما على الأقل – يضمران شعورا قاتلا بالبغضاء؟! فكيف يرجو أمثال هذين رضوان الله؟! وكيف يسوغ لأي منهما أن يرتاح لاستقامته في إيمانه، ولإقامته لعمله محققا لهذه الاستقامة ومتحققا بها؟! كيف يرجو رحمة ربه وغفرانه ورضوانه؟! عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ: "تعرض الأعمال في كل اثنين وخميس، فيغفر الله لكل امرئ لا يشرك بالله شيئا، إلا امرءا كانت بينه وبين أخيه شحناء، فيقول: اتركوا هذين حتى يصطلحا"[2] ذلك لأنهما فقدا فرصتهما للفلاح ولمرضاة الله، فقد يكونان ممن يحضران الجمعة بكامل شروطها من قبلها ومن بعدها بجسميهما فقط... ولم يجمعا حقا مع المسلمين لأنهما فقدا الجمع القلبي مع الله، والجمع الأخوي الروحي مع المؤمنين، فحضر منهما الشخصان، وغاب القلب، وانتفى الشعور بالإخوة الإيمانية، فغاب الفلاح وانتفت مرضاة الله منهما ولهما!!.

أن تسكن نفسه وتطمئن إلى أن حضوره الجمعة للمشاركة في الذكر وسماعه إنما هو بيعة منه لله ورسوله، ونصح لهما ولأئمة المسلمين وعامتهم يتحقق منه بالحب لله ولرسوله، وبالعزة والشدة على الكفار بالحق وللحق، وبالتراحم مع المؤمنين ابتغاء فضل الله ورضوانه...

7. الهدف الجزائي (الغاية):

هذا الهدف حددناه في مرضاة الله تعالى من العبد عن ربه، ومن الرب جل علاه عن عبده، بإخلاص هذا العبد لربه وإحضاره للنية المعقودة العازمة الواعية في جميع الأعمال والأقوال والأحوال الظاهرة والباطنة... مستندين معتمدين على قوله جل علاه: ﴿**وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة وذلك دين القيمة**﴾ [البينة: 5]. "...وفي الآية دليل على وجوب النية في العبادات كلها سواء كانت مقصودة لذاتها كالصلاة مثلا، أو كانت وسيلة لغيرها كالطهارة، وذلك لأن الإخلاص لا يتصور وجوده بدون

---

1. أبو داود بسند صحيح.
2. رواه مسلم.

النية، وهو مذهب الجمهور، وهو الحق الذي لا ريب فيه"[1] وبهذا الإخلاص في العبادة وهي التي لأجلها خلقوا، وتشمل كل أحوالهم وأحيانهم ونياتهم وأقوالهم وأعمالهم مما ينفع ومما لا ينفع، لأنها إن كانت بنية خالصة لله مخلصة له فهي نافعة، وإن كانت لغير الله فهي غير نافعة... ونفعها صلاحها أي كونها عملا صالحا من أحب خلق الله إلى الله... والعبادة أيضا – كما أسلفنا- هي منتهى الخضوع والحب والطاعة لله، فهي وسيلة وغاية، وكونها وسيلة هو تحققها من العبد يرضى منه عن ربه، وكونها غاية هو أن تقبل ويرضى الله تعالى عنها وعن صاحبها، وهذا ما تخلص إليه السورة الكريمة التي استدللنا بآيتها على وجوب إخلاص النية لله تعالى في كل العبادات والقربات والطاعات القلبية منها والقولية والفعلية، والفردية منها والجماعية، حيث يقول جل جلاله: ﴿**إن الذين ءامنوا وعملوا الصالحات أولئك هم خير البريئة، جزاؤهم عند ربهم جنات عدن تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها أبدا، رضي الله عنهم ورضوا عنه، ذلك لمن خشي ربه**﴾ [البينة: 7-8].

ومقام الرضا المتبادل هذا هو أعلى ما يمكن أن يبلغه مؤمن في معاشه ومعاده، فهو (الحسنيان): ﴿**قل هل تربصون بنا إلا إحدى الحسنيين**﴾ [التوبة: 52]: الشهادة أو النصر: والشهادة قمة ما يبلغ المؤمن رضوان الله، برضاه هو عن الله وإيثاره إياه على كل ما في الدنيا، والنصر هو الظفر بالعزة الإيمانية التي لا تكون إلا لمن أحبوا الله فأحبهم، وهو أعلى ما يبلغه مؤمن من مقامات دنياه... وهو عاجل بشراه بما لما أعده الله له في أخراه.. ومن نال المقامين فهو خير البرية، وقد فصل لنا صفات هذا النوع من الأبرار، فقال صلى الله عليه وسلم وآله وصحبه وسلم: """ألا أخبركم بخير البرية؟، قالوا بلى يا رسول الله قال: "رجل آخذ بعنان فرسه في سبيل الله، كلما كانت هيعة استوى عليه. ألا أخبركم بخير البرية؟" قالوا بلى يا رسول الله، قال: "رجل في ثلة من غنمه يقيم الصلاة ويؤتي الزكاة، ألا أخبركم بشر البرية؟" قالوا: بلى، قال: الذي يسأل بالله ولا يعطي به"[2].

وعلى هذا فتفصيل هذه الغاية يكون على شقين:

---

1. الإمام النووي – رياض الصالحين- المكتب الإسلامي- ط 3، 1406هـ- 1986م.

بيروت- دمشق- ص: 32- تعليق على هامش الصفحة لمحقق الكتاب: محمد ناصر الدين الألباني.

2. الإمام أحمد.

أ. رضا العبد عن ربه:

- أن يعيش المؤمن للجماعة وبالجماعة ومع الجماعة، بأن يجاهد لاجتماع كلمة المسلمين ووحدتهم وتآلفهم وتوادهم وتراحمهم...

- أن يعيش إنسانا مبدعا منتجا نافعا يعطي أكثر مما يأخذ، حر التفكير، مستقل الرأي، يحسن وإن أساء الناس، ويحيا بينهم في مخالطة مجدية إيجابية لا تفنيه فيهم، وإنما يندمج معهم في مشاريع الإنتاج والبر والإحسان، حافظا لفرديته وكيانه وذاتيته...

- أن يكمل نصف دينه ليعف نفسه ويحصن فرجه، وينشئ أسرة يكثر بها سواد الأمة محققا الغاية من خلق الذكور والإناث، بتقوى الله والتزاما بحمل المسؤولية أمام الله، وتمتينا للصلة الوطيدة بين المؤمنين بالنسب والصهر والأخوة الإنسانية التي هي رحم يسأل عنها الناس وبها...

- أن يدعو إلى الله بعلمه وعمله، بقوله وفعله، مبلغا إلى الناس بالكلمة الطيبة والموعظة الحسنة ما ذاق حلاوته من مبادئ دينه وأحكامه وأخلاقه... وليس عليه إلا التبليغ في ذلك، وما عليه إلا يبلغ من التوفيق ما يرجو، في غير يأس ولا قنوط، لا يضره جحود ولا كنود.

- أن يبذل من جهده ووقته وماله في ذلك، تزكية لنفسه ووقته وماله وعلمه، ليحقق تلك الصلة الربانية الراضية المرضية لربه جل وعلا، فيزداد إليها وبها سموا وعلوا، يتعلم ليعلم، ويقتنع ليقنع، ويهتدي ليهدي، بالحجة وبالسلوك النموذجي الذي يحقق القدوة الطيبة... وحضور الجمعة سلوك جماعي بإحساس مشترك يمتن تلك الصلة..

- أن يحقق رضاه عن الله تعالى بتحصيل اليقين، بأن يحيى عن بينة، لا عن تقليد أعمى لا يحقق فيه إنسانيته، بأن يقفو ماله به علم، وبأن يحقق حقيقة الشكر على ما أولاه إياه من نعم السمع والبصر والفؤاد...

- أن يبني رضاه عن ربه على يقين المسؤولية وأمانة التكليف الذي يستمد روافده من تدبر كتاب الله، ومن الاعتماد المتبين المستنير على ما ثبت وصح من سنة رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، ومن التفكير في خلق السموات والأرض... وحضور الجمعة بالقلب والقالب يدعم هذا اليقين...

– أن يترجم رضاه عن ربه إلى حسن ظن بالله في السراء والضراء، فلا يرى أمره له في كلتا الحالين إلا خيرا: شكر وصبر... حتى عند إسرافه على نفسه يتوب وينيب، "فمن كمال رحمة الله بنا أن شرع لنا ما يحفظ علينا أجهزتنا النفسية والعصبية من التدهور والانحلال، فشرع لنا ألا نحزن على شيء فات، وألا نفرح بشيء آت..."[1] إلا بعمل يرضي الله فيخف إليه المؤمن منشرحا راضيا، في غير أشر ولا بطر ولا فخر، وما اجتماع الجمعة للذكر إلا ليحصل للمؤمن هذا الرضا والانشراح في نفسه كفرد، ويتجلى على مظهره في سعيه إليه بشروطه وواجباته وسننه ومستحباته... ويشترك معه فيه مظهرا ومخبرا كل حاضري الجمعة...

– أن يستأصل من نفسه القلق بإرادته وسعيه إلى ذكر الله، ويقضي على آثاره وأسباب تفاقمه وانتشاره بجمعه وجماعته، ليطمئن قلبه ويسود السلام عالمه من حوله، وتعم السكينة محيطه، بسعيه كفرد في جماعة متماسكة، يحس ويعلم أنه قوي في نفسه بارتباطه بربه، كما يحس ويعلم أنه قوي بغيره من المؤمنين، يساهم ويساهمون في دعم هذه القوة بالسعي والرأي... في غير عسف من الملقي، وبغير رد عنف من المتلقي، لأنهم جميعا اجتمعوا على ذكر الله، وكانوا جميعا من ﴿**الذين ءامنوا وتطمئن قلوبهم بذكر الله، ألا بذكر الله تطمئن القلوب، الذين آمنوا وعملوا الصالحات طوبى لهم وحسن مآب**﴾ [الرعد: 29-30].

ب. رضا الله عن عبده

ولا يتحقق إلا برحمة الله وفضله، ومن رضي الله عنه فذلك الفوز والفلاح والنعيم، الذي لاعين رأته ولا أذن سمعته ولا خطر على قلب بشر: ﴿**...فلا تعلم نفس ما أخفي لهم من قرة أعين جزاء بما كانوا يعملون**﴾ [السجدة:17]. "وفي الصحيحين: "قال الله تعالى: أعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر". ويخاطب الله تعالى من رضي عنهم من صالحي عباده: "...إني قد رفعت عنكم نصب العبادة فسلوني ما شئتم، فإن لكل رجل منكم أمنيته، فيسألونه حتى أن أقصرهم أمنية ليقول: ربي تنافس أهل الدنيا في دنياهم فتضايقوا فيها، رب فآتني مثل كل شيء كانوا فيه من يوم خلقتها إلى أن انتهت الدنيا،

---

1. محمد متولي الشعراوي – خطب الجمعة والعيدين وفضائل الجمعة وأحكامها... دار الجيل – بيروت – لبنان، مكتبة التراث الإسلامي – القاهرة، 1410هـ - 1990م.

فيقول الله تعالى: لقد قصرت بك أمنيتك، ولقد سألت دون منزلتك..."[1].

والصلاح الذي يرضى الله عن صاحبه ويقر عينه، ويرفع منزلته، هو التقوى بالرجوع إلى الله، والتوبة من الذنوب، والإقلاع عن المعاصي، وحفظ العهود مع الله والناس، فيخالطهم للنفع ودرء المفاسد، ويعاشرهم بخشية الله في السر والعلن، وبالقلب السليم الذي لا يضمر شرا، ولا يبيت مكرا... وجزاء هذا الصلاح: الجنة، والسلام عند دخولها والإقامة فيها بالأمن واليمن، والبركة والطهارة، والعافية والود، وبالمزيد من الحسنى، إذ يتجلى الله ـ عز وجل ـ لعباده في كل جمعة، لفضل هذا اليوم بالذكر والاجتماع عليه في أمن وسلام وطهارة وتواد..." إذا دخل أهل الجنة الجنة، وأهل النار النار، نادى مناد: يا أهل الجنة، إن لكم عند الله موعدا يريد أن ينجزكموه، فيقولون: ما هو؟ ألم يثقل موازيننا؟ ألم يبيض وجوهنا ويدخلنا الجنة ويجرنا من النار؟ قال فيكشف لهم الحجاب فينظرون إليه، فوالله ما أعطاهم الله شيئا أحب إليهم من النظر إليه ولا أقر لأعينهم"[2].. والموعد المنجز يوم الجمعة كزمان كريم، وفي جنة الفردوس بواد أفيح كريم، ينزله ما شاء الله من ملائكته كملإ كريم، ويشهده النبيون والصديقون والشهداء في مشهد عظيم كريم: " أتى جبرائيل عليه الصلاة والسلام بمرآة بيضاء فيها نكتة إلى رسول الله ـ صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم ـ، فقال رسول الله ـ صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم ـ: "ما هذه؟" فقال: هذه الجمعة، فضلت أنت وأمتك بها، فالناس لكم فيها تبع: اليهود والنصارى، ولكم فيها خير، ولكم فيها ساعة لا يوافقها مؤمن يدعو الله تعالى فيها بخير إلا استجيب له، وهو عندنا يوم المزيد، قال النبي ـ صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم ـ: "يا جبريل، وما المزيد؟" قال عليه السلام: إن ربك تبارك وتعالى اتخذ في الفردوس واديا أفيح فيه كثب المسك، فإن كان يوم الجمعة أنزل الله تعالى ما شاء من ملائكته وحوله منابر من نور عليه مقاعد النبيين، وحفت تلك المنابر بكثب من ذهب مكللة بالياقوت والزبرجد عليها الشهداء والصديقون، فجلسوا من ورائهم على تلك الكثب، فيقول الله ـ عز وجل ـ أنا ربكم قد صدقتكم وعدي، فسلوني أعطكم، فيقولون: ربنا نسألك رضوانك، فيقول: قد رضيت عنكم، ولكم علي ما تمنيتم ولدي مزيد، فهم يحبون يوم الجمعة لما يعطيهم فيه ربهم تبارك وتعالى من الخير.."[3].

1. الإمام ابن كثير – مصدر سابق- الجزء الثاني، ص: 513.
2. مسلم
3. الإمام ابن كثير – مصدر سابق- الجزء الرابع – ص: 228

8. خصائصها

الخصيصة هي كل ما يميز ويحدد من الصفات، وجمعها خصائص، وأعني بها هنا كل ما يميز ويحدد خطبة الجمعة من حيث الشكل.

- وخصائص خطبة الجمعة هي:

- أنها تؤدى بقوة وتعبير عن المعاني وتشخيص لها... وقد كان ـ صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم ـ إذا خطب، احمرت عيناه، وعلا صوته، واشتد غضبه حتى كأنه منذر جيش يقول: "صبحكم ومساكم"[1].

- الإيجاز، والقصد، وجوامع الكلم: "وكان يقصر الخطبة ويطيل الصلاة ويكثر الذكر، ويقصد الكلمات الجوامع، وكان يقول: "إن طول صلاة الرجل وقصر خطبته مئنة فقهه[2]، وأن تكون الخطبة الثانية أقصر من الأولى.

- الإشارة بالسبابة عند الذكر والدعاء...

- إلقاؤه على منبر قبل الناس بوجهه، ووجوههم أيضا إليه، وهو قائم والناس جلوس أمامه، دانون منه في صفوف متراصة، ملقون بأسماعهم وقلوبهم إليه.

- إنها خطبتان بينهما جلسة خفيفة.

- وجوب الإنصات إليها.

- الأخذ في الخطبة مباشرة بعد الأذان: "وكان إذا فرغ بلال من الأذان، أخذ النبي ـ صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم ـ في الخطبة، ولم يقم أحد يركع ركعتين البتة..."[3]

- أنها شرط في صحة الصلاة

- أن الجمع لها بإذن الأمير (أمير المؤمنين) أو نائبه، أو من له حكمه، وأن يكون الإذن عاما يستطيع به كل من أراد صلاة الجمعة أن يؤم المسجد لأدائها...

---

1. ابن قيم الجوزية زاد المعاد في هدي خير العباد – مؤسسة الرسالة – مكتبة المنارة الإسلامية – بيروت – الكويت – ط: 26 – 1412هـ - 1412م المجلد الأول ص: 425.
2. نفس المصدر – ص: 426–427.
3. نفسه، ص: 431.

- وقتها بعد الزوال...

- أن يكون الخطيب – وهو نفسه الإمام- مقيما طاهرا.

- أن تكون الخطبة مما يعتبر في أدب العربية خطبة.

- أن تكون داخل المسجد، ولا تصح خارجه.

- أنها قبل الصلاة، فإن أخرت أعيدت الصلاة لقرب الزمن ولم يخرج الإمام، فإن طال أعادها...

- أن يحضرها اثنا عشر رجلا كحد أدنى من بدايتها...

- أن تكون جهرا وبعربية فصحى سليمة واضحة بسيطة خالية من الغريب والحوشي من الألفاظ، ومن المعقد المتكلف من الأساليب.

- أن يتوكأ الخطيب (الإمام) على عصا أو سيف أو قوس.

- ألا يصلي القادم التحية إذا خرج الإمام أو خلال الخطبة لوجوب الإنصات..

- حرمة البيع والشراء وباقي المعاملات والعقود... من جلوس الخطيب إلى انقضاء الصلاة...

- اجتناب الإشارات اللفظية والمبالغة في الإشارات باليدين لغير غرض توضيح أو بسط، وتوقي الرموز الغامضة إلا لغرض ضرب مثل مفصل بين.

بطلان ثواب الإنصات لمن لغا خلالها ولو بقوله لصاحبه أنصت، أو بسؤال عن معنى لم يفهمه، أو بالسلام، أو بتشميت العاطس..

أن تلقى بترسل وتمهل وبيان وإعراب وجهر، في غير تمطيط ولا تقعر ولا تشدق...

إذا كان السامعون غير عرب، فالأولى ترجمة معانيها بعد الصلاة لمن لا يفهم العربية...

أن يتمهل قبل الشروع في الخطبة حتى يجتمع الناس قدر مالا يفتن المبكرين، وما لا يبرر تأخر المتأخرين باختلاق أعذار ليست لهم... ولا أساس لها، سواء بينهم وبين أنفسهم، أو عند الناس ممن بكروا إلى الجمعة ليكون لهم فضل التبكير...

– أن تكون من ابتكار الخطيب وإبداعه صونا له عن خسيسة التقليد والسطو على إنتاج غيره...

مميزاتها

والمميزة اسم لشيء يعزل ويفرز لتفضيل، أو ينحى ويزال لأذى به ومنه- وقد آثرت أن أطلقها على ما تمتاز به خطبة الجمعة على غيرها من الخطب في الأدب العربي من ناحية المضمون.

ومميزات خطبة الجمعة

– أن تشتمل على الوعظ والتذكير، والثناء على الله تعالى، والصلاة على رسول الله ـ صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم ـ، والترضي عن الصحابة، والدعاء للمسلمين.

– أن تذكر الناس بما يجد من قضاياهم، مما يستحق التنبيه إليه في مثل هذا المحفل الكبير، دون إسراف أو إطالة[1]...ولا دعاية لشخص أو فئة أو حزب...

– الدعاء فيها إلى التيسير والتبشير والعمل بهما، فقد أخرج أبو داود عن الحكم بن الحزن أنه شهد الجمعة مع النبي ـ صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم ـ، فقام متكئا على عصا أو قوس، فحمد الله وأثنى عليه بكلمات خفيفات طيبات مباركات، ثم قال: (**أيها الناس، إنكم لن تطيقوا أو لن تفعلوا كل ما أمرتم به، ولكن سددوا وقاربوا وأبشروا**)

– الدعوة إلى نبذ البدع والضلالات والمحدثات والمنكرات والعصبيات..

– الحث على الموالاة فيما بين المومنين، وبينهم وبين ولي أمرهم: "...بعثت أنا والساعة كهاتين – ويقرن بين أصبعيه السبابة والوسطى- ويقول: أما بعد، فإن خير الحديث كتاب الله وخير الهدي محمد، وشر الأمور محدثاتها، وكل بدعة ضلالة.. ثم يقول: أنا أولى بكل مؤمن من نفسه، من ترك مالا فلأهله، ومن ترك دينا أو ضياعا فإلي وعلي"[2].

– تضمينها الحمد، والتشهد، والاستعانة بالله، والاستغفار، والاستعاذة بالله، وطلب

1. الصادق عبد الرحمن الغرياني – العبادات: أحكام وأدلة- الجزء الثاني- منشورات الجامعة المفتوحة – 1993- دار الكتب الوطنية- ط: 3، ص: 112.
2. مسلم والنسائي

الهداية...

- تضمينها سؤال الله الطاعة واتباع الرضوان وتجنب السخط... والتوكل والاعتماد على الله، وعن أبي داود عن أبي مسعود: أن رسول الله ـ صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم ـ كان إذا تشهد قال: "الحمد لله نستعينه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، من يهد الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله، وأشهد أن محمدا عبده ورسوله، أرسله بالحق بشيرا ونذيرا بين يدي الساعة، من يطع الله ورسوله فقد رشد، ومن يعصهما فإنه لا يضر إلا نفسه ولا يضر الله شيئا" وفي رواية: أن يونس سأل ابن شهاب عن تشهده يوم الجمعة، فذكر محوه، قال: "ومن يعصهما فقد غوى، ونسأل الله ربنا أن يجعلنا ممن يطيعه ويطيع رسوله ويتبع رضوانه ويتجنب سخطه إنما نحن له وبه".

- أن تتخللها آيات من القرآن للتذكير، وأحاديث نبوية للبيان والقدوة..

- الدعوة إلى الاستماع والإنصات، وذكر فضل المنصت السامع لقربه، وفضل المنصت الذي لا يسمع لبعده... مع الحث على إقامة الصلاة واعتدال الصفوف والمحاذاة بالمناكب، إذ ذلك من تمام الصلاة...

موافقة الخطبة لمقتضى الزمان والمكان والحال ففي زمن صيام رمضان مثلا يبين الخطيب للناس حكمه وأحكامه والمقصود منه، وينهاهم عن البدع التي تحدث فيه مبينا ضررها (...) وفي مكان تفرق أهله يخطب فيهم بالاتحاد، أو تكاسلوا عن طلب العلم حثهم عليه، أو أهملوا تربية أبنائهم حثهم عليها... إلى غير ذلك: مما يوافق أحوالهم ويلائم مشاربهم ويناسب طباعهم، يخطب في كل مكان بحسبه، مراعيا أحوال العوام، بصيرا بمقترفاتهم الحاصلة خلال الأسبوع، فينهاهم عنها، وينبههم عليها متى رقي منبر الخطابة، عسى أن يهتدوا طريقا قويما"[1].

- انتقاء جواهر الألفاظ وأعذبها وأظرفها وأحلاها، ومن المعاني أرقها وأدقها وأغلاها "ومع ذلك كانوا يضمنونها آيات من كتاب الله تعالى لتزداد حلاوة وطلاوة حتى ليعاب على خطبة ليس فيها آية من القرآن الكريم[2].

1. محمد جمال الدين القاسمي – مرجع سابق – ص: 67.
2. نفسه، ص: 67-68.

9. ضرورة مواكبتها لتطورات العصر

توطئة

الإسلام دين ودنيا، روح ومادة، غيب وشهادة، فرد وجماعة... ذاك اعتداله، وتلك وسطيته: ﴿**وكذلك جعلنا كم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا**﴾ [البقرة: 143] وسطية الأمة الإسلامية هنا: خيرتها وأفضليتها، لاختصاصها بأكمل الشرائع وأقوم المناهج وأوضح المذاهب، أبناؤنا عدول شهداء على باقي الأمم بما التزموه من تلك الوسطية الخيرة المعتدلة العادلة، ومن وسطيتهم الفاضلة: صلاح أولهم، واستمرار ذلك الصلاح في آخرهم في غير جمود ولا تحجر، فالماضي عندهم ماثل في الحاضر بأجمل وأكمل مافيه، وما لم يعد فيه مناسبا ينسخ ليتطور وينمو ويزكو هذا الحاضر، وينفي عنه كدره، ويتمسك بما صفا له، متطلعا طموحا إلى امتداده قويا نضرا ناميا في المستقبل، بإرادة قوية، وعقيدة قدسية، وشريعة ربانية، ونفوس سوية، وعقول واعية، وفطر على صيغة الله باقية، وقلوب مطمئنة زاكية، تخطط للمستقبل بقوة عزم وصلابة نية، وبأقوم منهجية، واقفة صامدة متحدية.. ولعلي لا أكون مغاليا إن أنا أكدت أن من أوليات ما يجب على الأمة أن تعنى بتطوره ليواجه تحديات العصر، ويتبنى الوجه الإيجابي من تطوراته على هدي الشريعة، هو خطبة الجمعة بكل مكوناتها، لما لها من قدسية في مشاعر الناس، تجعل لها الدور الأكبر في توجيه هذه المشاعر الوجهة السليمة، ودفعهم إلى الأمام، وتوحيد رأيهم العام لتوحيد عواطفهم، وإعلاء مشاعرهم، بقبول ما يصلح أحوالهم في جميع علاقاتهم وروابطهم، ويقويها اجتماعيا واقتصاديا وسياسيا، وهي وسيلة نبيلة إلى ذلك إن حسنت النوايا وسلمت الطوايا، وحددت المقاصد ودققت المرامي، في استقامة وإقامة وفي غير تناقض ولا اضطراب وبغير غلو ولا مشادة...

- مكونات خطبة الجمعة هي:

الخطبة- الخطيب- المسجد (مكانها) الجمعة (زمانها) – روادها، وهذه المكونات هي التي ينصب عليها هذا التطوير، ولكن في اتجاه مواكبة تطورات العصر، وتحدي

عراقيله، واجتياز العوائق، وتذليل المصاعب، مع الحفاظ على الخصائص، وصيانة المميزات، والحرص على تحقيق الأهداف.

كيف نطور الخطبة؟

في سياق الإجابة عن هذا السؤال لابد من الرجوع إلى تعريف الخطبة مطلقا، ثم إلى تعريفها مضافة إلى الجمعة، ولعلنا قد فعلنا ذلك في بداية هذا البحث، فليعد قارئه إليه إن شاء ليخلص على وظيفتها، ثم مميزاتها:

ما وظيفتها؟

منذ بداية الهجرة واستقرار الإسلام ككيان اجتماعي واقتصادي وسياسي مستقل، أحس المسلمون بحاجتهم إلى التجمع في يوم خاص بهم يذكرون فيه ربهم، ويكون أحد أهم وسائلهم لإصلاح مسيرتهم، وزيادة معرفتهم بربهم، وتمتين صلتهم به، بعمل اجتماعي يؤثر فيهم أفرادا وجماعات، ويشكل ثقافتهم، ويساهم في بناء حضارتهم ويقومها ويميزها بقيمه وأفكاره واتجاهاته وعواطفه، في تفاعل مع الواقع، بتبني ما ينفع ودفع ما يضر، ليحمل الفرد واعيا ومتأثرا ومؤثرا عقيدته متحركا بها ضمن ضوابط الشرع وأحكامه، غير منعزل عن جماعته..

ما أهميتها؟

إنها عملية تربوية تعلمية تعليمية تتوخى تعديل سلوك مكتسب سابق، أو إكساب سلوك جديد، منذ بداية تكون الوعي الفردي لدى المسلم إلى نهاية عمره واستيفائه أجله على هذه الأرض، يشترك فيها الأسرة والمجتمع، لأنها عملية أسبوعية تتجلى إعدادا واستعدادا على امتداد الأرض التي يستقر بها عدد معين من المسلمين يعتبر نصابا كافيا لإقامتها في مكانها المخصص، بعد الاستعداد لها بما يناسبها وجوبا واستنانا واستحبابا في البيت وخارجه، ثم بعدها تكون التكملات لها بما يعرف من الدين وجوبا واستنانا واستحبابا إلى آخر ساعات يومها، فتتكون بها على مر الأسابيع لدى الأفراد والجماعات والأمة كلها خصائص ذاتية، وسمات اجتماعية تصقل عقولهم وتهذب عواطفهم، وتعلي دوافعهم، وترقى بسلوكهم، وتوحد معاملاتهم على أساس الشرع وأصوله، وتؤلف بين قلوبهم.. وهكذا نرى أهميتها جلية في

تكامل الفرد والمجتمع بما تطبع به سلوكهما، وبما تربي به العقول والعواطف، في ظل العقيدة والشريعة إذ هي صلاة وحياة، صلاة يتوجه بها العبد مخلصا لله، ضمن جماعة المؤمنين... وهي حياة في العيش بها ولها والانتشار بها سعيا إليها، ومنها إلى الحياة الواسعة للعيش تحت ظل تأثيرها في ذكر وفكر قياما وقعودا وعلى الجنب يوم الجمعة من طلوع فجره إلى آخر ساعة فيه، بل من ليلتها إلى الليلة الموالية... بل من الجمعة إلى الجمعة بفضل ثلاثة أيام زيادة...

تلتحم وظيفتها وتندمج بأهميتها بالعلم والعمل والقول والفعل على مدى حياة الأفراد، وباستمرار وجود الأمة...فهي الكلمة الطيبة.. وهي الشجرة الطيبة... أصلها ثابت وفرعها في السماء، تؤتي أكلها كل حين بإذن ربها... وأكلها وافر، وظلها وافر، أكلها رغد عيش الأفراد بما يفتح عليهم ربهم من بركات السماء والأرض، وظلها الضمير الجمعي السائد بالسلامة والإسلام، والأمن والإيمان، ورضوان من الرحمن وجواز من الشيطان، على امتداد الزمان وانفساح المكان...

وبانفساح المكان يكون التغير والتغيير، وعلى امتداد الزمان يقع التطور والتطوير، وخطبة الجمعة عمل بشري يخضع للتغيير والتطوير "فقد قضت مشيئة الله تعالى وجرت بها منته، أن تترتب مشيئة الله بالبشر على تصرف هؤلاء البشر، وأن تنفذ فيهم سنته بناء على تعرضهم لهذه السنة بسلوكهم، والنص صريح لا يحتمل التأويل: ﴿**إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم**﴾ [الرعد: 12] وهو كذلك يحمل – إلى جانب التبعة- دليل التكريم لهذا المخلوق الذي اقتضت مشيئة الله أن يكون هو بعمله أداة التنفيذ لمشيئة الله فيه[1]، فما هي الآفاق التي نطمح إلى الوصول إليها في تطويرنا لخطبة الجمعة مع الحفاظ لها على خصائصها ومميزاتها ووظيفتها وأهميتها لتحقق بنا وفينا ومن حولنا أهدافها؟

1. سيد قطب- في ظلال القرآن- المجلد الخامس- الجزء الثالث عشر- ط: 5، 1986-1967- دار إحياء التراث العربي- بيروت- لبنان.

مشاكل أطفال الزواج المختلط

د. معلومي عبد المجيد

الأسرة هي المحضن الطبيعي الذي يتولى حماية الناشئة ورعايتها، وتنمية أجسادها وعقولها وأرواحها، وفي ظلها تتلقى مشاعر الحب والرحمة والتكافل، وتنطبع بالطابع الذي يلازمها مدى الحياة. قال سيد قطب رحمه الله في الظلال 235/1: "والطفل الإنساني هو أطول الأحياء طفولة، تمتد طفولته أكثر من أي طفل آخر للأحياء الأخرى. ذلك أن مرحلة الطفولة هي فترة إعداد وتهيؤ وتدريب للدور المطلوب من كل حي، ولما كانت وظيفة الإنسان هي أكبر وظيفة، ودوره في الأرض هو أضخم دور... امتدت طفولته فترة طويلة، ليحسن إعداده وتدريبه للمستقبل... ومن تم كانت حاجته لملازمة أبويه أشد من حاجة أي طفل لحيوان آخر، وكانت الأسرة المستقرة الهادئة ألزم للنظام الإنساني، وألصق بفطرة الإنسان وتكوينه ودوره في هذه الحياة".

فالحياة الزوجية من بواعث اطمئنان النفوس وهي كذلك وسيلة للحفاظ على النسل، فالإنسان محتاج إلى أبنائه وأحفاده الذين يرى فيهم امتداده واستمراره لأنهم يحملون اسمه ونسبه.

وحفاظا على استمرار روابط الأسرة أعطت الشريعة الإسلامية قيمة كبيرة للوالدين: ﴿ **ووصينا الإنسان بوالديه حملته أمه وهنا على وهن وفصاله في عامين أن أشكر لي ولوالديك إلي المصير**﴾ [لقمان: 14].

لهذا اهتم التشريع الإسلامي بتكوين الأسرة اهتماما كبيرا ابتداء من اختيار الزوجة المسلمة الصالحة إلى وجوب العناية بالأطفال وحسن تربيتهم وتأديبهم وتعليمهم، أما الأسرة المتكونة من زواج مختلط الذي أصبح ظاهرة مثيرة تطرح إشكالات دقيقة وأوضاعا محرجة من الناحية الشرعية أو القانونية أو الاجتماعية، والقرآن الكريم حرم على الرجل المسلم أن يتزوج بالمشركة حتى تؤمن، لقوله تعالى: ﴿**ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن ولأمة مومنة خير من مشركة ولو أعجبتكم ولا تنكحوا المشركين حتى يومنوا ولعبد مومن خير من مشرك ولو أعجبكم أولئك يدعون إلى النار والله يدعو إلى الجنة والمغفرة بإذنه ويبين آياته للناس لعلهم يتذكرون**﴾ [البقرة: 221].

والقرآن الكريم حرم الزواج بالمشركات لأن هناك خلاف وتباين بيننا وبينهم في الاعتقاد، لهذا لا يجوز لنا أن نتصل بهم برابطة المصاهرة لا بتزويجهم ولا بالتزوج منهم، فجاءت الآية بتحريم نكاح المشركين والمشركات تغليظا لأمر الشرك.

قال الشيخ محمد رشيد رضا في تفسيره: 2/351-352: "بيان ذلك أن ليس المراد بالزوجية قضاء الشهوة الجنسية فقط، وإنما المراد بها تعاقد الزوجين على المشاركة في شؤون الحياة والاتحاد في كل شيء، وإنما يكون ذلك بكون المرأة محل ثقة الرجل يأمنها على نفسه وولده ومتاعه، عالما أن حرصها على ذلك كحرصه لأن حظها منه كحظه، وما كان الجمال الذي يروق الطرف ليحقق في المرأة هذا الوصف، ولكن قد يمنعه التباين في الاعتقاد الذي يتعذر معه الركون والاتحاد، والمشركة لا دين لها يحرم الخيانة، ويوجب عليها الأمانة، ويأمرها بالخير، وينهاها عن الشر، فهي موكولة إلى طبيعتها، وما ترتب عليه في عشيرتها، وهو خرافات الوثنية، وأوهامها، وأماني الشياطين وأحلامها، فقد تخون زوجها، وتفسد عقيدة ولدها، فإن ظل الرجل على إعجابه بجمالها، كان ذلك عونا لها على التوغل في ضلالها وإضلالها".

أما زواج المسلم بالكتابية فقد نصت عليه الآية الواردة في سورة المائدة: ﴿**والمحصنات من**

المؤمنات والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلهم إذا ءاتيتموهن أجورهن محصنين غير مسافحين ولا متخذي أخدان﴾ [المائدة: 5].

قال ابن جرير في تفسيره: الجزء الثالث/ 67: "اختلف العلماء في تأويل هذه الآية فقالت طائفة: حرم الله نكاح المشركات في سورة البقرة ثم نسخ من هذه الجملة نساء أهل الكتاب، فأحلهن في سورة المائدة، وروي هذا القول عن ابن عباس، وبه قال مالك عن أنس وسفيان بن سعيد الثوري، وعبد الرحمن بن عمرو الأوزاغي".

ثم أضاف قائلا: "وهذا مذهب مالك رحمه الله وذكره ابن حبيب، وقال: "نكاح اليهودية والنصرانية وإن كان قد أحله الله تعالى مستثقل مذموم".

وقد اتفق سلف الأمة وخلفها على زواج المسلم بالكتابية خلافا لمن قال: إن تحريم مناكحة المشركين متحققة في نكاح الكتابات، قال رشيد رضا في تفسيره المجلد الثاني/ 355: "اتفق سلف الأمة وخلفها على ذلك ما عدا هذه الشرذمة من الشيعة، وكيف يستوي الفريقان – أهل الكتاب والمشركون- وقد فرق الكتاب والسنة بينهما في كثير من المزايا والأحكام، ولم يجمع القرآن بين المشركين والمؤمنين في حكم كما جمع بين المؤمنين وأهل الكتاب في مثل قوله تعالى: **﴿إن الذين ءامنوا والذين هادوا والنصارى، والصابين من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون﴾** [البقرة: 62] وقوله تعالى: **﴿ قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم ألا تعبد إلا الله ولا تشرك به شيئا ولا يتخذ بعضنا بعضا أربابا من دون الله﴾** [آل عمران: 64].

وأمثال هذه الآيات كثير جدا وهي تصرح بأن إله المسلمين وإله أهل الكتاب واحد، وهو الله عز وجل ولكن طرأ على أهل الكتاب الانحراف في العقيدة فاتخذوا من أنفسهم أربابا يحلون ويحرمون ويشرعون لهم ما لم يأذن به الله، وأنهم غير مخلصين في أعمالهم، وهذا شيء لا ينكره العلم والتاريخ منهم.

والرجل المسلم مطالب باختيار المرأة الودود الولود التي تعين الرجل على تربية ولده بحسن خلقها وعملها كما يختار الزراعة في الأرض الصالحة التي يرجى نماء النبات فيها وإيتاؤه الغلة الجيدة، ويتضمن الأمر حسن تربية الولد وتهذيبه. وهذا لا يتأتى مع الزوجة

الغير المسلمة والإسلام ينص على أن الولد لوالديه يتقاسمان تربيته بحسب فطرة كل منهما، والزواج أدوام رابطة تصل بين اثنين من بني الإنسان. فلا بد إذن من توحيد القلوب والتقائها في عقدة لا تحل، ولكي تتوحد القلوب يجب أن يتوحد ما تنعقد عليه، والعقيدة الدينية هي أعمق وأشمل ما يعمر النفوس ويؤثر فيها.

وقد حرم الإسلام أن ينكح المسلم مشركة، وان ينكح المشرك مسلمة، فحرام إذن أن يربط الزواج بين قلبين لا يجتمعان على عقيدة.

قال رشيد رضا في تفسيره: 240/1: "هنا نتذكر أن الله لم يحرم زواج المسلم من كتابية – مع اختلاف العقيدة- ولكن الأمر هنا يختلف، إن المسلم والكتابية يلتقيان في أصل العقيدة في الله، وإن اختلفت التفصيلات التشريعية.

وهناك خلاف فقهي في حالة الكتابية التي تعتقد أن الله ثالث ثلاثة، أو أن الله هو المسيح ابن مريم، أو أن العزير ابن الله... أهي مشركة محرمة؟ أم تعتبر من أهل الكتاب وتدخل في النص الذي في المائدة؟ (...) والجمهور على أنها تدخل في هذا النص...

ولكني أميل إلى اعتبار الرأي القائل بالتحريم في هذه الحالة، وقد رواه البخاري عن ابن عمر رضي الله عنهما قال: قال ابن عمر: "لا أعلم شركا أعظم من أن تقول: ربها عيسى".

ونحن نرى، اليوم، أن الزواج المختلط شر على البيت المسلم، والذي لا يمكن إنكاره واقعيا أن الزوجة اليهودية أو اللادينية تصبغ بيتها وأطفالها بصبغتها، وتخرج جيلا أبعد ما يكون عن الإسلام، والأطفال هم الضوء المنير والمشرق في الحياة الإنسانية، إنهم العالم المليء بالبراءة والطهر والنقاء في الأسرة والمجتمع إن تربوا تربية إسلامية، هؤلاء الأطفال لهم حقوق، بل يمكن القول أننا لا يمكن أن نلزمهم بشيء لأنهم دون مرحلتي التحمل والإدراك، لذلك فالتزام الآباء نحوهم واجب وضرورة كجزء من العناية والرعاية وصولا إلى التربية المثلى والسلوك الحسن، ليشبوا رجالا عارفين وعالمين ومدركين بحقوقهم مباشرين لواجباتهم الدينية والحياتية والعملية على أكمل وجه.

واهتمام الإسلام بالأطفال سابق على اهتمام الغرب بهم، إذ أن الاهتمام بالأطفال في العالم الغربي لم يبدأ حقيقة إلا منذ مؤتمر البيت الأبيض للطفولة الذي عقد في مدينة

واشنطن عام 1909م، وقد انبثق عن هذا المؤتمر توصيات تناولت الجوانب الشخصية الأساسية للطفل، وهي الجوانب الجسمية والعقلية والوجدانية والاجتماعية الضرورية لنمو شخصية الطفل واتزانه الاجتماعي والنفسي.

أما موقف الإسلام من الطفل فقد قرر حقوقا عديدة ومتنوعة للطفل المسلم: وهو جنين في بطن أمه، ورضيع بين يديها، ثم فطيم يحتاج إلى الرعاية والحنان.

إن حق الجنين يستلزم رعاية أمه التي تحمله في أحشائها، وقدرت هذه الحالة من حاجات الأم عند الإنفاق عليها وهي زوجة وكذلك هي مطلقة، ويظهر ذلك بوضوح في قوله تعالى: ﴿ **وإن كن أولات حمل فأنفقوا عليهن حتى يضعن حملهن**﴾ [الطلاق: 6].

وقد اهتم الإسلام بالمرضع والرضيع كما جاء في كتاب الله العزيز: ﴿**فإن أرضعن لكم فأتوهن أجورهن واتمروا بينكم بمعروف، وإن تعاسرتم فسترضع له أخرى، لينفق ذو سعة من سعته، ومن قدر عليه رزقه فلينفق مما أتاه الله**﴾ [الطلاق: 6-7].

وقوله تعالى: ﴿**والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين لمن أراد أن يتم الرضاعة وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف**﴾.

أما الأم الكتابية التي تعيش في كنف المدينة الغربية ترفض الرضاعة الطبيعية حفاظا على جمالها ورشاقتها باعتمادها على الألبان المجففة وقد أثبتت الأبحاث العلمية أن في لبن الثدي مادة مضادة لعدوى شلل الأطفال.

وعناية الإسلام بالطفل لم تقف عند هذا الحد، بل اهتمت بقوته البدنية والمعنوية وخير ما يشرح لنا ذلك قول الرسول صلى الله عليه وسلم.

"تخيروا لنطفكم فانكحوا الأكفاء وانكحوا إليهم، رواه ابن ماجة والحاكم، وقوله - صلى الله عليه وسلم -: "فاضفر بذات الدين تربت يداك" رواه البخاري ومسلم.

لقد ضاع الطفل في الغرب المغتر بماديته، التائه في حضارته، فقد تحول إلى بطل في الإجرام والمخدرات، وإلى محترف مائع في الانحرافات الجنسية، وبلغ في العقوق أقصى الحدود، ومآسي الطفولة في الغرب المتحضر كثيرة وانتكاسات الشباب هناك مفزعة، أجرت

جريدة الصباح التونسية سنة 1980م لقاء مع شاب سويسري فقال: "نحن أناس ضائعون في هذا المجتمع الاصطناعي، فكل شيء هاهنا مهم ما عدا الإنسان" أنا هنا في الشارع أتظاهر لأني أريد أن أحس بأنني إنسان".

أما الإسلام لم يقف عند أمر واحد فيما يخص الطفل، بل هو في نظره كائن حي له الرعاية والعناية، له الحقوق كاملة، ورعاية الطفل واجبة سواء كان في ظل والديه أو في ظل الدولة، وفي جميع الأحوال يجب أن يحظى بالرعاية، ويجب أن تتحقق له كافة احتياجاته البدنية والصحية والتربوية والتعليمية، مع العناية بتربيته عقائديا وخلقيا وسلوكيا، وأن يعرف دينه ويجد في أبويه القدوة الحسنة.

وهناك قضايا أخرى شائكة نتجت عن الزواج المختلط وهي جنسية هؤلاء الأطفال سواء في ظل علاقة هذا الزواج أو في الطلاق.

ودراسة الجنسية كنظرية عامة أمر ضروري، لأنها تتضمن عدة مشاكل يجب معالجتها من طرف أهل الاختصاص في التشريع.

فالجنسية وضع قانوني عام شأنها في ذلك شأن الدولة، لذا لا يتأتى مطلقا وجود دولة دون جنسية خاصة بها، ولا جنسية دون دولة تضفي صفتها القانونية على جميع عناصرها.

فحينما تظهر دولة جديدة تظهر في نفس الوقت جنسيتها، وتسمى الجنسية حينئذ الجنسية التأسيسية، ثم تنظم بعد ذلك أحكام اكتساب وفقدان وإثبات الجنسية الجديدة، كل هذا يثبت أن الجنسية مرتبطة تمام الارتباط بالدولة وجودا وعدما.

وأضيف إلى ما ذكرنا ظاهرة ثانية على مستوى القانون الدولي الخاص ولاسيما الزواج من أصل مختلط، حيث أن هذا الزواج يحصل كثيرا بين أفراد شعوب الدول المستقلة في أيامنا هذه، سنة الله في خلقه ولن تجد لسنة الله بديلا. وهذا ما أشار إليه القرآن: ﴿ **يأيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم**﴾ [الحجرات: 13].

والجنسية حق من حقوق الإنسان قررها القانون الدولي والمؤتمرات الدولية وإعلان حقوق الإنسان الذي ينص أن كل إنسان يجب أن تكون له جنسية يتمتع بها، ومعنى أن له

جنسية أي أن له دولة من حقه أن يعيش فيها متمتعا بكامل حقوقه، أما عديم الجنسية فلا دولة له، فهو شخص شخصيته قانونية غير كاملة، لأنه لا يستطيع أن يتمتع بالحقوق السياسية في أي دولة.

وتعتبر جنسية أطفال الزواج المختلط من الأمور المعقدة في القانون الدولي وخاصة الجنسية الأصلية التي يقرها المشرع للفرد لحظة الميلاد، وقد دار خلاف حول التسمية الصحيحة لهذه الجنسية: سماها بعض الفقهاء بالجنسية الأصلية وآخرون فضلوا جنسية الأصل، وفريق ثالث جنسية الميلاد.

وجمهور الفقهاء اختار الجنسية الأصلية، لأن هناك من التشريعات تعتبر الميلاد على أرض الدولة غير كاف لإقرار الجنسية للفرد حتى ولو كانت أمه وطنية فتعتبره أجنبيا ما دام أبوه أجنبيا، لذا لا تصح جنسية الميلاد.

ويلاحظ أن فيما يتعلق بالجنسية الأصلية يختار المشرع أحد المعيارين المتمثلين في حق الإقليم أو حق الدم.

فالمشرع المغربي حمل الجنسية على حق الدم أي النسب، حينما يكون الوالدان مغربيين، فالمولود بالضرورة يعتبر مغربيا، تأسيا بقوله ـ صلى الله عليه وسلم ـ: (الولد للفراش)، والتشريعات جميعا لم تستطع إنكار هذه الرابطة. وإذا كان النسب من جهة الأب، فقط، فالمولود يأخذ اسم أبيه (الولد للفراش).

أما القانون الفرنسي الصادر سنة 1973م اعتبر المولود على أرض وطنه لأم فرنسية وأب ذي جنسية أجنبية فرنسيا أصيلا دون إعطائه حق خيار التنازل عنها أثناء بلوغه سن الرشد. وبذلك يكون المشرع الفرنسي قد اعتبر الولادة على أرضه ولأم فرنسية عاملين لا يستهان بهما، ويرث المولود أمه وترثه بناء على قاعدة الإسناد الفرنسية، وهذا يشكل إشكالا في الأسرة المختلطة في حال الزواج والطلاق.

أما القانون الجزائري في نفس الحالة المذكورة، فنص على أن هذا المولود يأخذ الجنسية الأصلية الجزائرية، ولكنه أعطاه حق خيار التنازل عنها عند بلوغه سن الرشد، وهذا يشكل إشكالا داخل الأسرة المكونة من زواج مختلط، والقانون المغربي نص في الفقرة الأولى من

المادة التاسعة من قانون الجنسية المغربية على أن المولود لأم مغربية على أرض المغرب وأب ذي جنسية أجنبية أجنبي، وأعطاه حق طلب الجنسية المغربية في عامين قبل بلوغه سن الرشد، وأعطى وزير العدل حق رفض الطلب،وهذا المنحى يشكل مشكلا داخل الزواج المختلط.

وعلى العموم فإن كثيرا من الدول ذات موارد إنتاج هائلة ولكن سكانها قليلو العدد تفرض جنسيتها على هؤلاء الذين يولدون على أراضيها، فهي تحمل من الولادة على الإقليم رابطة قوية.

ومجمل القول إن الدول التي تؤسس جنسيتها على حق النسب أي حق الدم بصورة أساسية، فلا تلجأ إلى معيار حق الإقليم إلا بصورة عرضية، من هذه الدول: بلجيكا والدانمارك والكويت وسوريا ومصر والمغرب وفرنسا.

ويلاحظ أن من بين هذه الدول التي تعطي اهتماما لحق الدم من جهة الأب الشرعي كما هو الحال في المغرب، ومنها من تعطي نفس المقام لحق الدم من الجهتين على السواء كما هو الشأن في فرنسا، حيث تعتبر المولود لأم فرنسية – كما ذكرنا سابقا – على الأراضي الفرنسية فرنسيا دون أن يكون له حق خيار التنازل عن جنسية أمه عند بلوغه سن الرشد.

يقول القانون الفرنسي الصادر عام 1973م كل من ولد خارج الوطن الفرنسي لأم فرنسية يعتبر فرنسيا مع إعطائه حق خيار التنازل عنها عند بلوغه سن الرشد.

وبهذا يكون القانون الفرنسي قد عرض الجنسية الفرنسية على هذا الشخص، ولكنه ترك الحكم النهائي لإرادته.

ويبدو أن المشرع المغربي كان واقعيا أكثر منه نظريا، فركز كل اهتمامه على الاحتفاظ لكل من له حق الجنسية الأصلية به شريطة أن لا تكون هناك رابطة في نفس القوة، وفي أحيان أخرى لا يربط الشخص أية رابطة بدولة أخرى، وعليه فإنه أخذ بمعيار النسب من جهة الأب، فقط، ومعيار النسب من جهة الأم في الحالة التي يكون فيها الأب مجهولا، فالضرورات الإنسانية تأمر بذلك.

والقانون المغربي لم يعترف بحق الدم من جهة الأم بمفرده كأساس للرابطة القانونية بين الفرد والدولة، بل لابد لذلك من وجود رابطة أخرى، وعليه فإنه أقر الجنسية الأصلية

للفرد على النسب في حالتين جاءتا في المادة السادسة كالتالي:

"يعتبر مغربيا":

1. الولد المولود لأب مغربي.

2. الولد المولود لأم مغربية وأب مجهول.

والمشرع المغربي يعترف بالأبوة الشرعية، ويصرف النظر عن جنسية الأب المعتبرة سواء ولد في المغرب أو خارجه، وسواء كان لهذا الوالد جنسية أخرى أو لم تكن له، وذلك لأن حق الدم من جهة الأب أقوى معيار تؤسس عليه الجنسية لأن الأب هو رب العائلة في الشريعة الإسلامية، ولأنه لا يجوز لامرأة مسلمة أن تتزوج من غير مسلم.

وكذلك أن عدم معرفة الأب جعل المشرع أمام حل واحد لا ثاني له هو إقراره بالجنسية المغربية للولد.

والمشرع المغربي اعتبر إقرار هذه الجنسية مؤسسة على حق النسب من جهة الأم. جاء في المادة السابعة من القانون المغربي:

"يعتبر مغربيا":

1. الولد المولود لأم مغربية وأب عديم الجنسية.

2. الولد المولود لأبوين مجهولين.

وجاء في المادتين التاسعة والعاشرة من قانون الجنسية المغربية:

3. المولود لأم مغربية ولأب أجنبي على أرض المغرب يعتبر أجنبيا، ويعطي حق خيار طلب الجنسية المغربية عند بلوغه سن الرشد.

4. حينما تطلب المرأة الأجنبية جنسية زوجها المغربي.

5. المولود على أرض المغرب لوالدين ولدا عليها أيضا.

وثمة دول أخرى تعطي المقام الأول لحق الإقليم كما هو الحال في الولايات المتحدة الأمريكية والبرازيل والشيلي والأرجنتين وغيرهم، والمقصود من ذلك أن المشرع يؤسس حمل

الجنسية على حق الإقليم، أما اهتمامه بحق الدم ففي المقام الثاني، تقول المادة الخامسة من دستور الشيلي عام 1925م أن كل من ولد على الأراضي الشيلية يعتبر شيليا، ولكنه أعطاه حق خيار التنازل عن الجنسية الشيلية عند بلوغه سن الرشد.

الشروط المقترنة بعقد النكاح ما يلزم منها وما لا يلزم

د. عبد الرحمن العمراني
جامعة القاضي عياض . مراكش

الأصل في الزواج أن يتم من غير أن يشترط الرجل والمرأة أو أحدهما أي شرط عند إنجاز العقد، غير أنه يحصل، أحيانا، أن يصر أحدهما على وضع بعض الشروط يراها تحقق مصلحته، وهي لا تخالف مقتضى العقد فيقبلها الطرف الآخر؛ فهل تكون هذه الشروط ملزمة؟ وهل يترتب عن عدم الوفاء بها حكم معين؟

هذه المسألة ناقشها الفقهاء، قديما وحديثا، واختلفوا فيها على ثلاثة أقوال يمكن بسطها مع أدلتها فيما يلي:

أولا: آراء وأدلة الفقهاء في المسألة

القول الأول: كل شرط صحيح إلا شرطا ورد في الشرع الحكم عليه بالبطلان، أو شرطا يمنع أمرا مباحا فيكون باطلا، وهذا قول الإمامين مالك في رواية عنه[1] والشافعي،

1. وجب الإشارة هنا إلى أن الإمام مالكا كان يكره الشروط في النكاح، وكان يحب أن يبنى الزواج على حسن اختيار الزوجين لبعضهما البعض فيقول: "أشرت على قاض منذ دهر أن ينهى الناس أن يتزوجوا على الشروط وأن لا يتزوجوا إلا على دين الرجل وأمانته"، وقد كتب بذلك كتابا وصيح به في الأسواق، (ينظر البيان والتحصيل لابن رشد الجد، ج: 443/4).

فإن الشروط عندهما في النكاح تنقسم إلى قسمين اثنين: أحدهما: شروط صحيحة، وهي الشروط التي لم يدل الشرع على بطلانها فيجب الوفاء بها لقول الشافعي: "إنه إنما يوفى من الشروط ما يبين أنه جائز ولم تدل سنة رسول الله[1] صلى الله عليه وسلم على أنه غير جائز"[2]. والقسم الثاني: شروط باطلة، لكن لا يفسد باشتراطها العقد. وهي الشروط التي تمنع أحد الزوجين من فعل مباح في الشرع: كان تشترط المرأة على زوجها أن لا يتزوج امرأة غيرها، أو لا يتسرى عليها، أو لا يخرجها من بلدها، أو لا يمنعها من حضور الصلوات في المسجد ونحوها. جاء في المدونة الكبرى قول سحنون: "قلت: أرأيت إن تزوج امرأة على أن لا يتزوج عليها، ولا يتسرر[3] أيفسخ هذا النكاح وفيه هذا الشرط إن أدرك قبل البناء في قول مالك؟ قال: قال مالك: النكاح جائز والشرط باطل. قلت: لم أجاز هذا النكاح وفيه هذا الشرط؟ قال: قال مالك: قد أجازه سعيد بن المسيب وغير واحد من أهل العلم[4]، وليس هذا من الشروط التي يفسد بها النكاح"[5]. وكذلك قال الشافعي: "لو نكح بكرا أو ثيبا بأمرها على ألف أن لها أن تخرج متى شاءت من منزله، وعلى أن لا تخرج من بلدها، وعلى أن لا ينكح عليها، ولا يتسرى عليها، أو أي شرط ما شرطته عليه مما له إذا انعقد النكاح أن يفعله ويمنعها منه؛ فالنكاح جائز والشرط باطل"[6]. ثم بين الإمام الشافعي الشروط التي يحسبها مخالفة لكتاب الله ولسنة رسوله - صلى الله عليه وسلم - أو لأمر اجتمع الناس عليه بقوله: "أحل الله للرجل أن ينكح أربعا وما ملكت يمينه، فإذا اشترطت عليه أن لا ينكح ولا يتسرى؛ حظرت عليه ما وسع الله تعالى عليه، (...) ولم يختلف أحد علمته في أن له أن يخرجها من بلد إلى بلد، ويمنعها من الخروج، فإذا اشترطت عليه أن لا يمنعها من الخروج ولا يخرجها؛ شرطت عليه إبطال ما له عليها، قال الله

هذا هو الأصل عنده في الزواج، فأبطل كل شرط يمنع أحد المتعاقدين من إتيان المباحات، ولم ير تأثير اشتراطه في العقد بالبطلان. واستثنى الإمام مالك من هذا الحكم بالبطلان ما إذا ورد الشرط مقيدا بيمين فإنها تلزم صاحبها سواء علق يمينه بطلاق أو عتاق. (ينظر الموطأ: كتاب النكاح، باب مالا يجوز من الشروط في النكاح).

2. الأم للشافعي: ج5/80.

3. يقال تسرى الرجل جاريته أي اتخذها سرية، فسميت الجارية سرية لأنها موضع سرور الرجل.. وهي فعلية منسوبة إلى السر، وهو الجماع والإخفاء، لأن الإنسان كثيرا ما يسرها ويسترها عن حرته، والجمع السراري. ينظر لسان العرب: باب الراء فصل السين.

4. منهم الحسن البصري وإبراهيم النخعي والشعبي ومحمد بن سيرين، ذكرهم جميعا الحافظ ابن عبد البر في كتابه الاستذكار: ج 16/143-145.

5. المدونة الكبرى للإمام مالك: ج 2/197.

6. الأم للشافعي: ج5/79.

تبارك وتعالى: ﴿ **فواحدة أو ما ملكت أيمانكم ذلك أدنى أن لا تعولوا**﴾ [النساء: 3]، فدل كتاب الله تعالى على أن على الرجل أن يعول امرأته، دلت عليه السنة، فإذا اشترط عليها أن لا ينفق عليها أبطل ما جعل لها وأمر بعشرتها بالمعروف، ولم يبح له ضربها إلا بحال. فإذا شرط عليها أن له أن يعاشرها كيف شاء، وأن لا شيء عليه فيما نال منها؛ فقد شرط أن له أن يأتي منها ما ليس له، فبهذا أبطلنا هذه الشروط وما في معناها ولها مهر مثلها"[1]

وهذا القول مروي عن علي بن أبي طالب[2] وسعيد بن المسيب[3] وقد صار مبدأ قانونيا يعمل به في المحاكم السورية[4] وقد احتجوا له بما يأتي:

1. **قوله** ـ صلى الله عليه وسلم ـ: "ما بال رجال يشترطون شروطا ليست في كتاب الله تعالى؟ ما كان من شرط ليس في كتاب الله تعالى فهو باطل ولو كان مائة شرط، قضاء الله وشروطه أوثق فإنما الولاء لمن أعتق[5]، أخذوا منه أن رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ أبطل الشروط التي لم يرد ثبوتها في الكتاب والسنة، فثبت عندهم أن كل شرط ليس في القرآن ولا في السنة ولا أجمع على اعتباره العلماء؛ يكون باطلا كاشتراط المرأة أن لا يتزوج عليها زوجها، وفي هذا قال الشافعي: "فإن قال قائل فلم لا تجيز عليه ما شرط لها وعليها ما شرطت له؟ قيل: رددت شرطهما إذا أبطلا به ما جعل الله لكل واحد ثم ما جعل النبي صلى الله عليه وسلم، وبأن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "ما بال رجال يشترطون شروطا ليست في كتاب الله تعالى؟... الحديث"، فأبطل رسول الله صلى الله عليه وسلم كل شرط ليس في كتاب الله جل ثناؤه إذا كان في كتاب الله أو في سنة رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ خلافه"[6]، وكذلك قال الزيلعي من علماء الحنفية: "ولنا قوله عليه الصلاة والسلام: "كل شرط ليس في كتاب الله فهو باطل".

---

1. المصدر نفسه: ج5/79-80.
2. ينظر مصنف عبد الرزاق: ج6/231.
3. ينظر المصدر نفسه: ج6/231.
4. ينظر الموطأ للإمام مالك: كتاب النكاح، باب ما لا يجوز من الشروط في النكاح
5. ينص هذا المبدأ على أن "الشرط الوارد في عقد النكاح المقيد لحرية الزوج في أعماله الخاصة غير ملزم"، (ينظر كتاب المبادئ القانونية لعزة صاحي: 157 رقم 569).
6. صحيح البخاري: كتاب الشروط، رقم الحديث: 2729، وصحيح مسلم بشرح النووي: كتاب العتق، رقم الحديث: 1504م3. الأم: ج 5/79.

وليس فيه هذه الشروط، وقال عليه الصلاة والسلام: "المسلمون على شروطهم إلا شرطا أحل حراما أو حرم حلالا"[1].

وهذه الشروط تحرم الحلال كالتزوج والمسافرة بها والتسري ونحو ذلك فكانت مردودة"[2]. وأوضح ابن عبد البر أن "معنى قوله هنا (في كتاب الله)؛ أي في حكم الله وحكم رسوله أو فيما دل عليه الكتاب والسنة فهو باطل، والله قد أباح نكاح أربع نسوة من الحرائر وما شاء مما ملكت يمينكم وأباح له أن يخرج بامرأته حيث شاء وينتقل بها حيث انتقل، وكل شرط يخرج المباح باطل"[3].

والقول الثاني: كل شرط صحيح إلا شرطا دل الشرع على بطلانه، وعليه فإنه يلزم من الشروط "ما يعود إليها نفعه وفائدته مثل أن يشترط لها أن لا يخرجها من دارها أو بلدها أو يسافر بها أو لا يتزوج عليها ولا يتسرى عليها، فهذا يلزمه. فإن لم يفعل فلها فسخ النكاح"[4]، ولا يلزم منها كل شرط ينافي مقتضى العقد[5] فيبطل ويبقى العقد صحيحا، وكذلك كل شرط يبطل العقد[6]. وهذا قول الإمام أحمد، فإن الأصل في الشروط المقترنة بعقد النكاح عنده الجواز والصحة حتى يحكم الشرع ببطلانها.

وبهذا القول أخذ ابن تيمية وابن القيم؛ أما ابن تيمية فوصفه بأنه أعدل الأقوال

---

1. طرف من حديث سبق تخريجه.
2. تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق للزيلعي: ج149/2.
3. ينظر الاستذكار لابن عبد البر: ج149/16.
4. ينظر المغني لابن قدامة: ج448/7.
5. من أمثلة الشروط التي تنافي مقتضى العقد عند الحنابلة "أن يشترط أن لا مهر لها أو أن لا ينفق عليها أو إن أصدقها رجع عليها أو تشترط عليه أن لا يطأها أو يعزل عنها أو يقسم لها أقل من قسمة صاحبتها أو أكثر أو لا يكون عندها إلا ليلة، أو شرط لها النهار دون الليل، أو شرط على المرأة أن تنفق عليه أو تعطيه شيئا، فهذه الشروط كلها باطلة في نفسها لأنها تنافي مقتضى العقد ولأنها تتضمن إسقاط حقوق تجب بالعقد قبل انعقاده فلن تصح (...) أما العقد في نفسه فصحيح لأن هذه الشروط تعود إلى معنى زائد في العقد لا يشترط ذكره ولا يضر الجهل به فلم يبطل كما لو شرط في العقد صداقا محرما". (ينظر المغني لابن قدامة: ج450/7).
6. ومن أمثلته أن يشترط تأقيت النكاح وهو نكاح المتعة، أو يطلقها في وقت معين أو يعلقه على شرط مثل أن يقول: زوجتك إن رضيت أمها أو فلان أو بشرط الخيار في النكاح لها أو لأحدهما. فهذه شروط باطلة في نفسها ويبطل بها النكاح، وكذلك إن جعل صداقها تزويج امرأة أخرى وهو نكاح الشغار". (ينظر المغني لابن قدامة: ج451/7).

وأوسطها في المسألة[1]، وبه كان يفتي[2]. وهو يرى أن "الأصل في الشروط الصحة واللزوم إلا ما دل الدليل على خلافه، وقد قيل: بل الأصل فيها عدم الصحة إلا ما دل الدليل على صحته لحديث عائشة[3]؛ والأول أصح"[4]، وأما ابن القيم فيؤكد اعتماده مذهب أحمد في هذه المسألة أنه جعل "للزوجة حق فسخ العقد إذا لم يف زوجها بما شرطه لها"[5].

وأيضا أخذت بهذا القول مجموعة من قوانين الأحوال الشخصية العربية منها قانون الأسرة السوري، إذ نص في المادة الرابعة عشرة على ما يلي:

- **الفقرة الأولى**: "إذا قيد الزواج بشرط ينافي نظامه الشرعي أو ينافي مقاصده ويلزم فيه ما هو محظور؛ كان الشرط باطلا والعقد صحيحا".

- **الفقرة الثانية**: "وإذا قيد عقد بشرط يلتزم فيه للمرأة مصلحة غير محظورة شرعا، ولا تمس حقوق غيرها، ولا تقيد حرية الزوج في أعماله الخاصة المشروعة؛ كان الشرط صحيحا ملزما".

- **الفقرة الثالثة**: "وإذا اشترطت المرأة في عقد النكاح ما يقيد حرية الزوج في أعماله الخاصة أو يمس حقوق غيرها؛ كان الاشتراط صحيحا ولكنه ليس بملزم للزوج[6]، فإذا لم يف به فللزوجة طلب فسخ النكاح".

يظهر من هذه المادة أن كل فقرة من فقراتها اختصت بقسم من الشروط، فتحدثت الفقرة الأولى عن الشروط الباطلة التي لا يجب الوفاء بها، والثانية عن الشروط الصحيحة التي يلزم الوفاء بها، والثالثة عن شروط صحيحة غير ملزمة، وقد ذكر الدكتور مصطفى السباعي أن قانون الأحوال الشخصية السوري "اختار مبدأ الحنابلة أساسا في قبول الشروط"[7]، لكن

---

1. ينظر مجموعة الفتاوى لابن تيمية: ج108/32.
2. ينظر المصدر نفسه: ج105/32.
3. يعني حديثها في عتق بريرة وسيأتي.
4. ينظر مجموعة الفتاوى: ج190/29.
5. ينظر زاد المعاد لابن القيم: ج117/5.
6. يؤيد عدم إلزامية شرط الزوجة الذي يحد من حرية الزوج ما قرره القضاء السوري بنصه على أن "الشرط الوارد في عقد النكاح المقيد لحرية الزوج في أعماله الخاصة غير ملزم". (ينظر المبادئ القانونية: 157).
7. المرأة بين الفقه والقانون للدكتور مصطفى السباعي، ص: 68.

انتقد عليه هو وغيره من الفقهاء إعطاءه – في الفقرة الثالثة – الحق للمرأة في أن تشترط على زوجها طلاق زوجته لمخالفته نهي رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ عن سؤال المرأة طلاق أختها[1]، وهو يخالف، أيضا، القول الراجح في المذهب الحنبلي[2].

ونصت مدونة الأحوال الشخصية المغربية في الفصل الثامن والثلاثين على أنه "إذا اقترن العقد بشرط ينافي نظامه الشرعي أو مقاصده كان الشرط باطلا والعقد صحيحا"، وقالت في الفصل الواحد والثلاثين: "للمرأة الحق في أن تشترط في عقد النكاح أن لا يتزوج عليها، وأنه إذا لم يف بما التزم به يبقى للزوجة حق طلب الفسخ"، فأفادت في النص الأول أنها لا تلغي من الشروط المقترنة بالعقد إلا ما كان منها ينافي بناءه الشرعي أو ينافي مقاصده، وهو ما يفهم منه أنها تثبت باقي الشروط الأخرى التي تحقق منفعة للمرأة مثل اشتراطها أن لا يتزوج عليها زوجها. وهو ما جاء تأكيده في الفصل الواحد والثلاثين الذي يعطي المرأة الحق في أن تشترط على زوجها في عقد النكاح أن لا يتزوج عليها. وبهذا تكون قد سارت على مذهب الحنابلة في هذه المسألة.ونص مشروع القانون العربي الموحد للأحوال الشخصية في الفقرتين (أ) و (ب) من المادة السادسة على أن "الأزواج عند شروطهم إلا شرطا أحل حراما أو حرم حلالا"، وعلى أنه "إذا اقترن العقد بشرط ينافي غايته أو مقاصده فالشرط باطل والعقد صحيح"،. وجاء في المذكرة التوضيحية لهذا المشروع أنه "لوحظ في صياغة هذه المادة ما في مذهب الإمام أحمد بن حنبل من رحابة صدر بقبول المشارطات في عقد الزواج (...) فأخذ عنها المشروع أحكام الشروط تيسيرا للحياة الزوجية الهادئة"[3]. واحتج الحنابلة ومن سار على رأيهم في هذه المسألة بما يأتي:

أ. **قوله صلى الله عليه وسلم:** "المسلمون على شروطهم إلا شرطا أحل حراما أو حرم

1. صحيح البخاري: كتاب النكاح، رقم الحديث: 5152، وصحيح مسلم بشرح النووي: كتاب النكاح، رقم الحديث: 1408م7.
2. إن الراجح في المذهب الحنبلي هو إبطال شرط المرأة طلاق الزوج زوجته، لكن ذهب أبو الخطاب من فقهاء الحنابلة إلى لزوم هذا الشرط وتعقبه ابن قدامة وبين ما يدل على فساده، (ينظر المغني: ج450/7). وكان غريبا أن يسير القانون السوري مع الرأي غير الصحيح المخالف للحديث.
3. ينظر المجلة العربية للفقه والقضاء: ع56/2.

حلالا"[1] فإنه يدل على ثبوت ما تواعد عليه المتعاقدان مما لا يخالف الشرع.قال ابن تيمية في بيان معناه: "ما كان من الأمر المشروط الذي قد أمر الله به ورسوله فإنه يؤمر به كما أمر الله به ورسوله، وإن كان مما نهى الله عنه ورسوله فإنه ينهى عنه، وليس لبني آدم أن يتعاهدوا ولا يتعاقدوا ولا يتحالفوا ولا يتشارطوا على خلاف ما أمر الله به ورسوله، بل على كل منهم أن يوفوا بالعقود والعهود التي عهدها الله إلى بني آدم كما قال الله تعالى: ﴿**وأوفوا بعهدي أوف بعهدكم**﴾ [البقرة: 39][2].

ب. قوله صلى الله عليه وسلم: "أحق ما أوفيتم من الشروط أن توفوا به ما استحللتم به الفروج"[3]. أخذوا منه تأكيد الوفاء بالشروط المقترنة بعقد النكاح إلا ما ورد في الشرع تحريمه نحو سؤال المرأة طلاق أختها[4]. قال ابن تيمية: "جعل النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ ما يستحل به الفروج التي هي من الشروط أحق بالوفاء من غيره، وهذا نص في مثل هذه الشروط: إذ ليس هناك شرط يوفى به الإجماع غير الصداق والكلام، فتعين أن تكون هي هذه الشروط"[5].

والقول الثالث: إنه " لا يصح نكاح على شرط أصلا حاشا الصداق الموصوف في الذمة أو المدفوع أو المعين، وعلى أن لا يضر بها في نفسها ومالها"[6]. وهذا قول ابن حزم، فإنه لم يصحح من الشروط المقترنة بعقد النكاح إلا نوعين اثنين، أحدهما: ما كان من شرط تعلق بالصداق: بأن وصفه الزوج لزوجته أو دفعه إليها أو عينه لها. وقد أخذه من قوله صلى الله عليه وسلم: "أحق الشروط أن توفوا بها ما استحللتم به الفروج"[7]، وهو خاص عنده بالصداق،

1. أخرجه البخاري معلقا في كتاب الإجازة باب أجرة السمسرة (...) وقال النبي صلى الله عليه وسلم: "المسلمون على شروطهم" وأبو داود في كتاب الأقضية: رقم الحديث: 3594.
2. ينظر مجموعة الفتاوي: ج53/11.
3. صحيح البخاري: كتاب النكاح: رقم الحديث: 5151. ونحوه في صحيح مسلم بشرح النووي: كتاب النكاح، رقم الحديث: 1418.
4. ورد النهي عن هذا الشرط فيما أخرجه البخاري في كتاب النكاح، باب الشروط التي لا تحل في النكاح، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم "لا يحل لأمرأة تسأل طلاق أختها لتستفرغ صحفتها فإنما لها ما قدر لها"، رقم الحديث: 5152.
5. مجموعة الفتاوي: ج105/32.
6. ينظر المحلى لابن حزم: ج123/9 رقم المسألة: 1857.
7. سبق تخريجه.

ولا يتعداه إلى غيره، وفسره بأنه صلى الله عليه وسلم: "إنما أراد شرط الصداق الجائز الذي أمرنا الله تعالى به وهو الذي استحل به الفرج لا ما سواه"[1].

والنوع الثاني: ما كان من شرط تعلق بالمعاشرة بالمعروف لقوله تعالى: ﴿ **فإمساك بمعروف أو تسريح بإحسان**﴾ [البقرة: 228]. فصار بهذا كل شرط باطلا عنده مع الشرطين المذكورين، سواء كانت فيه منفعة لمن يشترطه أم لم تكن، وسواء ورد مطلقا أو مقيدا بطلاق أو عتق أو أمر آخر. قال ابن حزم: "أما بشرط الهبة أو بيع أو أن لا يتسرى عليها أو أن لا يرحلها أو غير ذلك كله: فإن اشترط ذلك في نفس العقد فهو عقد مفسوخ، وإن اشترط ذلك بعد العقد فالعقد صحيح والشروط كلها باطلة سواء عقدها بعتق أو بطلاق[2] أو بأن أمرها بيدها أو أنها بالخيار كل ذلك باطل، وكذلك إن تزويجها على حكمه أو حكمها أو على حكم فلان فكل ذلك عقد فاسد"[3]. وبهذا يكون ابن حزم قد ضيق دائرة الشروط المقترنة بعقد النكاح.

ثانيا : سبب الاختلاف

يتبين من خلال عرض أدلة الفقهاء في المسألة أن سبب اختلافهم هو ورود حديثين متعارضين فيها قال أبو بكر بن العربي: "هذه معضلة اختلف الناس فيها قديما وحديثا تعارض فيها أصلان عظيمان أحدهما قريب المرام وهو ما روي عنه أنه ـ صلى الله عليه وسلم ـ قال: "أحق الشروط أن يوفى به ما استحللتم به الفروج". والأصل الثاني قوله: "كل شرط ليس في كتاب الله فهو باطل"، وهو بعيد القدر (...) فتباين العلماء في ذلك على وجوه"[4].وقد تمسك جمهور الفقهاء وفيهم المالكية والشافعية والحنفية بعموم الحديث الثاني فقالوا بإبطال كل شرط لم يرد في الشرع جوازه، بينما تمسك الحنابلة بالحديث الأول فخصصوا به عموم الحديث الثاني وألزموا بالوفاء بالشروط المقترنة بعقد النكاح عدا التي ثبت بطلانها شرعا. وإلى هذا أشار ابن رشد في قوله: " سبب اختلافهم معارضة العموم للخصوص"[5].

---

1. ينظر المحلى لابن حزم: ج126/9 رقم المسألة: 1857.
2. خلافا للإمام مالك كما سبق.
3. ينظر المحلى: ج123/9 رقم المسألة 1857.
4. القبس شرح موطأ مالك بن أنس لابن العربي: ج54/3.
5. بداية المجتهد لابن رشد: 59/2.

ثالثا: الترجيح

يظهر من خلال عرض آراء الأئمة الفقهاء في المسألة والتأمل في أدلتهم فيها أن ما يترجح منها هو القول الثاني الذي يفيد صحة ووجوب الوفاء بالشروط التي لأحد الزوجين فيها منفعة وفائدة، وهو قول الحنابلة لما يلي:

أ. القضاء بالخصوص على العموم: إن الأئمة الفقهاء الذين ضيقوا مجال الشروط احتجوا بقوله صلى الله عليه وسلم: "كل شرط ليس في كتاب الله عز وجل فهو باطل"، وهو عندهم عام في إبطال كل شرط لم يرد به الشرع، بينما احتج الإمام أحمد بقوله ـ صلى الله عليه وسلم ـ: "أحق الشروط أن يوفى به ما استحللتم به الفروج"، فخصص به عموم الحديث الذي احتجوا به، وقد جرى عمل الأصوليين على القضاء بالخصوص على العموم. وإليه ذهب ابن رشد فذكر اختلاف الفقهاء في المسألة والحديثين المذكورين فيها ثم قال: "والحديثان صحيحان خرجهما البخاري ومسلم إلا أن المشهور عند الأصوليين القضاء بالخصوص على العموم وهو لزوم الشروط"[1].

ب. ليس في القول بتصحيح الشروط التي تحقق لمن يشترطها غرضا ومنفعة- كما هو قول الحنابلة- تحريم حلال ولا تحليل حرام[2]، وإنما المرأة تشترط من الشروط ما فيه تقييد ما يملكه الزوج بما لا يمنع المقصود من الزواج، فإذا رضي الرجل بشرطها مضى ولزمه الوفاء به لقوله تعالى: ﴿**يأيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود**﴾ [المائدة:1] ولقوله ـ صلى الله عليه وسلم ـ: "المسلمون عند شروطهم"، فإنهما يدلان على لزوم الوفاء بالعقود لأن به حماية مصالح الأشخاص، وفي مخالفته ضياعا لها، ثم إن الشخص لا يقدم على إنجاز عقد حتى يرضى به الطرف الآخر، فإذا رضي به ثم خالف ما وعد به بعد العقد كان الأمر بيد صاحب الشرط.

3. إن الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ بين الشرط الباطل في النكاح وهو أن تشترط امرأة

1. ينظر بداية المجتهد: ج59/2.
2. سبق بيان ابن تيمية معنى قوله صلى الله عليه وسلم "ليس في كتاب الله" في قوله صلى الله عليه وسلم: "من اشترط شرطا ليس في كتاب الله فهو باطل" بأنه ما كان "مخالفا لكتاب الله" ولم يعد منه ما يحقق للمرأة منفعة ما دام الشرط لا يمنع المقصود منه الزواج (ينظر مجموع الفتاوى: ج191/29)، كما سبق رد ابن قدامة أن يكون في هذه الشروط تحليل لحرام أو تحريم لحلال فذكر أن الغاية منها إعطاء المرأة الخيار إذا خالف زوجها ما وعدها به.

على من يريد الزواج بها أن يطلق زوجته، فقال: "لا يحل لأمرأة تسأل طلاق أختها لتستفرغ صحفتها فإنما لها ما قدر لها". فأفاد أن شرط المرأة الأجنبية هذا بأن يطلق الرجل زوجته من أجل أن تنكحه وإن كان يحقق لها منفعة بأن تنفرد بنفقة زوجها ويصير لها من معاشرته ما كان للمطلقة:؛ فإن فيه ضررا بالزوجة الأولى وظلما لها فحرمه رسول الله صلى الله عليه وسلم. ويفهم منه أن ما كان من شرط لا يمنع المقصود من النكاح ولم ينه الشرع عنه فإنه يكون شرطا صحيحا.

4. لا يعني تصحيح الشروط التي تحقق لمن يشترطها منفعة أن للناس أن يتوسعوا فيها بما يفضي إلى العبث بعقد الزواج[1]، بل إن على الجهاز القضائي أن يتدخل لضبطها، ثم يعيد النظر كلما أفضى العمل بها إلى حرج مع مرور الزمن[2]. وإلى القول بتقييد العمل بالشروط ذهب الشيخ محمد أبو زهرة فقال: "ولو أننا أخذنا بمذهب أحمد في الشروط المقترنة بالزواج حتى بعد الدخول؛ لكانت آثار عقد الزواج متأثرة بإرادة العاقدين، ويذهب عن الحياة الزوجية ما يحاط بها من قدسية، ويتقارب الزواج الإسلامي من الزواج المدني (...)، ولأننا لو جعلنا باب الشروط مفتوحا، والوفاء بها في كل الأحوال لازما؛ لاضطربت الحياة الزوجية أيما اضطراب (...)، ولقد أحسن أولياء الأمر في مصر إذ رفضوا الأخذ به على إطلاقه"[3].

1. يمكن أن نأخذ مثلا لهذا العبث ما اقترحه البعض في جمهورية مصر العربية عند مناقشة مشروع قانون الأحوال الشخصية أن تمنح للأفراد الذين يرغبون في الزواج عقود نموذجية فيها مجموعة أسئلة يحسمها الزوجان قبل إنجاز العقد. (ينظر جريدة المسلمون بتاريخ: 1995/03/17).
2. ناقش الدكتور أحمد الخمليشي مسألة الشروط التي يتفق عليها الزوجان ويلتزمان العمل بها بعد الزواج ثم يطرأ مع الزمن من التغيرات ما يعجز معها من يلتزم العمل بها عن استمرار الوفاء بها فرأى أن "الحل الذي يبدو أقرب إلى العدل هو أن الملتزم الذي أصبح الوفاء بالتزامه مرهقا له، يسمح له برفع الأمر إلى المحكمة لتقرر وجود أو عدم وجود مبرر للإعفاء الذي يطلبه أو يبحث عن حل وسط يقبله الطرفان". (ينظر كتابه وجهة نظر: ج160/1).
3. محاضرات في عقد الزواج وآثاره للشيخ محمد أبو زهرة: 215.

الجريمة والعقوبة
في ضوء الشريعة والقانون

ذ. عبد الرحيم بن سلامة
رئيس الجمعية المغربية
للتضامن الإسلامي

أولا: الجريمة

أصبحت الجريمة ظاهرة اجتماعية في كل المجتمعات المتقدمة والمتخلفة، فقد واكبت المجتمع البشري منذ نشأته الأولى نتيجة للصراع القوي الذي صاحب تعارض مصالح أفراد ذلك المجتمع في مجال بحر الحياة الذي ظلت أمواجه ترمي بالناس في تدافع وتسابق إلى أهداف مختلفة ومصالح متضاربة سعيا وراء كسب التغلب، وتتويجا لانقسام العالم إلى معسكرين أساسيين، معسكر الخير ومعسكر الشر فظلا يتعاركان ويتحاربان دوما فلم ينتصر الخير دائما لمجرد أنه خير، كما أن الشر، لم ينهزم وقتا ما لكونه شرا، بل ظل الصراع محتدا بينهما أبد الدهر فاقتضت سنة الحياة أن تكون هناك في كل عصر وسائل مختلفة للتقليل من ظاهرة الشر وإفرازاتها الإجرامية التي تنعكس آثارها على استقرار المجتمعات الآمنة المطمئنة، وفي مجال مكافحة هذه الظاهرة الخطيرة، تظهر أهمية التشريعات السماوية والوضعية.

ومن الثابت تاريخيا وتشريعيا – أن أول جريمة وقعت على الأرض كانت جريمة القتل التي استهدفت هابيل من طرف أخيه قابيل، وكانت هذه الجريمة ناتجة عن تقبل الله لقربان هابيل وعدم تقبله من طرف أخيه قابيل حيث جعل نار الحقد والحسد تتقد في أحشاء هذا الخير، فتحفزه على الاعتداء على أخيه وتحمله على محقه من الوجود، وقد نص القرآن الكريم على قصة هذه الجريمة فذكر ما دار بين الأخوين حولها من حوار وبين بشاعة القتل وفظاعة الجريمة الموجهة من الإنسان نحو أخيه الإنسان.

وبالنظر إلى فظاعة هذه الجريمة وما تتركه في القلوب من ارتياع وارتباك وفزع، فإن هذا جعل مختلف التشريعات تنص عليها وعلى عقوبتها، تخويفا من الوقوع فيها وتخفيفا من غلواتها واستفحالها.

تعريف الجريمة في الشريعة الإسلامية

لقد أقرت الشريعة الإسلامية ما ورد في غيرها من الشرائع السابقة من توراة وإنجيل، فقد قرر الكتاب والسنة عقوبات محددة لجرائم معينة من قتل وسرقة، وحرابة، وشرب الخمر، والزنا، والقذف، والردة، والبغي، وعقوبة هذه الجرائم تسمى الحدود فالحد في الشرع عقوبة مقررة لأجل حق الله تعالى، أما العقوبات التعزيرية فترك لولي الأمر واجتهاد السلطان أمر تحديدها في كل زمان ومكان.

وهكذا نجد فقهاء الشريعة قد عرفوا الجريمة بأنها محظورات شرعية زجر الله عنها بحد أو تعزير[1] والمحظورات هي: إما إتيان فعل منهي عنه أو ترك فعل مأمور به، وقد وصفت المحظورات بأنها شرعية، إشارة إلى أنه يجب في الجريمة أن تحظرها الشريعة وتمنعها.

ويتبين من تعريف الجريمة المذكور أن الفعل أو الترك لا يعتبر جريمة إلا إذا تقررت عليه عقوبة، وقد اعتبرت الشريعة الإسلامية الأفعال جرائم وعاقبت عليها لحفظ مصالح الجماعة ولصيانة النظام الذي تقوم عليه الجماعة، ولضمان بقاء الجماعة قوية متضامنة متخلقة بأخلاق الإسلام التي يحث عليها ديننا الحنيف.

---

1. انظر كتاب (الأحكام السلطانية) للماوردي ص: 192.

أما تعريف الجريمة في القانون، فنرى أغلب القوانين الجنائية لم تأت لها بتعريف كالقانون الإيطالي والفرنسي والمصري والعراقي، بينما نجد بعض القوانين قد تعرضت لتعريفها من بينها: قانون العقوبات الإسبانية والبرتغالية، والروسي، والسويسري والمغربي، فقد عرف القانون الجنائي المغربي الصادر في 17 يونيه 1963 في المادة 110 الجريمة بأنها: " عمل أو امتناع مخالف للقانون الجنائي ومعاقب عليها بمقتضاه".

وجاء في المادة 10 من القانون الجنائي المغربي أيضا: "يحدد التشريع الجنائي أفعال الإنسان التي يعدها جرائم بسبب ما تحدثه من اضطراب اجتماعي يوجب زجر مرتكبيها بعقوبات أو تدابير وقائية".

وبناء عليه فقد حدد المشرع المغربي الأساس القانوني للجريمة باعتبارها سلوكا مخالفا للقانون الجنائي، وأن العقاب عليها يخضع لمبدأ لاجريمة ولا عقوبة إلا بنص. وحتى تكون الجريمة جريمة مكتملة، لابد لاكتمالها من أن تتوفر على الأركان التالية:

1. الركن الشرعي أو القانوني.
2. الركن المادي.
3. الركن المعنوي أو الإنساني.

فمن أجل اعتبار السلوك الإنساني جريمة بمعناها القانوني، لابد أن تتوفر فيه شروط معينة.

والشروط اللازمة لقيام الجريمة مهما كان نوعها أو وصفها أو صنفها، تدعى بعناصر الجريمة أو أركانها.

فأركان الجريمة، إما أن تكون عامة تندرج تحت نطاقها كل أنواع الجرائم، أو أنها خاصة تلازم جريمة بذاتها، بحسب نوعها أو طبيعتها أو ظروفها، ولهذا فهي تختلف من جريمة إلى أخرى، وهي في نفس الوقت، تميز كل جريمة عن الأخرى في وجودها القانوني.

أولا: الركن الشرعي أو القانوني للجريمة

ولكي يشكل الفعل جريمة من الجرائم لابد أن يرد فيه نص تشريعي يمنع ذلك الفعل، وإذا لم يقع تنصيص على جرمية الفعل، وعلى معاقبته، فلا يعتبر جريمة لا شرعا ولا قانونا.

فالمقصود بالركن القانوني، وجود نص يتضمن تحديد أركان الجريمة، وتعيين مقدار العقاب. المخصص لمقترفها، وهذه هي قاعدة قانونية الجرائم والعقوبات CRIMEN NULLN POEONA SINELEGE NULLUM وقد سادت هذه القاعدة عدة أجيال، وهكذا نجد أغلب الدساتير تنص على أنه "لا جريمة ولا عقوبة إلا بناء على قانون، ولا عقاب إلا على الأفعال اللاحقة للعمل بالقانون الذي ينص عليه".

أما بالنسبة للشريعة الإسلامية فقد وردت بعض القواعد الشرعية التي لها علاقة وثيقة بالركن الشرعي للجريمة، وهذه القواعد نجدها مبثوثة في كتب الفقه من بينها:

1. لا حكم لأفعال العقلاء، قبل ورود النص.

2. الأصل في الأشياء والأفعال الإباحة.

3. لا يكلف شرعا إلا من كان قادرا على فهم دليل التكليف، أهلا لما كلف به، كما جاء في القرآن الكريم: ﴿**وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا**﴾ [الإسراء: 15].

فالله تعالى لا يأخذ الناس بعقاب إلا بعد أن يبين لهم ما هم مطالبين به وينذرهم على لسان رسله.

ثانيا: الركن المادي

يعرف الركن المادي للجريمة بأنه نشاط الفاعل الإجرامي، الذي يشكل الجريمة على مسرح الواقع، هذا النشاط الذي يشكل كيان الجريمة في الحياة الخارجية كالقتل، والسرقة، وخيانة الأمانة، والنصب والاحتيال، أو الامتناع عن القيام بفعل يأمر القانون بفعله كامتناع شخص عن إنقاذ شخص آخر في حالة غرق إما سباحة إن كان يتقنها أو بإلقاء قطعة خشب إلى الغريق ليتعلق بها وحدثت الوفاة، فامتناع الفاعل عن تقديم الإغاثة للغريق يشكل جريمة يعاقب عليها القانون.

وفي الشريعة الإسلامية لكي يتحقق الركن المادي للجريمة لابد من أن يرتكب فعل محرم نهت عنه الشريعة، أو يمتنع عن القيام بفعل أمرت به، يضاف إلى ذلك تحقيق ضرر ناشئ عن ذلك الفعل، أو الامتناع، ثم وجود علاقة سببية بين الفعل والنتيجة الحاصلة.

ثالثا: الركن المعنوي للجريمة

من أجل مساءلة الشخص جنائيا، يتعين أن تنسب إليه الواقعة غير المشروعة ماديا، وأن يثبت أن هذه الواقعة الصادرة عنه تعبر عن إرادة آثمة، فالركن المعنوي، أو الأدبي أو الإنساني للجريمة يمثل المسؤولية الجنائية، فهو يضم العناصر النفسية لها، ويشكل في نفس الوقت انعكاسا لمادياتها في نفسية الجاني، فقوام الجريمة ركنها المادي وما ينطوي عليه من الفعل والنتيجة الإجرامية، والعلاقة السببية بينهما، وركنها المعنوي وما يتضمنه من الأصول النفسية لماديتها، ولهذا لا يتصور قيام جريمة بغير ركن معنوي، إذ لا يمكن أن يسأل شخص عن جريمة دون أن تكون ثمة علاقة بين ماديتها ونفسية هذا الشخص، فإن الإنسان لا يسأل عن أعماله إلا إذا كان مكلفا، ولا يكون مكلفا إلا إذا كان عاقلا بالغا فاهما معنى التكليف.

فإذا كان الفاعل صبيا فلا مسؤولية جنائية عليه عما يقترف من أفعال إجرامية، وإن كان يسأل مدنيا عما يتسبب فيه من أضرار للغير.

وإذا كان الفاعل مجنونا وقام بأفعال ضد الغير فلا مسؤولية جنائية عليه، والأصل في عدم مسؤولية هؤلاء قوله عليه السلام: "رفع القلم عن ثلاثة: عن الصبي حتى يحتلم، وعن النائم حتى يصحو وعن المجنون حتى يفيق" فلا مسؤولية جنائية إذا لم تتوفر الأهلية الجنائية.

أنواع الجريمة وأصنافها

يمكن تصنيف الجرائم، بالاستناد إلى ركنها القانوني إلى جنايات، وجنح، ومخالفات – وهذا التصنيف مستوحى من درجة خطورة الجريمة وجسامتها – ومن حيث طبيعتها إلى جرائم سياسية وإلى جرائم عادية وجرائم عسكرية. ويمكن تصنيف الجريمة بالاستناد إلى ركنها المعنوي إلى جرائم عمدية وجرائم غير عمدية، وتصنيفها بالاستناد إلى ركنها المادي، إلى جرائم ارتكاب وإلى جرائم امتناع وإلى جرائم وقتية وجرائم مستمرة، وإلى جرائم بسيطة وجرائم جسيمة – والتفريق بين هذه الأنواع من الجرائم يتجلى في طريقة تنفيذ الجريمة – وإلى جرائم مادية، وجرائم شكلية وذلك بالنظر إلى نتيجة الجريمة وإلى جرائم مشهودة وجرائم غير مشهودة، بالنظر إلى وقت تحقيق الفعل الجرمي أو الإجرامي، غير أنه

يمكن تصنيف الجريمة دون الاستناد إلى أي من تحقيق وقوع هذه الأركان وعندها يوخذ بعين الاعتبار، الاختلاف فيما بينها مع مراعاة الفرق الشكلي لكل جريمة.

أما أقسام الجريمة من الوجهة الشرعية فتتجلى في جسامة العقوبة، وقصد الجاني، ووقت كشف الجريمة، وطريقة ارتكابها، وكيفية ارتكابها، وطبيعتها.

- فمن حيث جسامة العقوبة: تنقسم إلى جرائم الجنايات، وجرائم جنح، وجرائم مخالفات.

- ومن حيث قصد الجاني: إلى جرائم مقصودة، وجرائم غير مقصودة
- ومن حيث وقت كشف الجريمة: إلى جرائم سلبية، وجرائم غير سلبية.
- ومن حيث طريقة ارتكاب الجريمة: إلى جرائم إيجابية، وجرائم سلبية.
- ومن حيث كيفية ارتكاب الجريمة: إلى جرائم بسيطة، وجرائم اعتياد.
- ومن حيث طبيعة الجريمة: إلى جرائم ضد الجماعة، وجرائم ضد الأفراد.

ثانيا: العقوبة

العقوبة ألم يفرضه المجتمع، جزاء على جريمة ارتكبها شخص مسؤول، وهذا الألم يضر به شخصه أو في ماله أو شرفه.

فمنذ الأزل أعربت المجتمعات عن سخطها على الذين يقضون مضجعها، بمختلف وسائل الاستنكار والاستهجان والكراهية والحقد.

ولكن مع الأسف الشديد لم تتوقف البشرية في القضاء على الجريمة بواسطة العقوبات، بل ظلت الجرائم، في تفاقم مخيف، مما دعا بعض المفكرين إلى القول أن العقوبات أفلست، وأنه لابد من التفكير في شيء آخر، بدلا عنها، أو إلى جانبها، كالتدابير الوقائية والإصلاحية.

والتدابير الوقائية تتخذ ضد شخص أخل بقوانين المجتمع، لتمنعه من معاودة الإجرام، ولتؤمن إصلاحه وإعادة تأهيله وحماية الناس من شره، بل التفكير منصب في اتخاذ تدابير وقائية ضد شخص لم يرتكب بعد الجريمة، ولكنه يحتمل أن يرتكبها، وهذا هو ما يعرف

بالشخص الخطر.

ومع ذلك تبقى العقوبة حق من حق المجتمع تتولى العدالة إنزالها بمن يخل باستقرار المجتمع وأمن الدولة، فهي رد فعل من المجتمع ضد التصرفات المنحرفة.

وغاية العقوبة هي تقويم المجرمين وإصلاحهم وتأهيلهم للعودة إلى المجتمع أعضاء نافعين، ولكن إذا تعذر إصلاح المجرم نهائيا فإنه يبعد عن المجتمع إما بإعدامه أو سجنه سجنا طويل المدة ليؤمن شره، وكذلك تستهدف العقوبة حماية المجتمع وردع الآخرين كي لا يقتدي أحد بمجرم.

وبما أن الغاية الأساسية للعقوبة هي تقويم المجرمين وإصلاحهم، لذلك يجب أن لا تكون العقوبة مبنية على أساس مبدأ الأخذ بالثأر، والتعذيب والقسوة والمغالاة فيها إلى أقصى الحدود، لأن هذه الأساليب تتجافى وإنسانية الإنسان، وقد تؤدي إلى عكس النتيجة المطلوبة.

فجوهر العقوبة، إذن، هو الألم الذي تسببه لمن يتحمل هذه العقوبة، وليس المقصود بالألم إذلال المجرم، أو إشعاره بالهوان، فذلك إحساس يمكن تحقيقه لدى البعض بأي جزاء، كما أنه قد لا يتحقق مع البعض الآخر بأي جزاء.

والمراد بالألم أن العقوبة تصيب لدى المجرم حقا من الحقوق اللصيقة بشخصه، سواء كان هذا الحق من الحقوق الشخصية أو الحقوق المالية أو غير المالية، كحقه في الحياة أو في الحرية، فالألم بهذا المعنى واضح في عقوبة الإعدام لأنها عقوبة تسلب من المجرم كلية حقه في الحياة، وفي جرائم أخرى فإن المجرم تسلب العقوبة حقه في الحرية.

وهكذا نجد آراء الفقهاء تتباين إزاء أهداف العقوبة وفلسفتها، فمنهم من قال بأنها مقابلة الشر بالشر (الانتقام الفردي) ومنهم من قال بأنها حمل المجرم على التفكير في ذنبه بإيلامه، ونادى البعض بأهداف أخرى كالمعالجة، والردع والإصلاح، واليوم يتفق العلماء على أن للعقوبة ثلاثة أهداف:

1. **الردع**: ويتحقق بوضع عقوبة شديدة للجريمة الخطيرة وعقوبة أخف للجريمة التي تحدث اضطرابا اجتماعيا أخف لدى الرأي العام.

2. **المجازاة**: أن الجريمة ناشئة عن خطأ الفاعل، وهذا الخطأ قد يكون مقصودا – وهو الخطأ العمدي – أو غير مقصود – وهو الخطأ غير العمدي. وهذا الخطأ في حاليه:خطأ معنوي FAUTE MORALE ويجب قياس درجته وفرض عقوبة مناسبة لشدة هذا الخطأ المعنوي، حتى يتحقق مفهوم العدالة.

3. **التأهيل**: ويقصد به إعادة ملائمة الفاعل مع المجتمع، بعد انقضاء عقوبته، ذلك أن الفاعل على الأغلب سيعود إلى بيئته، فإذا لم تكن حاله قد صلحت، فإنه في العديد من الحالات، سيصبح إنسانا فاسدا وخطرا، وسيعاود إقلاق المجتمع، فمن مصلحة المجتمع نفسه أن يعيد تهذيب هذا الشخص، وتأهيله بإعداده، نفسيا وخلقيا ومهنيا للعيش الشريف.

ولكن لا يجوز أن تفقد العقوبة هدفها الثاني، وهو مجازاة الفاعل على فعلته، بإذاقته الألم الذي يستحقه، ولا الهدف الأول، وهو الردع العام، وبتعبير آخر لا يجوز أن يتصرف اهتمام المجتمع إلى إعادة التأهيل على درجة تفقد المعاقبة والردع حقيقة معانيهما.

فكل عقوبة يقصد منها الإيلام والردع دون التأهيل، هي عقوبة ظالمة، ولا إنسانية، بل وخطرة على المجتمع نفسه، ولكن لا يجوز أن تصبح المؤسسة السجنية دار ترفيه واسترخاء أو فندقا من خمسة نجوم.

وعلى أساس هذه النظرة فقد اتجهت القوانين الجديدة إلى المزج بين العقوبة والتدابير الوقائية لتعاونهما في حماية المجتمع من خطر الجريمة، ولكن بعض الفقهاء ينادون بإحلال التدابير الوقائية محل العقوبة، ولكن القانون الجنائي المغربي أبقى على العقوبة على جانب التدابير الوقائية، وهكذا نجد العقوبات في القانون المغربي صنفان: عقوبات أصلية، وعقوبات إضافية أو تبعية، فالعقوبات الجنائية الأصلية هي الإعدام والسجن المؤبد، والسجن المؤقت والغرامة.

أما العقوبات الجنحية الأصلية فهي الحبس والغرامة، وهناك المخالفات، والاعتقال فيها مدته تقل عن شهر والغرامة.

والعقوبات الإضافية فإنها عقوبات لا يمكن للقاضي أن يرفضها إلا بموجب نص قانوني صريح وهي: الحجر القانوني، والتجريد من الحقوق الوطنية، وقد صرح الفصل 37 من

القانون الجنائي المغربي بأنهما عقوبتان تطبقان دون حاجة إلى النطق بهما في الحكم، ومن العقوبات التبعية، أو الفرعية، أو الإضافية: الحرمان المؤقت من ممارسة بعض الحقوق الوطنية المدنية أو العائلية والمصادرة الجزئية للأشياء المملوكة للمحكوم عليه بعقوبة جنائية وتمليكها للدولة، وهذه المصادرة هي غير تلك التي تعتبر تدبيرا وقائيا، كمصادرة الأشياء والأدوات التي ارتكبت بها الجريمة، كالمسدس، والسيارة، أو الدراجة...

ومن صفات العقوبة أنها يجب ألا تتجاوز الغاية المطلوبة، و أن تكون مذكورة بصورة واضحة في القانون، وأن يسودها مبدأ المساواة فلا فرق بين الناس من حيث تطبيق العقوبات، وأن تصيب العقوبة شخص المجرم نفسه وهذا ما يعبر عنه في قولهم لا نيابة في العقوبات.

لكن هناك حالات خاصة تعلق فيها العقوبة بإيقاف تنفيذها، وهي حالات توجد في معظم القوانين الجنائية ومن ضمنها القانون الجنائي المغربي، وإيقاف تنفيذ العقوبة تدبير رحيم خولته القوانين للقاضي ليحكم بإيقاف العقوبة إذا شاء ذلك رحمة بالفاعل بأن يعطيه فرصة للتوبة والرجوع إلى جادة الصواب، بدل دخوله السجن عن فعل غير جسيم ولكن يبقى تحت المراقبة لكي يبرهن عن سلوكه وإلا أدى العقوبة الموقوفة في حالة العود إلى الجريمة بالإضافة إلى العقوبة الجديدة.

ونختم هذا الموضوع قبل التطرق إلى العقوبة في الشريعة الإسلامية- بالحديث عن الأسباب المانعة لتنفيذ العقوبة وهي: موت المحكوم عليه، وتقادم الجريمة، والعفو الخاص.

- **فالعقوبة شخصية**: لذلك لا يجوز أن تنفذ في غير الفاعل نفسه، الذي ارتكب الجريمة أو شارك فيها.

- **التقادم**: ويعلل بعض الفقهاء التقادم بفكرة النسيان الذي يتعلق بالجريمة عند المجتمع الذي وقعت فيه، فالعقوبة تتقادم حسب القانون المغربي في الجنايات بمرور عشرين سنة، وفي الجنح بمرور خمس سنوات وفي المخالفات بسنتين.

- **العفو الخاص**: وهو يوقف تنفيذ العقوبة الأصلية دون العقوبة الإضافية، والعفو الخاص منحة من رئيس الدولة- جلالة الملك- يمنحها بصورة فردية، لشخص أو عدة أشخاص بصورة اسمية، ويعود منحه العفو لحكمته وتقديره، لأنه يعرف كيف يختار المناسبات العامة

لإصدار العفو الخاص- كالأعياد الدينية والوطنية.

- العفو الشامل: وهو لا يكون إلا بقانون، وذلك عن الجرائم المقترفة قبل اقتراح العفو، فهو عفو يشمل الجرائم وليست العقوبات فقط، ومفعوله أنه يمحو الجريمة بالمرة، ولا يبقى لها أثرا، فهو عفو بمثابة حكم بالبراءة ويترتب عليه إلغاء جميع الإجراءات والأحكام السابقة، لكن لا يمنع العفو الشامل عن الجريمة من المطالبة بالتعويض المدني.

بهذا القدر ننهي البحث المتعلق بالعقوبة في ضوء القانون الوضعي ونتناولها بإيجاز في الشريعة الإسلامية.

معنى العقوبة في الشريعة، ذلك الجزاء الذي وضعه الشارع لزجر المجرم عن ارتكاب الأفعال المحظورة من فعل أو ترك، فهي جزاء مادي مفروض سلفا، يجعل المكلف يبتعد عن ارتكاب الجريمة، فإذا ارتكبها زجر بالعقوبة حتى لا يعود إلى ارتكابها مرة أخرى، كما سيكون ردعا لغيره، فالعقوبات لم تأت في الشريعة تعذيبا، ولكنها جاءت تأديبا، وتقويما، وتهذيبا، لا للمعاقب فحسب، بل للمجتمع كله حماية له من أن يتردى في الرذيلة، وسموا به نحو الفضيلة، حيث الأمن والسلام واحترام العلاقات الإنسانية وتبادل المحبة والإخاء.

فالعقوبة في الشريعة الإسلامية شرعت لصيانة الناس، وحفظ دينهم ونفوسهم، وأعراضهم وعقولهم وإبعاد شبح الجريمة عنهم، ذلك أن الطبائع البشرية ميالة إلى إشباع الغرائز بالشهوات والملذات، فاقتضت الحكمة الإلهية شرع هذه العقوبات حسما لبوادر الفساد وزجرا عن ارتكابها ليستمر العالم على نهجه الطبيعي من الاستقامة، ذلك أن إخلاء العالم من إقامة الزواجر يؤدي إلى إيقاع الخلل به وانحرافه، وقد نبه الله سبحانه وتعالى مبينا الحكمة من عقوبة القصاص فقال في كتابه العزيز: ﴿**ولكم في القصاص حياة يا أولي اللباب**﴾ [البقرة: 179].

فالعقوبات الرادعة المختلفة من حدود، وقصاص وتعازير، الغاية منها صيانة الضروريات الخمس وهي: حماية الدين، وحماية النفس، وحماية النسل، والمحافظة على المال، والمحافظة على العقل.

وحتى تكون العقوبة شرعية لابد أن تتوفر فيها ثلاثة شروط وهي: 1. الشرعية 2.

الشخصية 3. العمومية.

- **فكونها شرعية**: أي تستند إلى مصدر من مصادر الشريعة، كأن يكون مردها إلى القرآن، أو السنة، أو الإجماع.

- **أما شخصية العقوبة**: أي أن تصيب الجاني ولا تتعدى إلى غيره (لا تزر وازرة وزر أخرى).

- **أما عمومية العقوبة**: فالمراد أن تكون عامة تقع على كل الناس مهما اختلفت أقدارهم بحيث يتساوى أمامها، الحاكم، والمحكوم، والغني والفقير، والمتعلم والجاهل.

وتجدر الإشارة إلى أن العقوبة في الشريعة كمثلها في القانون تقسم إلى عقوبات أصلية، وعقوبات تكميلية أو تبعية، ومن حيث جسامتها، إلى عقوبات جرائم الحدود، وعقوبات جرائم القصاص، والدية، وعقوبة جرائم التعزير، وسنكتفي بهذا النوع من العقوبات، لنختم هذا البحث بتقديم تعريف لكل عقوبة من هذه العقوبات...

- **عقوبة جرائم الحدود**: قرر الكتاب والسنة عقوبات لجرائم معينة تسمى جرائم الحدود، وهي: جريمة الزنا، وجريمة القذف، وجريمة شرب الخمر، وجريمة السرقة، وجريمة الردة، وجريمة الحرابة، وجريمة البغي، فجريمة الزنا عقوبتها الرجم للمحصن، والجلد لغير المحصن، كما ورد في القرآن الكريم، وجريمة السرقة: عقوبتها قطع يد السارق، وحد شارب الخمر: الجلد ثمانون جلدة في غالب أقوال الفقهاء، أما حد الردة، (وهي رجوع المسلم عن الإسلام والكفر به) فهو القتل، وحد الحرابة من كبريات الجرائم، وحد البغي جاء في قوله تعالى: ﴿**وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله**﴾ [الحجرات: 9]

التعازير: وهي العقوبات التي يشرعها الحاكم أو السلطان لضمان الأمن والأمان، ومنع إشاعة الفوضى والظلم بين أفراد المجتمع الإسلامي.

القصاص والدية: وهذه الجرائم هي:

1. جرائم القتل العمد

2. جرائم القتل شبه العمد

3. جرائم القتل الخطأ

4. جرائم الجرح المتعمد

5. جرائم الجرح الخطأ.

وقد وضعت الشريعة لكل جريمة من هذه الجرائم عقوبة تناسبها.

ومن أفظع وأخطر الجرائم، جريمة القتل التي وردت فيها عدة آيات قرآنية وأحاديث نبوية كقوله تعالى: ﴿**ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق**﴾ [الأنعام] و(**ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها وغضب الله عليه ولعنه وأعد له عذابا عظيما**) [النساء]. ﴿**فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم**﴾ [البقرة].

وجرائم القصاص- وهي الجنايات- التي تقع على النفس من قتل وجرح أو قطع عضو وغيره، فيؤخذ الجاني بجريمة فعله، ولا خلاف أن القصاص في القتل لا يقيمه إلا أولو الأمر، ويسقط بعد وجوبه بأحد الأسباب التالية:

- عفو جميع أولياء القتيل أو أحدهم بشرط أن يكون العافي عاقلا مميزا.

- موت الجاني، فبوفاة القاتل يسقط القصاص.

- الصلح بين أهل الجاني والمجني عليه امتثالا لقوله تعالى: ﴿**وان تعفوا أقرب للتقوى**﴾ [البقرة]، ﴿**والكاظمين الغيظ والعافين عن الناس**﴾ [آل عمران]. وتعتبر الدية إحدى الرحمات التي قدمتها الشريعة لهذه الأمة، وكذلك الكفارة التي شرعت متى ارتكب القتل خطأ، فهي عقوبة لحق الله تعالى.

إتقان الصنعة في التجويد للسبعة

تأليف الشيخ الفقيه الإمام الحافظ أبو العباس أحمد ابن علي بن شعيب بن شهر رحمه الله ت 1015هـ

إدريس كرم

تقديم

عرف عن المغاربة شغفهم بالقرآن حفظا وتعليما، لذلك قيل نزل القرآن بالحجاز، وجود بمصر، وحفظ بالمغرب، وقد أدى بهم ذلك الولع إلى أن جعلوا تعليمه مقدم على تعليم اللغة وغيرها من المعارف، وأضفوا على حافظه من الجلال والتشريف والتوقير ما قل نظيره وعز مثله، ويؤلفون في ضبط رسمه وتلاوته ما بين منظوم ومنشور، وفق ما روي عن المصطفى صلى الله عليه وسلم، وأجمع عليه السلف الصالح من الصحابة والتابعين وأئمة القراء على مختلف العصور والأزمان ولما رأيت أن الصحف والدوريات والمجلات الموسمية أو المختصة، قل ما تفسح لعلوم القرآن عامة، والقراءات خاصة بعض من صفحاتها، ارتأيت أن أبادر إلى خرق الإجماع، وتقديم غيض من فيض علمائنا في هذا الباب، واخترت من المخطوطات الكثيرة هذه الرسالة، التي استعرضت أي المصحف الشريف كما وردت عند القراء السبعة، الهدف منه

ضبط القراءة وأحكام التجويد راجين من الله أن ينفع بها ويثيبنا وصاحبها ثوابا صيبا إلى يوم الدين.

قال الشيخ الفقيه الإمام الأستاذ المجرد الحافظ أبو العباس أحمد بن علي بن شعيب بن شهر رحمه الله تعالى ورضي عنه.

الحمد لله الذي من علينا بحفظ كتابه الحكيم، وهدينا بمحض فضله من التعلم إلى التعليم، وصلى الله على محمد ذي الخلق العظيم، وعلى آله وأصحابه ذوي الجاه العلي والشرف الجسيم، صلاة وتسليما يفوح شداهما ما هب النسيم وبعد،

فقد بان لي من النظر السديد والرأي الرشيد أن أضع هذا التأليف في ضبط القراءة وأحكام التجويد للأيمة السبعة أعلام الهدى وأولي البر والتمجيد.

فوضعته مختصرا تقر العين بالوصول إليه والإفادة، وأودعته دررا ومهمات من الحجج تبدعا وزيادة، وسميته: "**بإتقان الصنعة في التجويد للسبعة**"، جعله الله خاصا لوجهه الكريم، وسببا في الفوز برضوانه وجنة النعيم، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم.

ذكر التعوذ

لثبوته بالكتاب والسنة دون غيره، قال ابن آل جروم في فوائد المعاني،: فإن قيل لما استعمل القرآن أعوذ هكذا ولم يستعملوه من لفظ استعد، فكانوا يقولون أستعيد، بالله من الشيطان الرجيم، اختلف العلماء في لفظ التعوذ لاختلاف الأحاديث الواردة فيه، والمختار المستعمل عند الحداق من أهل الأداء ما جاء في سورة النحل، وهو أعوذ بالله من الشيطان الرجيم، وهكذا يجب أن يقول إذا اتبعنا لفظ الآية، فالجواب.

أن لفظ استعد إنما معناه أطلب، فلو قال لهم أعذني من الشيطان الرجيم لكان قد دعا بذلك، ولو قال أعوذ بالله لكل ممتثلا إلا أنهم اختاروا أن يكون بلفظ أعوذ لقوله تعالى قل أعوذ برب الفلق، وقل رب أعوذ بك من همزات وغيره انتهى.

قال الداني رحمه الله، ولا أعلم خلافا بين أهل الداء في الجهر بها عند افتتاح القرآن، وعند الافتتاح برؤوس الجزاء وغيرها في مذهب الجماعة، ثم ذكر أن الإخفاء رواية عن نافع

وحمزة.

قال الشيخ أبو محمد عبد الواحد بن أبي السداد المالقي رضي الله عنه في شرح التيسير، وليس فيما ذكر من الإخفاء المروي مناقضة لقوله ولا أعلم بين أهل الأداء خلافا في الجهر بها، إذ لا تعارض بين الرواية والداء، ونظير هذه المسألة من الفقه يكون فيها قولان من مالك مثلا فيستمر العمل بأحدهما كترك رفع اليدين عند الركوع مع وجود الرواية، فإذا قال القائل والحالة هذه ولا أعلم خلافا في العمل بترك رفع اليدين عند الركوع، ثم قال وقد وردت الرواية عن مالك بالرفع لم يتناقض قوله لإسعاف الاتفاق إلى العمل دون الرواية والله سبحانه أعلم وانتهى.

قال الجعبري وإطلاقه الجهر يوهم بأنه يجهر بها حيث يسر القراءة ليس كذلك، بل هي على سنن القراءة إن جهرا فجهرا وإن سرا فسرا، وقد يتوجه الإطلاق على أن الأصل والأكثر الجهر انتهى.

تنبيه: قال الداني رحمه الله، الوقف على التعوذ تام وعلى البسملة أتم، قلت فإذا اجتمعا جاز لك فيهما أربعة أوجه وصلهما معا، ووصل التعوذ مع الوقف على البسملة والوقف على التعوذ مع وصل البسملة والوقف عليهما معا وهو أحسنهما رعيا للفاصلة و الله اعلم.

ذكر البسملة

القاري بالبسملة بين السورتين لمن يبسمل جاز له ثلاثة أوجه، وصل آخر السورة مع وصل البسملة، والوقف على آخر السورة مع الوقف على البسملة، والوقف على آخر السورة مع وصل البسملة، قال الجعبري وهو أحسنها لإشعاره بالمراد مع الترك بالابتداء بها أو أنها من أول السورة انتهى.

وقد أخذ بتركها لمن لا يبسمل غير حمزة جاز له وجهان، السكت بين السورتين والوصل، والمختار السكت وعليه الجمهور، قال في التيسير ويختار في مذهب ورش وأبي عمرو وابن عامر السكت بين السورتين من غير قطع، انتهى.

قال الجعبري والسكت محله الوصل وتجري فيه أحكام الوقف من الإسكان والروم

والإشمام والإبدال وعدم النقل بجمع القطع انتهى.

فانظره مع قوله في التيسير من غير قطع، لكن قال الشيخ أبو محمد بن أبي السداد رضي الله عنه، يريد بقوله من غير قطع لا يطول السكت بينهما، بل يكون ذلك تيسيرا، وقد فسر ذلك أبو القاسم بقوله وسكتهم المختار دون تنفس، انتهى.

وجرى العمل عند الشيوخ بالجمع بين الوجهين مع تقديم وليس ذلك بواجب، وأما حمزة فليس له غير الوصل إلا في المواضع الأربعة المشهورة على القول بالبسملة فيها للثلاثة فإن له السكت خاصة، ولا خلاف في البسملة بين السورتين اتباع خط المصحف، ولا خلاف في إثبات البسملة، عند الابتداء بأوائل السور للجميع، قال الشيخ أبو محمد بن أبي السداد رضي الله عنه وجه البسملة في جميع المصاحف بين السور ما عدا الأنفال وبراءة فلا خلاف في تركها بينهما في جميع المصاحف.

ولقول عائشة رضي الله عنها اقرءوا ما بين دفتي المصحف، ووجه تركها التنبيه على أنها ليست بآية من القرآن إلا في بطن سورة النمل خاصة، وهو مذهب الجمهور، وإنما أثبت على هذا المذهب في الابتداء بأوائل السور لقصد التبرك بها، كما كتبت في أوائل السور لذلك ولم يعيدوا قراءتها بين السور لحصول التبرك في أول السورة المبتدأ بها والله أعلم.

ذكر مراتب المد

مراتب المد الفرعي الزائد على مد الصيغة للسبعة أربعة على المنصوص، قال في التيسير: وأطولهم مدا في الضربين يعني المتصل والمنفصل، ورش وحمزة، ودونهما عاصم، ودونه بن عامر والكسائي ودونهما أبو عمرو من طريق العراق، وقالون من طريق أبي نشيط بخلاف عنه، انتهى.

وقال الجعبري: وأطولهم مدا في هذا النوع يعني المتصل ورش وحمزة ثم عاصم ثم ابن عامر والكسائي، ثم بن كثير وأبو عمرو، وقالون.

وفي النوع الآخر يعني المنفصل حمزة وورش ثم عاصم ثم ابن عامر والكسائي، ثم قالون والدوري في أحد وجهيهما ثم ابن كثير والسوسي وقالون والدوري في ثان وجهيهما وهذه الرتبة

الأخيرة عارية عن الفرعي وهي الخامسة الزائدة على المتصل، انتهى.

قال الشيخ أبو محمد بن أبي السداد رضي الله عنه، وإنما لم يذكر في التيسير ابن كثير وأبا شعيب السوسي لأنهما أقل القراء مدا حيث يمدان، وهذا الفصل ذكر فيه ابن يزيد مده على من غيره، وليس في القرآن من يكون مده دون مد ابن كثير وأبي شعيب، انتهى.

قلت فعلى هذا يكون إنما ذكر أبو عمرو وقالون باعتبار المنفصل، وأما باعتبار المتصل فإنه لا يحتاج إلى ذكرهما أيضا، إذ ليس في القرآن من هو أقل مدا منهما فيه، ويدل على هذا تقييده لأبي عمرو بطريق أهل العراق، ولقالون بطريق أبي نشيط.

وقد ذكر الشيخ أبو محمد بن أبي السداد رضي الله عنه هذا الإشكال، وأجاب عنه بنحو ذكرنا فانظره، ونظم بعضهم هذه الأبيات المرتبة باعتبار المنفصل في بيتين من الطويل قال:

وأطولهم في المد ورش وحمزة	ودونهما نص ودون رم كلا
ودونهما الدوري وقالون مثله	بخلفها والقصر يأتيك دخللا

تنبيه

هذه طريقة الداني في التيسير وغيره، والذي اختاره المتأخرون، وجرى العمل به عندهم أن مراتب المد ثلاث فقط، كبرى لورش وحمزة، وصغرى ووسطى لقالون والمكي والبصري، ووسطى لابن عامر وعاصم والكسائي وقد نظمها الأستاذ المحقق أبو عبد الله الفاسي رحمه الله فقال:

مراتب القراء فيما يذكر	ثلاثة وحالها يعتبر
في عصرنا ولا كذا فيما مضى	فاحفظ هداك الله سبيلا يرتضى
لورشهم وحمزة قل كبرى	للمكي والبصري وعيسى صغرى
وسطى لشام والكسائي عاصم	هي ثلاث حفظت عن عالم
هذا اختيار من إليه اعلانا	يرجع في القراءة استحسانا

وهذه الطريقة لم أقف على نص صريح فيها للمتقدمين، والحق أنها مستخرجة بتأويل مما حكاه الداني في الإيضاح بإسناد إلى الأخفش من ابن ذكوان، أن مد ابن عامر كمد

عاصم، فتأمل تجويد.

قال الجعبري في حروف المد من أصلي، وفي حروف اللين مد ما يضبط، كل منهما بالمشافهة والإخلال بشيء من ذلك لحن ثم قال، وإياكم وترعيد المدات، وتفخيم الألف، خصوصا عند تجاوزه المعجم انتهى.

وها أنا أذكر ما قصدت جمعه في المسائل مرتبا على السور يسهل تحصيله على الطالب له، والسائل فأقول وبالله ؟أستعين وهو القوي المعين.

سورة أم القرآن

الرحمن الرحيم ملك يوم الدين، لأبي عمرو في حرف المد إذا كان قبل مدغم ثلاثة أوجه: القصر، والتوسط، والمد، كالوقف نحو النهار ءلايت، والرسول لعلكم، فيه هدي، نص عليه أبو العلاء، قال الجعبري: والمفهوم من القصيد المد، ولم أقف على نص في اللين نحو القول لعلكم، والليل لتسكنوا، أو المفهوم من القصيد القصر، انتهى.

وقد ذكر الأستاذ المحقق أبو العباس سيدي أحمد بن يوسف الدقون رحمه الله تعالى هذه الأوجه الثلاثة وبين ظاهر القصيد منها: فقال:

وإن جاء حرف المد من قبل مدغم   فلابن العلا التثليث يروي أبو العلا
وظاهرها الإشباع مع قصر لينها   وليس لهم في اللين نص فيمثلا

وإنما كان المفهوم من القصيد في اللين القصر لسكوته عنه، وقال الشيخ الأستاذ أبو عمرو أن سيدي موسى الزواوي ـ رحمه الله ـ قد يقال إن المفهوم من القصيد فيه المد لأنه نص على المد فيه لأجل سكون الوقف، وإذا كان يمد لسكون الوقف العارض فمده للسكون اللازم في الوصل أولى، انتهى فتأمله.

صراط الذين أنعمت إلى آخرها، لقالون في ميم الجمع إذا وقفت قبل محرك وجهان: الإسكان، والضم مع الصلة، وهو معنى قوله في التيسير بخلاف عن قالون، وقال في التجريد، وخير أبو نشيط عنه في العلة والإسكان قال الشيخ أبو محمد بن أبي السداد رضي الله عنه، وبين أسانيد العبارتين فرق بعيد يعرض عنه الناظر إشكالا لأن عبارة الخلاف تقتضي أن

الإسكان لأبي نشيط، والصلة للحلواني، كما قال مكي عبارته تقتضي أن الوجهين منهما.

وأجاب عن ذلك بأن قال عبارة التخيير يراعي فيهما أصل الرواية عن قالون، وعبارة الخلاف يراعي فيها اختيار القراء، حيث خصوا الإسكان بطريق أبي نشيط، وخصوا الضم بطريق الحلواني، فكل منها روايتين مختلفتين عن قالون والله أعلم. انتهى.

تنبيه

ينبغي للقارئ أن يتحرز من تفخيم اللام، في قوله صراط الذين لورش، إذ لا عبرة بالطاء التي قبله لانفصالها وعدم لزومها له، وإنما نبهت على هذا أنه الحلق الخفي فاحذره والله المستعان.

سورة البقرة

ءانذرتهم أم لم تنذرهم، لهشام في ءانذرتهم ونحوه وجهان: تسهيل الهمزة الثانية مع المد قبلها، وتحقيقها كذلك، قال الجعبري في التيسير، غير التسهيل قرأت له، وبه قطع ابن غلبوه ومكي وابن شريح، انتهى، وبالوجهين مع تقديم التسهيل قرأت له.

ومن الناس من يقول ءامنا بالله، لليزيدي عن أبي عمرو في الناس المجرور حيث وقع وجهان، الإمالة المحضة، والفتح، قال الجعبري: وللنقلة فيها ثلاثة مذاهب، القطع بالإمالة، والقطع بالفتح، وإجراء الوجهين، وفيه مذهبان، الإطلاق لكل من الراويين وجهان وهو نقل القصيد والتيسير والترتيب أي الإمالة للدوري والفتح للسوسي، وهو نقل السخاوي عن الناظم انتهى.

وذكر الداني في الموضح أنه قرأ بالفتح على أبي الحسن، وأبي الفتح، وأنه يأخذ فيه بالوجهين ويختار الإمالة، وبالوجهين مع تصدير الإمالة قرأ له تجري من تحتها الأنهار لحمزة في الوقف على النهر وشبهه لكل ما ينقل فيه ورش حركة الهمزة للام التعريف نحو الأرض والإيمان، والأولى والآخرة، أو للساكتين المنفصل نحو من أملق، ومن ءامن، وعذاب أليم، وحميم ءان، ورحيم، المص، وخبير المر وجهان، النقل والتحقيق وبهما مع تقديم النقل قرأت له في ذلك كله.

بأسماء هؤلاء إن كنتم صدقين في هؤلاء إن ونحوه لورش وقنبل وجهان، أحدهما تسهيل الهمزة، الثانية بين بين وهو المذكور في التيسير، وبه قطع أكثر النقلة كأبي العلا والثاني إبدالها ساكنة، قال الجعبري: وعامة المصريين على البدل لورش على قاعدتهم في المتصلة انتهى، وبالأول فقط قرأت لقنبل، كما قرأت لورش بالثاني فقط.

انه هو التواب الرحيم، أدغم أبو عمرو الهاء في أنه هو ونحوه، ولم تعتبر المنفصل بالصلة، ولم يدغم وسع عليم ونحوه من المنون، واعتبر الفصل بالتنوين، قال الجعبري: وإنما منع التنوين الإدغام لأنه حاجز قوي جرى مجرى الأصول في النقل، وتغير الساكنان فلم يجتمع معه المثلان، ودلالته على إمكانية الكلمة وعدم دلالتها، فجاز حذفها لذلك، انتهى.

فتوبوا إلى بارئكم، قال أبو عمرو بارئكم ويأمركم ويأمرهم وتأمرهم وينصركم ويشعركم بالإسكان.

قال الجعبري: وكثير من حقاق النقلة كابن مجاهد والأهوازي، روى عن الدوري اختلاس كسر الهمزة وضم وقطع به مكي انتهى.

قال الداني وهو اختيار سبويه، وإلى ذلك أشار أبو القاسم بقوله، وكم جليل عن الدوري مختلسا جلا. فحصل للسوسي الإسكان فقط، وللدوري الوجهان الاختلاس والإسكان، وبهما مع تصدير الاختلاس قرأت له على شيخنا الأستاذ أبو علي سيدي الحسن بن محمد الدرغي رحمه الله، وقرأت له على غيره بالاختلاس فقط، ذلكم خير لكم عند بارئكم، إذا أوقفت لحمزة على بارئكم، فعلى القياس تقف بهمزة مسهلة بين، بين وعلى الرسم تقف بياء مكسورة لا ساكنة كما توهم بعضهم والله اعلم.

حتى نرى الله جهرة، لأبي شعيب السوسي في نرى الله ونحوه حالة الوصل وجهان ذكرهما الداني رحمه الله، الإمالة وبه قطع في التيسير، والفتح وبه قطع ابن شريح، قال وبالإمالة قرأت في مذهب آخر، قال الشيخ أبو محمد بن أبي السداد رضي الله عنه وليس في القراءة السبع كلمة تمال في الوصل مع سقوط ألفها للساكن إلا هذا الفصل. ورءا حيث وقع نحو رءا القمر ورءا المجرمون النار لمن يميل الهمزة في الوصل نغفر لكم خطيكم للدوري عن البصري في نغفر لكم وشبهه نحو واصبر لحكم ربك وجهان ذكرهما الداني أيضا للإظهار والإدغام.

وحكى مكي الإظهار، وابن شريح الإدغام، وبالوجهين مع تقديم الإدغام قرأت له، فيخرج منه الماء، لحمزة وهشام في الوقف على الهمزة المتطرفة بعد الألف مفتوحة كانت أو مضمومة أو مكسورة بالقياس وجهان، إبدالها ألفا مع المد وإبدالها ألفا مع القصر، وعلى الرسم وجهان أيضا، حذفها مع المد، وحذفها مع القصر.

قال الجعبري ويتحدان على المد بمقدار ألف وألفين، وحكى ابن شريح في المضمومة والمكسورة على القياس الوجهين المتقدمين، وأن تجعل بين الهمزة والحرف الذي منه حركتها مع روم الحركة، وبالبدل مع المد قرأت لهما مطلقا، وذكر الداني أنه الأرجح، وءاتوا الزكوة ثم توليتم لأبي عمرو في الزكوة،ثم وجهان الإظهار والإدغام، قال في التيسير وبهما قرأت، وكان ابن مجاهد يأخذ بالإظهار لخفة الفتح، قال الجعبري والأشهر الإدغام وبه قرأت له.

قل فلم تقتلون أنبياء الله، للبزي في الوقف على لم وفيم وبم وعم ومم وجهان، إثبات هاء السكت وبه قطع الداني في التيسير والكافي والتبصرة، وذكر في التخيير أنه قرأ به على أبي الحسن، ثم قال وسألت عن ذلك فارس بن أحمد عند قراءتي فلم يعرفه في مذهب ابن كثير، وحذفها وإسكان الميم، وعليه أكثر النقلة كالأهوازي، وأبي العلاء بالوجهين مع تقديم الحذف وقفت له.

ألم تعلم أن الله على كل شيء قدير، لخلف في المنفصل وجهان، السكت وتركه، وفي المتصل وهو شيء وال، السكت فقط، ولخلاد في المتصل الوجهان، وفي المنفصل، عدم السكت فقط بمحل الاتفاق عند أحدهما هو محل الاختلاف عند الآخر، لكن اختلافهما متفق واتفاقهما مختلف فتأمله.

وقد نظم ذلك بعضهم فقال:

وشيء وال بالسكت عن خلف بلا	خلاف وفي المفصول خلف تقبلا
وخلادهم بالخلف في ال وشيء	ولا سكت في المفصول عنه محصلا

قالوا اتخذ الله ولدا سبحانه، من قرأ وقالوا بالواو جاز له الوقف دونه، لأنه من عطف الجمل، ومن قرأه بغير واو تعين له الوقف على ما قبله، ويكون رفعه على الاستئناف، ومن قراه بالنصب لم يجز له الوقف دونه، ويكون نصبه على جواب من طريق ابن الناظر وبه قطع مكي وأبو العز.

ولا تيمموا الخبيث، إذا قرأت ولا تيمموا ونحوه مما قبل التاء فيه حرف مد بتشديد التاء للبزي، فلابد من تمكين حرف المد قبلها للسكون، فإن قلت لم كان المد هنا للساكن وهو منفصل من كلمة أخرى، فالقياس فيه حذف حرف المد رأسا كما قال في قوله تعالى، وقالوا الحمد لله، وشبهه، فالجواب أنه لما كان التشديد ملزوما للوصل ولا يوجد إلا فيه تنزل لذلك الساكن المنفصل منزلة المتصل فمد له والله أعلم.

ونكفر عنكم سيئاتكم من قرأ ونكفر بالجزم ولم يقف على ما قبله، لأنه معطوف على محل الفاء، لأنا جملة جواب الشرط وإذا وقع مكانها فعل لجزم نحو يكن خيرا لكم، ومن قرأ بالرفع مع النون أو الياء وقف قبله أي جعله استينافا، أي ونحن نكفر أي والله يكفر، وإن جعله من عطف جملة اسمية محذوفة الصدر على الاسمية قبلها لم يقف دونه أيضا.

تنبيه

قال الشيخ الأستاذ أبو عبد الله محمد بن غازي رحمه الله في إنشاد الرشيد، يجوز الوقف لحمزة على سياتكم قياسا ورسما، وهما متحدان لفظا، انتهى.

قلت أما الوقف عليه بالقياس فظاهر، وأما الوقف عليه بالرسم على ما أراده فمشكل لأنه مرسوم بياء واحدة.

فإن قلنا إن المحذوف منه صورة الهمزة هو المشهور، امتنع الوقف بالرسم أصلا، إذ الألف لا تكون بعد كسرة، وإن قلت إن صورة الهمزة هي الثابتة، والمحذوف غيرها جاز كما ذكر فيكون القياس والرسم حينئذ متخدين لفظا كما قال فتأمله.

أن تضل إحداهما فتذكر إحداهما الأخرى، لا يجوز الوقف قبل أن تضل إلا على قراءة حمزة، ولا على قراءة غيره، لأنه على قراءة حمزة صفة لقول فرجل وامرأتان، وعلى قراءة غيره مفعول من أجله، فيغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء، ومن قرأ فيغفر ويعذب بالجزم لم يقف دونه لأنه معطوف على الجواب وهو يحاسبكم، ومن قرأه بالرفع حسن له الوقف على ما قبله لانقطاعه عنه، وللمكي في باب يعذب هنا وجهان الإظهار والإدغام، قال الجعبري وأطلق الخلاف في التيسير ورتبه أبو العلا فقال: الإظهار للبزي، والإدغام لقنبل، وقطع الصقلي وابن شريح بالإدغام، انتهى. وبالوجهين مع تصدير الإدغام.

خاتمة

في حيث شيتما، ونومن لك، وياتي يوم، ويقولون نومن، ونحوه ما اجتمع فيه مثلان او متقاربان مع الهمز الساكن لأبي عمرو أربعة أوجه:

الإظهار مع التخفيف، والإظهار مع التحقيق، والإدغام مع التخفيف، والإدغام مع التحقيق.

قال الشيخ الأستاذ أبو عبد الله محمد بن غازي رحمه الله، والمتبادر من القصيد وجهان، الإدغام مع الإبدال السوسي والإدغام مع التحقيق للدوري، وبهما قرأنا على الأستاذ أبو عبد الله الصغير مع تصدير الأول وتأخير الثاني.

قلت ولا يختص هذا الحكم فيما إذا كانا مجتمعين في كلمة واحدة كما توهمه بعض الشيوخ من تمثيلهم لذلك، بحيث شيئتم، ويأتي يوم، ونحوهما، بل المراد أن يجتمع لأبي عمرو المثلان أو المتقاربان مع الهمز الساكن في قراءة واحدة متصلة ولو كانا في كلمتين مفترقتين، فيدخل فيه، وما نحن لكما بمومنين، ومن قبله، هم به يومنون، وثم يأتي من بعد ذلك، فإن لم تاتوني به فلا كيل لكم، وشبهه، وإنما خصوا التمثيل بحيث شيتما، وياتي يوم ونحوه للزوم اجتماعهما فيه، إذ لا يمكن فيه انفصالهما إلا مع ذهاب الإدغام بخلاف ما إذا كانا من كلمتين منفصلتين، نحو وما نحن لكما بمومنين، فإنه يمكن انفصالهما مع بقاء الإدغام، فكان التمثيل لذلك بحيث شيتما، وياتي يوم ونحوه مما ذكرناه والله أعلم.

سورة آل عمران

وأنزل التوراة والإنجيل من قبل، لقالون في التورية حيث وقع وجهان؛ الإمالة في اللفظين، والفتح، وبالإمالة قطع مكي والأهوازي وابن شريح، وذكر الشيخ الداني في المفردات أنه قرأ بالإمالة على شيخه أبي الحسن، وبالفتح على شيخه أبي الفتح.

وقال في التيسير: وقد قرأت لقالون كذلك، يعني بالفتح، وكان شيخنا الأستاذ المحقق أبو عبد الله سيدي محمد بن يوسف الترغي رحمه الله يأخذ بالوجهين مع تصدير الفتح وتأخير الإمالة، وكذلك قرأت عليه بمدينة مراكش حرسها الله، وقرأت على غيره بالإمالة فقط. وكتب

منسوبا إليه هذين البيتين يقول فيهما:

ووجهان في التورية عند شيوخنا	لقالون والتفخيم فيه تفضلا
وقد أطبق القراء قبل زماننا عليه	لكون الفتح أصلا موصلا

والله عنده حسن المآب، إذا وقفت لحمزة على المآب، والمأوى ونحوهما فليس في الهمز إلا التخفيف، لأنه من قبيل ما دخل عليه زائد كالجزء، فصار به وسطا حقيقة.

تنبيه

إذا كان للمد سببان متقدم ومتأخر، فالحكم للمتأخر على المشهور، فيستوي الجميع هنا ورش وغيره في المد لسكون الوقف، قل أوءنبئكم بخير من ذلك، لأبي عمرو في أونبئكم وجهان، تسهيل الهمزة الثانية مع الفصل للسوسي وبالقصر للدوري، قال الجعبري والمشهور عنه عدم الفصل وبه قطع في التيسير انتهى.

وبالتسهيل مع الفصل قرأت له، ولهشام فيه وجهان أيضا، أحدهما تحقيق الهمزة الثانية مع الفصل، وبه قطع الأهوازي وهو المذكور في التيسير عن أبي الفتح.

قال الجعبري وهو الأشهر، والثاني تحقيقها من غير فصل وهو المذكور في التيسير عن أبي الحسن، ونقله صاحب الرواية وابن شريح وبه قرأت له.

إن الدين عند الله الإسلام، من قرأ أن الدين عند الله بالفتح لم يجز له الوقف دونه، لأنه بدل كل من قوله أنه لا إله إلا هو، أو معطوف عليه بتقدير حرف العطف، أي شهد الله بأنه لا إله إلا هو وبأن الدين عند الله الإسلام، ومن قرأه بالكسر جاز له الوقف على ما قبله لانقطاعه.

وقال الجعبري الوقف قبل أن غير تام على قراءة الفتح، ولا على قراءة الكسر إن قصد التأكيد والانفتاح، وءال عمران على العلمين لابن ذكوان، في عمرن وجهان حيث وقع الإمالة من طريق هبة عن الأخفش، وبه جزم في التسيير والفتح من طريق ابن النظر عنه، وبه قطع مكي وأبو العز، وبالإمالة قرأت له.

والله أعلم بما وضعت، من قرأ وضعت بفتح العين وإسكان التاء جاز له الوقف قبله على

أنثى، لأن ذلك إخبار من الله فيكون استينافا، ومن قرأه بإسكان العين وضم التاء لم يجز له الوقف على أنثى لأن ما بعده متعلق به إذا كان كلاما واحدا متصلا، كلما دخل عليها زكرياء المحراب، لابن ذكوان في المحراب إذا كان منصوبا وجهان الفتح والإمالة، فالفتح من طريق ابن النظر عن الأخفش، وبه قطع مكي وأبو العز وزاد فتح المجرور، والإمالة من طريق هبة عنه وبه قطع الأهوازي من طريق النقاش عنه إمالة المحراب مطلقا.

إن الله يبشرك لا يجوز الوقف قبل أن هنا لا على قراءة الفتح ولا على قراءة الكسر، لأنه معمول لما قبله على القراءتين معا، كن فيكون تقدم نظيره في البقرة، إني أخلق لكم، من قرأ أنى بالفتح لم يقف قبله لأنه بدل من آية أو من أنى الأولى، ومن قرأه بالكسر وقف دونه، ويكون استينافا أو تفسيرا.

هانتم هؤلاء في الهمزة من هانتم حيث وقع وجهان، التسهيل لنافع وأبي عمرو، والتحقيق للباقين، ومكي وأكثر النقلة على التسهيل، وبه قطع في التيسير هنا وهو المعزو إلى البغداديين، والمصريون وأكثر النقلة على إبدالها ألفا وبه قرأت له، وإلى هذا أشار أبو القاسم بقوله.

وسهل أخا حمدوكم مبدل جلا.

وفي الهاء منه مذهبان أحدهما أنها للتنبيه، وعلى قراءة الكوفيين والبزي وابن ذكوان، والثاني أنها بدل من همزة وعليه قراءة ورش وقنبل، وتحتمل الوجهين معا على قراءة أبي عمرو وقالون وهشام، أما على قراءة قالون وأبي عمرو فالأولى كونها بدل من همزة مناسبة للزوم التحقيق، إذ لو كانت للتنبيه عند أبي عمرو وقالون لحققا الهمزة بعدها كما في هؤلاء، ولو كانت بدلا من همزة عند هشام لكان له في الهمزة بعدها وجهان كما ءآأنتم أعلم، ونحو أن يوتى أحد مثل ما أوتيتم، من قرأ أن يوتى بالاستفهام وقف على ما قبله للاستيناف، والتقدير أن يوتى أحد مثل ما أوتيتم، تصدقونه على جهة التوبيخ لهم ليتمسكوا بما هم عليه، وبأن في محل رفع بالابتداء، والخبر محذوف، ويحتمل أن يكون التقدير ءالأن يوتى أحد مثل ما أوتيتم أو يحاجوكم عند ربكم، قلتم ما قلتم، ثم حذفت اللام، ومن قرأه بالخبر لم يقف دونه.

والتقدير ولا تومنوا لأن يوتى أحد بأن مفعول تومنوا فلا نقطع عنه، يوده إليك، لهشام في يوده إليك معا، ونوته معا، حيث وقع وقوله ونصله وياته في طه ويتقه وفائقه وجهان القصر والصلة.

وذكر الداني في المفردات أنه قرأ هذه الألفاظ على أبي الفتح عن قراءته على عبد الله بن الحسن باختلاس الكسرة، وكذا رواه الحلواني عنه منصوصا، ثم قال وقرأت له ذلك على أبي الحسن عن قراءته بإشباع الكسرة كابن ذكوان، وبالوجهين مع تقديم القصر، قرأت له في ذلك كله.

تكميل

وءال عمران لابن ذكوان في عمران حيث وقع وجهان، الإمالة من طريق هبة عن الأخفش، وبه صدر في التيسير، والفتح من طريق ابن النظر عنه، وبه قطع مكي وأبو العز، وبالأول قرأت له.

ولا يامركم أن تتخذوا الملائكة، من قرأ ولا يامركم بالرفع، وقف قبله للاستيناف هو ولا يامركم، ومن قرأه بالنصب لم يقف دونه، لأنه معطوف على يوتيه أي ولا أن يامركم، ومن يبتغ غير الإسلام دينا، لأبي عمرو في ومن يبتغ غير، ويخل لكم، وإن يك كذبا ونحوه من المجزوم بالحذف وجهان: الإظهار وهو مذهب ابن مجاهد، والإدغام وهو مذهب أبي بكر الداجوني وأبي العز قال في التيسير، وقرأت أنا بالوجهين انتهى. وبالإدغام قرأت له:

ليسوا سواء، إذا وقفت لحمزة على سواء وشبهه من المنون المنصوب نحو، ماء، ونداء، وجفاء، فإنك تقف على القياس بتسهيل الهمزة بين بين، وأما الوقف عليه بحذف الهمزة على الرسم فلا تجوز لسكون ما قبل الهمزة، وألف التنوين لا تكون بعد ساكن.

سارعوا إلى مغفرة من ربكم، من قرأ وسارعوا بالواو جاز له أن يقف على ما قبله ويصله به لأنه من عطف الجمل، ومن قرأه بغير واو تعين له الوقف على ما قبل لانقطاعه، ولقد كنتم تمنون الموت للبزي في التاء من تمنون حالة الوصل وجهان التشديد والتخفيف، قال الجعبري وبالتخفيف قطع الأكثر، كأبي العز ومكي والصقلي انتهى. وبالتشديد قرأت له،

ولا تحسبن الذين قتلوا، لهشام في ولا تحسبن وجهان الخطاب والغيبة، وهو معنى قوله في التيسير وهشام من قراءتي على أبي الفتح ولا تحسبن الذين قتلوا بالياء، قال الشيخ أبو محمد بن أبي السداد: تقييده هذه الرواية بقراءته على أبي الفتح يقتضي أنه قرأ على غيره بالتاء المعجمة من فرث فوق مثل الجماعة، وقال غيره قرأته على أبي الفتح بالياء، وعلى أبي الحسن

بالتاء انتهى. وبالوجهين مع تصدير الغيبة قرأت له،

وان اللّه لا يضيع أجر المومنين من قرأ وأن اللّه بكسر الهمزة جاز له الوقف على ما قبله أو وصله به بناء على الاستيناف والعطف ومن قرأه بفتح الهمزة لم يجز له الوقف دونه للعطف.

تكميل

إذا وقفت لحمزة على يوده إليك ففي نقل حركة الهمزة إلى الهاء قبلها احتمالان وبعدم النقل قرأت له، قال بن ءاجروم رحمه اللّه: فإن قيل هل تنقل الحركة للهاء من قوله تعالى إليك ولا يوده إليه، وفي القه إليهم على قراءة حمزة لأنه يسكن الهاء منهن.

فالجواب أن الهاء في ذلك تحتمل وجهين: أحدهما: أن تكون الهاء سكت أجرى الوصل في إسكانها مجرى الوقف، فأما على الوجه الأول فيجوز فيها وجهان: النقل والتحقيق نحو كتبيه إني، وأما على الوجه الثاني فلا تنقل إليها الحركة لأنهم إذا فعلوا ذلك لم يجر فيه الوصل مجرى الوقف، إذ المراد أن تكون في الوصل ساكنة كما كانت في الوقف، فإن قلت وكيف جاز النقل لها على القول بأنها هاء السكت جرى الوصل في إثباتها فيه مجرى الوقف.

وهاء السكت لا تكون ساكنة، فالجواب: أنها إذا نقلت إليها الحركة وهي هاء سكت، لم يكن ذلك مناقضا لإثباتها في الوصل لأنها فيه ثابتة بعد، فإن قلت هاء السكت إنما تكون ساكنة، وإذا نقلت إليها حركتها لم يجر الوصل مجرى الوقف فالجواب أنهم إنما أجروا الوصل مجرى الوقف في هاء السكت في إثباتها فقط، لا في السكون، وإنما السكون من لوازم السكت هاء، فإذا حركت لم تخرج من إجراء الوصل مجرى الوقف بخلافها إذا كانت هاء إضمار، إنما أجرى الوصل مجرى الوقف في الإسكان، فإذا تحركت كان ذلك نقضا للغرض انتهى، وهو كلام حسن، فانظره وباللّه تعالى التوفيق.

سورة النساء

واتقوا اللّه الذي تساءلون به والأرحام، من قرأ والأرحام بالنصب وقف عليه ولم يجز له الوقف قبله للعطف، ومن قرأه بالخفض فإن جعلناه معطوفا على الضمير المجرور به لم يجز له

الوقف أيضا، وإن جعلناه معطوفا على الضمير المجرور به لم يجز له الوقف أيضا، وإن جعلناه مخفوظا على القسم بمعنى ورب الأرحام تعين له الوقف دونه والابتداء به لأن القسم موضع الاستيناف وهذا أحسن صناعة واظهر معنى.

ولا توتوا السفهاء أموالكم، لورش وقنبل من الهمزة الثانية من السفهاء أموالكم ونحوه وجهان التسهيل بين بين وهو المذكور في التيسير، وبه قطع أكثر النقلة كأبي العز، وإبدالها ألفا وعليه عامة المصريين لورش على قاعدتهم في المتصلة، وبالتسهيل فقط، قرأت لقنبل كما قرأت لورش بالبدل فقط، ذرية ضعفا، لخلاد في ضعفنا وجهان: الفتح، وبه أخذ الداني واختاره مكي وابن شريح، وعليه أكثر النقلة كالصقلي وأبي العلا، والإمالة وبالوجهين قرأت له، انتهى.

والجار ذي القربى والجار الجنب، لورش في الجار معا وجهان: التقليل وبه قطع في التيسير والفتح نقله ابن غلبون وبالأول قرأت له، فمال هؤلاء القوم، للكسائي في الوقف على ما هنا، وفي الكهف والفرقان والمعارج وجهان: الوقف على ما كأبي عمرو وبه قطع أكثر النقلة، والوقف على اللام كالباقين، وهذا إذا وقف اختيارا أو اضطرارا أو اقتصارا، وأما اختيارا فلا يجوز.

قال الجعبري، وجه منع أبي عمرو الداني الوقف على اللام أنها على حرف واحد، فلا يجوز فصلها عن مجرورها كالباء وخالف أصله لمجيئه على الأصل المفروض، ووجه أجازه الباقين اتباع الرسم ووجه خلاف الكسائي مراعاة الأمرين.

ولتأت طايفة أخرى، لأبي عمرو في ولتات طائفة وجهان الإظهار والإدغام.

قال في التيسير وبهما قرأت، وكان ابن مجاهد يأخذ فيه بالإظهار، قال الجعبري والأشهر الإدغام انتهى وبه قرأت له، أن يصلحا بينهما صلحا لورش في أن يصلحا وجهان نقلهما الداني والصقلي بتفخيم اللام وترقيقها قال الجعبري وقول أبي القاسم، وفي طال خلف مع فصالا، يوهم خص الخلاف فيهما وهو عام، لكن الكاف منونة أي وفي كطال خلف، ثم حذفن اعتمادا على السابقة انتهى.

قلت ولو قال وفي طال خلف مع فصالا ونحوه، وساكن وقف والمفخم فضلا، لكان أبين، بل

طبع اللّه، لحمزة في بل طبع عند الطاء وجهان الإظهار والإدغام قال الجعبري: وللنقلة فيهما أربعة طرق:

أحدها: أنه مفرع لخلاد، فله وجهان: الإظهار فقط، وهذا طريق ابن مجاهد،

الثالث: الإطلاق لكل من الروايتين وجهان: وهذا نقل التيسير وهذا مع اختياره الإدغام.

الرابع: القطع لحمزة بالإظهار وهذا نقل أبي العلا انتهى، قلت وهو كلام حسن وتحقيقه إلا أن قوله في الثالث، وهذا نقل التيسير ليس بظاهر بل الأول هل نقل التيسير أيضا فتأمله.

تمهيد: الحروف التي تدغم فيها اللام من هل وبل ثمانية: قال الشيخ أبو محمد بن أبي السداد رضي اللّه عنه وهي التي ذكر الحافظ في هذا الفصل ويجمعها أوايل كلم هذا البيت.

تقول سلمى ضاع طالبوكا نابت ظلما ثم رايا زايلوك

بعضهم من أظهر عند الجميع، ومنهم من أدغم في الجميع، ومنهم من فصل فأظهر عند بعض وأدغم في بعض، انتهى.

قال الجعبري: ظاهر عبارة الناظم أن كل واحدة منها تدغم في الثمانية، وليس كذلك، لكن لام بل تدغم في سبعة، النون والضاد، والطاء، والظاء، والتاء، والسين، والزاي، ولام هل في ثلاثة: النون، والتاء، والثاء، فإن قلت فالمجموع عشرة قلت تختص بل بخمسة، الضاد والظاء، والطاء، والسين، والزاي، وتختص هل بحرف الثاء، ويشتركان في حرفين: التاء والنون، فالمجموع ثمانية، والناظم اعتمد على الواقع واللّه أعلم.

سورة المائدة

وامسحوا برءوسكم الآية من قرأ وأرجلكم بالنصب جاز له الوقف قبله، ويكون مفعولا بفعل مجزوم، أي واغسلوا أرجلكم، وقال المهداوي من قرأ بالنصب فعلى العطف على وجوهكم، وفي الكلام تقديم وتأخير، والتقدير فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق، وأرجلكم إلى الكعبين، وامسحوا برءوسكم اتصلن فوقع الفصل بين المغسولين بالممسوح، قال الجعبري ودل

الفصل على الترتيب انتهى، فعلى هذا لا يجوز له الوقف دونه للعطف، ومن قرأه بالخفض لم يجز له الوقف على برءوسكم لأنه معطوف عليه، إما حملا على المعنى ؟أي وامسحوا بأرجلكم غسلا ، فيكون على حد قوله وزججن الحواجب والعيونا ، وإنما لا تسمي العرب الغسل مسحا إذ لابد فيه من مسح الأعضاء باليد، ويدل عليه قولهم تمسحت للصلوة، وقال سبويه والأخفش وأبي عبيدة هو منصوب كسر للمجاورة، ورد بالواو وأجيب بنحو حور، قال الجعبري: قلت ما ثبت على غير قياس لا يتعدى مورده والمسموع فيه بلا واو، نحو عذاب يوم محيط وجحر ضب خرب، وقول الشاعر: كبير أناس في إيجاد مزمل انتهى.

إن فيها قوما جبارين، لورش في جبارين حيث وقع وجهان: التقليل وبه قطع في التيسير والفتح نقله ابن غلبون، وبالأول قرأت له، كيف يواري سوءة أخيه فأواري سوءة أخي للدوري عن الكسائي في يواري هنا، وأواري وجهان، الفتح وهو أحد طريقي جعفر ابن محمد عن الدوري.

قال في التيسير وبه قرأت من طريق ابن مجاهد والإمالة وهو الطريق الثاني عنه وبه قطع أبو العلا قال الجعبري: والأشهر الفتح وبه قرأت، والعين بالعين والأنف بالأنف أي قوله قصاص من قرأ والعين وما عطف عليه بالرفع جاز له الوقف على ما قبله لانقطاعه عنه، ولم يجعل حينئذ مما كتب عليهم في التورية، وكذا من رفع والجروح خاصة فإنه يقف قبله ثم يبتدي به استينافا فإن لم يجعل أيضا مما كتب عليهم في التورية، ومن قرأ ذلك كله بالنصب لم يقف دونه لأنه معطوف على اسم إن باعتبار اللفظ، وليحكم أهل الإنجيل بما أنزل الله فيه، من قرأ وليحكم بإسكان اللام والجزم، وقف قبله استيناف أمر من الله عز وجل، ومن قراه بكسر اللام والنصب لم يقف دونه لأنه معطوف على قوله فيه هدى ونور باعتبار المحل، ويصح على هذه القراءة أن يكون متعلقا بفعل محذوف دل عليه أنزل، والتقدير وليحكم أهل الإنجيل بما انزل الله فيه أنزلنه عليهم، وعلى هذا يحسن الوقف على ما قبله، ويجوز الابتداء به، ويقول الذين آمنوا من قرأ ويقول بالواو والنصب لم يقف قبله لأنه معطوف على يأتي بتقدير تمام عسى أو أبدل إلى أن ياتي من اسم الله تعالى.

وقال ابن الحاجب هو معطوف على فيصبحوا بناء على أنه منصوب بعد باء الجواب الترجي باعتبار لفظه لأنه من الله تحقيق ومن قرأه بالرفع مع إثبات الواو أو حذفها وقف

دونه فيكون جملة مستأنفة، يأيها الذين ءامنوا عليكم أنفسكم إذا وقفت لحمزة على ما في أوله همزة قطع قبلها ميم جمع نحو عليكم أنفسكم، ومنهم أميون وعلى ذلكم جاز إصري لك فيها وجهان تحقيق الهمزة مع السكت قبلها، وتحقيقها من غير سكت، وأما نقل حركتها على الميم قبلها ففيه اختلاف، قال الجعبري: وقد نص ابن مهران على جوازه، ونقل ثانيا وهو نقل المضموم والمكسور دون المفتوح ليلا يلتبس بالمثنى، وثالثا: وهو تحريك الميم بالضم مع الحركات الثلاث وهو بعيد، فلا وجود لمنع بعض الشراح النقل قبل ليلا تحرك بغير حركتها وهي الضمة، قلت قد كسرها أبو عمرو انتهى.

وبعدم النقل قرأت له، وقال ابن ءاجروم ـ رحمه الله ـ فإن قيل أيجوز أن تنقل الحركة إلى ميم الجمع على قراءة حمزة في الوقف، فالجواب أن النقل جائز وإن لم يقرأ به له، وإن لم ينقل عن أحد جوازه ولا أمنعه عنه، وقد حكي جوازه أبو جعفر، فإن قلت نقل الحركة للميم فيه نقص للغرض، لأنها إنما سكنت طلبا للتخفيف، وأما أصلها الحركة فالجواب: أن الحركة التي تكره فيها إنما هي الحركة الأصلية، وهذه الحركة التي تنقل إليها من الهمزة عارضة، والعرب لا تستثقل في العارض ما تستثقل في اللازم، ألا تراهم ليقولون ضربت ويسكنون كراهية اجتماع أربع متحركات متواليات، ويقولون ضرب ويسكنون، وإن كانت الحركة فيه متوالية لأن ضمير الفاعل لازم، وضمير المفعول غير لازم، وكذلك ليقولون علبط ويجمعون بين أربع متحركات متوالية لأن الأصل علابط، فهو اجتماع عارض ليس ببناء أصلي، انتهى.

هل يستطيع ربك قراءة الكسائي، هل يستطيع ربك هي على حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه، والتقدير هل يستطيع سؤال ربك، فيكون تستطيعءاملا في السؤال، ولا يجوز أن يكون ءاملا في أن ينزل لأنه لا يصح أن نقول هل تستطيع أنت وأن يفعل زيد كذا، وقراءة الباقين على أن ربك فاعل يستطيع وأن ينزل مفعول به، وعلى هذه القراءة، فلم يقل الحواريون ذلك كما قال إبراهيم عليه السلام رب أرني كيف تحيي الموتى، وقيل إنما طلبوا ذلك ليستدلوا على نبوءة عيسى عليه السلام، وكان ذلك قبل أن يبرئ الأكمه والأبرص والله أعلم.

سورة الأنعام

أئنكم لتشهدون، لهشام في أئنكم وجهان، الفصل بين الهمزتين وهي قراءة الداني على أبي الفتح عن قراءته على عبد الباقي ابن الحسن، وترك الفصل إلا في المواضع السبعة وهي قراءته على أبي الحسن وعلى أبي الفتح أيضا عن قراءته على عبد الله ابن الحسن البغدادي، وبالفصل قطع الصقلي والمهداوي، وبعد قطع مكي والهوازي، وبالوجهين مع تصدير الفصل قرأت له.

ولا نكذب بايت ربنا الآية، من قرأ ولا نكذب ونكون بنصب الفعلين معا، لم يقف على نرد، لأنها جواب التمني بالواو، وكذلك من قرأ برفع الأول ونصب الثاني على أن نكذب داخل في التمني فكأنهم تنزل أن يرد واوا ولا يكذبوا ثم نصب نكون على جواب التمني، ومن قرأهما معا بالرفع، فإن قلنا أنهما معطوفان على نرد لم يقف عليه أيضا لكونهما داخلين في حيز التمني، وإن قلنا إنه مستأنف تعين الوقف على نرد لانقطاعه عنه.

ما فرطنا في الكتب من شيء، لورش في الوقف على شيء والسوء ونحوهما وجهان الوصل والإشباع والتوسط وللباقيين ثلاثة أوجه، الإشباع، والتوسط، والقصر، فعلى الإشباع تأتي فيه مراتب المد باعتبار ورش وغيره، وعلى التوسط تتحد الرتبة في المد للجميع، قال ابن ءاجروم رحمه اللّه: فإن قيل لم جاز لورش في باب خوف وخير ثلاثة أوجه، ولم يجز له في شيء، والسوء ونحوه إلا وجهان، فالجواب أن المد عنده في شيء والسوء إنما هو لأجل الهمزة لا غير وهي موجودة ساكنة أو متحركة، والمد عنده في خوف لأجل الساكن فيراعيه أو لا يراعيه بعروضه أيضا، فإنك في الوقف على شيء وبابه بين أمرين، أما أن تراعي الأصل فالسكون عارض فيبقى على ما كان عليه في مد المد المتوسط أو المزيدي، وأما أن تراعي الوقف وتعتد بالسكون فتعتد لأجله إما إشباعا أو توسطا، فلابد على كل تقدير من المد وإما خوف فأنت فيه بين أمرين إن راعيت حكم الوصل لم تمد لأنه في الوصل كذلك، وإن راعيت الوقف مددت بوجهين فتحصل فيه ثلاثة أوجه لذلك واللّه أعلم.

قل أريتكم لورش في أريتم واريت وافريتكم واريتكم وجهان، حكاهما الأهوازي والداني، التسهيل كقالون وبه قطع في التيسير وهو الأقيس على أصول العربية والبدل وعليه أكثر النقلة

كأبي العز وبعض شيوخ المصريين وهو أجري في الرواية لأن النقل والمشافهة إنما هو بالمد عنه، وتمكين المد إنما يكون مع البدل وإلى هذا أشار أبو القاسم بقوله:

وعـــــن نـــــافـــع ســــهـــل   وكــــــم مـــــبــــــدل جـــلا

وغلط بعضهم رواية البدل للجميع بين الساكنين، قال الجعبري وزيادة المد فاصلة بين الساكنين، وقد نقل أبو عبد الله إبدالها عن أهل المدينة وقطرب عن العرب فالمغلط غالط أو جاهل انتهى.

أنه من عمل منكم سوءا.. فإنه غفور رحيم، ومن قرأ إنه بكسر الهمزة جاز له الوقف قبله إن كان استينافا وإن جعلناه تفسيرا للرحمة لم يجز، ومن قرأ بالفتح لم يجز له الوقف دونه لأنه بدل من الرحمة، وأما فإنه غفور رحيم فلا يجوز الوقف على ما قبله سواء قرأ بكسر الهمزة أو فتحها لأنه جواب ولا يقطع الشرط الشرط. عن جوابه.

رءا كوكبا للسوسي في الراء من راء كوكبا ونحوه وجهان، الإمالة وهو معنى قوله في التيسير، وقد روى عن أبي شعيب مثل حمزة، يعني إمالة الراء والهمزة والفتح...وهو مفهوم من قوله لك فيه وأبو عمرو بإمالة الهمزة فقط وبه قطع أكثر النقلة كابن مجاهد، فلما رءا القمر بازغا للسوسي في الراء والهمزة من رءا القمر، ورءا الشمس، ونحوهما وجهان، إمالتهما معا، وبه قرأ الداني على أبي الفتح، وهو معنى قوله في التيسير، وروى غير واحد عن أبي شعيب إمالة فتحة الراء والهمزة في ذلك كالأول، وفتحهما معا وبه قرأ الداني على أبي الحسن وقطع به الأكثر، ولأبي بكر في الهمزة فقط وجهان، الإمالة من طريق خلف عن يحيى عنه، وهو معنى قوله في التيسير، وقد روى خلف عن يحيى عن أبي بكر إمالة فتحة الراء والهمزة في ذلك كالأول، والفتح من طريق أبي حمدون عنه، فعنه وبه قطع الأكثر، كأبي العلا، وبالإمالة فيهما قرأت لهما، قال أتحجوني في الله، لهشام في النون من أتحجوني وجهان، التخفيف وبه قرأ الداني على أبي الحسن، وقطع به ابن مجاهد والمهداوي، وهو الأشهر والتشديد، وبه قرأ الداني على فارس بن أحمد وقطع به أبو العلا.

قال الجعبري في المفردات، وبه ءاخذ انتهى، وبالوجهين مع تقديم التخفيف قرأت له، فبهديهم اقتده، قرأ هشام الهاء من اقتده بالكسر من غير صلة، ولابن ذكوان فيه وجهان

الكسر من غير صلة كهشام، وبه قطع ابن مجاهد والكسر مع الصلة، وبه قطع في التيسير والتذكرة والروضة والتبصرة، وهذا الخلاف كله في الوصل، وبه قطع في التيسير والتذكرة والروضة والتبصرة، وهذا الخلاف كله في الوصل، وأما الوقف فبإسكان الهاء للجميع، أنها إذا جاءت لا يومنون لأبي بكر في أنها وجهان، الكسر وبه قطع عبد الباقي، والفتح وبه قطع الأهوازي والمهدوي وأبو العز، قال الداني، وقرأته عن طريق الصيرجي عن يحيى عنه بالكسر، وقرأته على أبي الحسن بالوجهين، انتهى.

فمن قرأ أنها بالكسر وقف قبلها للاستيناف، ومن قرأها بالفتح لم يقف دونها سواء قلنا أن أي بمعنى لعل أو مصدرية، ولا بعدها زائدة وأجاز ابن الانبري وابن النحاس الوقف على ما قبلها، إذا قدرت بمعنى لعل لأن فيها معنى الإيجاب.

وأن هذا صراطي، من قرأ أن بالكسر، والتشديد وقف على ما قبلها للاستيناف، ومن قرأها بالفتح والتشديد أو بالفتح والتخفيف، وقف أيضا قبلها إن جعلت معمولة لما بعدها، وإن جعلناها معطوفة على مفعول اتل أو على الضمير في به كما قاله الفراء لم يجز له الوقف دونها والأول أظهر.

قل إن صلاتي ونسكي ومحياي، لورش في ياء محياي وجهان: الإسكان، والفتح، وبالاسكان قطع ابن شريح وأبو العلا، قال في التيسير، والذي أقرأني به ابن خاقان عن أصحابه عنه الإسكان، وبه ءاخذ، ثم ذكر عن يونس أنه قال: قال لي عثمان: وأحب إلي أن تنصت محياي وتوقف مماتي، قال يدل هذا من قول ورش على انه كان يروي عن نافع الإسكان ويختار من عند نفسه الفتح.

تنبيه

ظاهر كلام الداني في التيسير وغيره أن أفتح في محياي لورش ليس برواية له، وظاهر كلام الجعبري وأنه رواية لأنه قال بعد أن ذكر الوجهين، وهذا الخلاف مفرع ومتشعب عن رجال الأزرق، فالإسكان عن أبي هلال عن النحاس عن الأزرق والفتح عن بن عون عنه، فعنه كذا بينه عبد الباقي، وقال الأهوازي قرأت عن بن شعيب عن الأزرق، وعن ورش بالوجهين سواء، وقوله في الإيجاز أوجه الروايتين وأوليهما بالصحة، الإسكان والفتح من اختياره، وليس

كما قال لثبوت الوجهين عنه نصا، وإلى هذا أشار أبو القاسم بقوله، ومحياي جيء بالخلف، أي إيت بهذه النقول الثابتة ردا على منكرها انتهى فانظره.

ووجه الفتح في محياي تايد الأصل بالفرار من التقاء الساكنين وهذا مقيس، ومن ثم قال أبو القاسم والفتح خولا، أي ملك وقوي، ووجه الإسكان الخلاص من الساكنين بزيادة المد وهو معنى قول الأهوازي، ومن سكن الياء مد الألف قليلا قال الجعبري، وقد خاض الجمال في قراءة الإسكان، متمسكين بقول النجاة ياء المتكلم مفتوحة مع المعتل، فقياسها الفتح مع الألف ولا دليل فيه لأن المحذور إنما هو التقاء الساكنين، وزيادة الند الفاصلة بينهما، فالمنع على تقدير عدم الزيادة أو معناه، أن القياس هذا لخفاء المد، فما خالفه غير مقيس ثم إن سمع ولم يذكر فجائز أو اشتهر فيصح كوجهة واستحوذ، وقد أجازه أبو عمرو وشيخ الخليل في إلى واستدل الداني في الإيجاز على جوازه بقولهم التقت خلقتا البطان، وله ثلث المال قال وما استدل به جاء على الأصل وليس هو نظيرا لهذا بل نظيره هداي ولا تخف والله أعلم.

سورة الأعراف

ولباس التقوى ذلك خير، من قرأ ولباس التقوى بالرفع وقف قبله للاستيناف، فيكون مرفوعا بالابتداء، وقوله "ذلك" بدل أو عطف بيان أو صفة، وخير خبره، ومن قرأه بالنصب وقف على التقوى ولم يقف على ما قبله للعطف قال الجعبري، وقراءة النصب ترجح قراءة الرفع والمعنى أن مجموع الأمرين خير من عدمه، أو خير لصاحبه أو خير من لباس التجمل، وإليه أشار الشاعر بقوله:

إذا المرء لم يلبس ثيابا من التقوى — تجرد عريانا ولو كان كاسيا

وخير ثياب المرء طاعة ربه ولا خير في من كان لله عاصيا

وقال آخر:

أبني كأني أرى من لا حياء له — ولا أمانة وسط القوم عريانا

وما كنا لنهتدي لولا أن هدينا الله، ويجوز للوقف قبل ما، على القراءتين معا أي على إثبات الواو وحذفها، ولا مانع من ذلك، والشمس والقمر على بأمره، من قرأ الأربعة بالنصب

لم يقف قبلها للعطف في الثلاثة، ومن قرأها بالرفع تعين له الوقف للاستيناف، على أن لا أقول على الله إلا الحق، من قرأ على بالألف لم يجز له الوقف على ما قبله لتعلقه به، ومن قرأه بالياء مشددة جاز له ما قبله إن جعل ما بعده جملة مستأنفة، وإن جعل متعلقا بما قبل لم يجز.

قال فرعون: ءامنتم به لقنبل في الهمزة الثانية في ءامنتم هنا وءامنتم في الملك بعد إبدال الأولى واوا في الوصل وجهان: التسهيل، وهو مذهب الجمهور، والتحقيق: وهو مذهب ابن شنبوذ، بالتسهيل قرأت له فيهما، بعذاب بيس، لأبي بكر في بيس وجهان، فتح الباء، والهمزة بينهما ياء ساكنة كجيئل وبه قطع الأكثر كأبي العز وفتح الباء مع كسر الهمزة بعدها ساكنة كحفص.

شهدنا أن تقولوا قال الداني رحمه الله، ومن قرأ أن تقولوا، بالتاء المثنات من فوق تم له الوقف على قالوا بلى، ويكون محمولا لشهدنا، ومن قرأ ذلك بالياء لم يتم له الوقف على قالوا بلى، لأن أن متعلقة بما قبلها من قوله وأشهدهم على، وهو مفعول له، والتقدير، وأشهدهم على أنفسهم كراهة أن يقولوا أو ليلا يقولوا على ءاخره.

أو تتركه يلهث، لقالون في يلهث وجهان: الإدغام وبه قطع أبو العلا، والإظهار وإليهما أشار في التيسير بقوله واختلف عن قالون، وقال في غيره، قرأت له الإظهار على أبي الفتح وبالإدغام على أبي الحسن، ويذرهم في طغيانهم يعمهون، من قرأ ويذرهم بالرفع مع الياء أو النون جاز له الوقف على ما قبله لانقطاعه عنه، إلا أن وصله به مع الياء أحسن للمشاكلة، ومن قرأه بالجزم لم يقف على ما قبله لعطفه عليه باعتبار محله من الجزم.

وما مسني السوء، لحمزة وهشام في الوقف على الهمزة المتطرفة إذا كان قبلها واو أصلي ساكن، أو ياء كذلك، نحو: السوء، والسوء، والمسيء، ويضيء، وشيء، وجهان: أحدهما: نقل حركتها على الساكن قبلها، وإسقاطها وهو مذهب جمهور القراء، والثاني: إبدالها بعد الواو واوا، وبعد الياء ياء، ثم يدغم فيها، وهو مذهب بعض القراء كأبي العلاء ومكي.

وبالوجهين مع تصدير النقل وقفت له. إن أنا إلا نذير لقالون في أنا إلا حيث وقع وجهان: إثبات ألف أنا وحذفها، قال مكي والمشهور عنه الحذف، انتهى، وبه قرأت له.

ثم كيدون فلا تنظرون لهشام في كيدون هنا وجهين: إثبات الياء وصلا ووقفا، وبه قطع

أبو الكرم، وحذفها كذلك وجزمها عبد الباقي، وبالوجهين مع تقديم الإثبات قرأت له وروى عن ابن ذكوان كهشام.

قال الداني رحمه الله، وبغير ياء قرأت لابن ذكوان وبه آخذ. ويسبحونه وله يسجدون، إذا قرأ القاري حزبا ولم يكرره، ومر فيه بسجدة تلاوة سجدها بشرطها فإن كرره، فاختلف فيه، فقال المازري يسجدها أيضا وهو أصل المذهب عندي، إلا أن يكون القاري ممن يتكرر ذلك عليه غالبا، كالمعلم والمتعلم البالغين ففيه قولان.

قال مالك وابن القاسم يسجد في المرة الأولى فقط، وقال أصبغ وابن عبد الحكم لا سجود عليه بحال، ولو في أول مرة انتهى.

قال الجعبري، وقال أبو علي الأهوازي، قال لي أبو الفرج رأيت ابن مجاهد وأبا بكر ابن بشار إذا بلغ القاري عليهما السجدة لا يسجدون، ولا يامرونه بها، قال وسألت الكسائي عن ذلك فقال ما فعله أحد من الشيوخ ولو فعله لفعلته.

قال وسألت الضرير فقال أجلاء شيوخ لا يفعلونه، وبعضهم يسجد اختيارا لا نقلا، وجميع من لقيته بالعراق والحجاز وديار ربيعة وديار بكر والشام ومصر لا يسجدون، ولا يامرون به، فلذلك لم أقل به.

وروي عن عطاء ابن السائب قال، كنا نقرأ على أبي عبد الرحمن السحلي، فإذا مر بالسجدة سجد وسجدنا معه، ولا يتكلم حتى يسلم، وقال مكي، أجمع القراء على ترك السجدة إذا عرض القارئ عليهم القرآن، إلا ما روى عن سليم أنه كان يأمر القارئ بحذف السجدة عند التلاوة فإذا أختم بيده إلى المسجد، وأمره بقراءتها، ويسجد عند كل سجدة، والذي قرأنا به تركه والله أعلم.

سورة الأنفال وبراءة

بألف من الملئكة مردفين لقنبل في الدال من مردفين وجهان: الكسر وعليه إطباق النقلة والفتح، كنافع قال في التيسير، قال ابن مجاهد، وهووهم لأن أحمد بن يزيد حدثني عن القواس شيخ قنبل أنه بالكسر، وإلى هذا أشار أبو القاسم بقوله: وعن قنبل يروى وليس معولا.

قال الجعبري: الوهم تردده في الذهن في الحكم الغالب عدمه، ومراد ابن مجاهد الغلط، لكن اعتماده في توهم قنبل على رواية شيخه، الكسر غير متجه لاحتمال أن القواس أقرأ قنبلا الفتح، وابن يزيد الكسر، وقد ثبت عن قنبل الفتح من طريق العباس، وابن عون، نقله الأهوازي وأبو الكرم.

ولو أريكهم كثيرا لورش في أريكهم وجهان، نص عليهما ابن شريح: التقليل، وهو الراجح عنده، وقطع به الداني في التيسير وأبو الحسن ابن غلبون، والفتح، وعليه أكثر المصريين وأماثلهم، وبالتقليل قرأت له.

تنبيه

هذا الخلاف خاص بأريكهم ولا يجري فيما أشبهه مما قبل الألف فيه راء نحو اشترى، افترى وبشرى وذكرى، فليس فيه لورش إلا التقليل، وكذلك الوجهان - أيضا - في كل ألف انقلبت عن الياء أو ردت إليها أو رسمت بها، وليس قبلها راء، ولم تكن راس ءاية نحو الهدى، وعصى، وموسى، وطغا الماء والقصا، وضحى، ومتى، وعلى الإمالة أكابر المصريين وبهما قرأت له، وبالفتح أخذ ابن شريح وأبو الحسن.

ولو ترى إذ يتوفى الذين كفروا من قرأ تتوفى بالتاء المعجمة من فوق لم يجز له الوقف على كفروا، لأن الملئكة فاعل تتوفى، ومن قرأه بالياء جاز له الوقف على كفروا إن جعلنا فاعل يتوفى ضمير يعود على الله، وإن جعلنا فاعل الملئكة لم يجز أيضا.

أنهم لا يعجزون من قرأ أنهم بالفتح لم يقف على ما قبله لتعلقه به، ومن قرأه بالكسر جاز له الوقف للاستيناف.

فقتلوا أئمة الكفر لهشام في ايمة حيث وقع وجهان المد بين الهمزتين للفصل، وبه قطع الهمداني، وعدمه وبه قطع الهوازي وابن شريح، وبالوجهين مع تقديم الفصل، قرأت له.

قل هل تربصون بنا في تشديد التاء للبزي في هل تربصون وشبهه نحو: إذ تلقونه، وإن تولوهم عسر لما فيه من الجمع بين الساكنين على غير حدهما، فينبغي للقاري أن يحافظ في ذلك على إظهار الحرف الذي قبل التاء، ويجوز من إدغامها فيها الذين اتخذوا مسجدا،

من قرأ الذين بغير واو تعين له الوقف قبله، لأنه مبتدأ، والخبر محذوف، أي ينتقم منهم أو يعذبون، ومن قرأه بالواو جاز له الوقف على ما قبله أو وصله به لأنه من عطف الجمل.

على شفا جرف هار لابن ذكوان في هار وجهان: نقلهما أبو العلا... الإمالة من طريق هبة عن الأخفش عنه، وبه قطع مكي، والفتح من طريق النقاش عنه، فعنه وبه قطع أبو الكرم، وبالوجهين قرأت له.

تكميل

اختلف في هار، فقيل أصله هو من هار يهور، إذا سقط، وقيل هير من هار يهير، وزنه فيهما فعل مقصور من فاعل، تحركت الواو أو الياء ألفا وانفتح ما قبلها فصار هار، وقيل أصله هاور أو هاير على ما تقدم فنقلت العين إلى موضع اللام فرارا من همزها فصار على الوجه الأول، كغار، وعلى الثاني كقاض، فقلبت الواو في الأول ياء لتطرفها بعد الكسرة، فصار كالثاني فاستثقلت الكسرة على الفاء، فحذفت الياء لالتقاء الساكنين، وقيل لم تنقل العين إلى موضع اللام بل حذفت ابتداء لما يؤدي إليه بناؤها من همزها، قال الشيخ الأستاذ المحقق أبو الفضل ابن المجراد السلوي: فإذا قلنا أصله هور بالواو، فينبغي ألا يميله ورش ولا قالون، فإن ألفه منقلبة عن واو وإذا قلت أصله هاور أو هاير، فقلب، فينبغي ألا يميله ورش لأن كسرة رائه كسرة بناء لا إعراب كالجواب فافهمه.

قلت أما قوله على الأصل الأول فينبغي ألا يمليه ورش ولا قالون لأن ألفه منقلبة عن واو، ففيه نظر/، لأنه لا يشترط في الألف الممالة لأجل كسرة الراء بعدها، لا تكون منقلبة عن واو، ففيه نظر، لأنه لا يشترط في الألف الممالة لأجل سرة الراء بعدها، لا تكون منقلبة عن واو إذ لو كان كذلك لما أمليت ألف الدار والنار لأنها منقلبة عن واو بدليل قولهم في التصغير دويرة ونويرة، وأما قوله على الأصل الثاني فينبغي ألا يمليه ورش لأن كسرة رائه كسرة بناء، فمسلم، لكن قال الجعبري إنما أميل على هذا للمح الأصل، واعتباره ولا شك أن كسرة الراء في الأصل كسرة إعراب لا كسرة بناء، وهذا الإشكال مبني على أن إعراب المنقوص رفعا وجرا مقدر في الياء المحذوفة، وأما على القول بجعل إعرابه ظاهرا على ما قبل الياء فلا إشكال والله أعلم.

سورة يونس عليه السلام

ولا أدريكم به، للبزي في ولا أدريكم، ولا أقسم بيوم القيامة وجهان: حذف ألف لا وهو معنى قوله في التيسير، وكذلك قنبل روى النقاش عن أبي ربيعة عنه، وأقرأني الفارسي عنه عن البزي، وبه قطع أبو العلا وأبو الكرم وإثباتها وهو المفهوم من طريق غير النقاش، ومن قراءته على غير الفارسي، وقال في غيره، وقرأ البزي، ولا ادريكم، ولا أقسم بيوم القيامة فألف بعد اللام، وبه قطع ابن مجاهد والأهوازي والصقلي ومكي، وبالوجهين مع تصدير الإثبات قرأت له.

ولابن ذكوان في ألف أدري حيث وقع وجهان، الفتح وهو المفهوم من قول التيسير، وروى النقاش عن الأخفش أدريكم وأدريك حيث وقع بالفتح، وبه قطع الصقلي والإمالة عن هبة عنه، فعنه وهو المفهوم من قوله، والباقون بالإمالة، وبه قطع الأهوازي ونقل أبو العلاء ثالثا عن ابن النظر عنه، فعنه إمالة أدريكم هنا، وفتح الباقي، وبالإمالة في الجميع قرأت له.

متع الحيوة الدنيا، من قرأ متع بالرفع جاز له الوقف دونه أي جعل خبر المبتدأ محذوف، أي وهو متع الحيوة الدنيا. وعلى أنفسكم خبر بغيكم، وإن جعل خبرا لبغيكم وعلى أنفسكم متعلق ببغي لم يجز، ومن قرأه بالنصب جاز له الوقف قبله ـ أيضا ـ أن جعل مصدر الفعل محذوف أي تمتعون متع الحياة الدنيا، أو مفعولا بفعل محذوف تقديره يبتغون، وإن جاء مفعولا من أجله، والخبر محذوف لم يجز أي بغي بعضكم على بعض لأجل متع الحيوة الدنيا مذموم، قال المهدوي فيكون على هذا كقوله تعالى، ولا تقتلوا أنفسكم أن لا يقتل بعضكم بعضا.

قال موسى ما جيتم به السحر من قرأ السحر بالخبر لم يجز له الوقف قبله لأنه جر عن ما، أي الذي جئتم به السحر، ومعناه الإخبار بأنه علم حقيقة بكل لهم، ومن قرأه ءالسحر بالاستفهام لم يجز له الوقف دونه أيضا، أي جعلناه بدلا من ما، ويكون كقوله: ما عندك، أدينار أم درهم؟ وإن جعلنه خبر المبتدأ جاز ذلك، والتقدير أي شيء جئتم به هو السحر.

أن تبوءا لقومكما، لحفص في الوقف على أن تبوءا وجهان: تحقيق الهمزة كالجماعة، هو الذي قرأ به عبيد ابن الصياغ عنه وقبلها ياء مفتوحة كتسويا وهو الذي قرأ بها ابن أبي مسلم وهبيرة والواقدي عنه، ولم يثبت من طريق القصيد إلا بتحقيق الهمزة، وإلى ذلك أشار أبو

القاسم بقوله: بيا وقف حفص لم يصح فيجملا ، أي لم يثبت بدلها من طريق النظم فينقل فيه، قال في التيسير وبالهمز قرأت، وبه ءاخذ، ولا تتبعن سبيل الذين لا يعلمون، ولابن ذكوان في تتبعن وجهان أحدهما تتبعن بفتح التاء وتشديدها وكسر الباء وتخفيف النون وبه قرأت له، والثاني تتبعن بإسكان التاء وفتح الباء وتشديد النون وبه قرأ الثعلبي عنه ولم يذكر في التيسير عنه إلا الأول وأكد منع غيره بقوله ولا خلاف، أي في تشديد التاء عنده.

واعلم أن قراءة ابن ذكوان ولا تتبعن على الوجه الأول ثلاثة أوجه: أحدهما أن تكون على النهي كقراءة الجماعة فكره التضعيف، فإن خف النون الشديدة كما تخفف أن ورب وما أشبههما، والثاني: أن يكون خبرا معربا ليس بمجزوم ويكون من الأمر الذي جاء بلفظ الخبر كقوله تعالى والمطلقات يتربصن بأنفسهن بقوله يتربصن لفظه لفظ الخبر، ومعناه الانشا، والثالث: أن يكون خبرا ـ أيضا ـ ويكون في موضع نصب على الحال، والتقدير فاستقيما غير متبعين سبيل الذين لا يعلمون.

قلت فعلى هذا فلا يجوز الوقف على ما قبله لتعلقه به، قال المعذري: فهذه الأوجه الثلاثة كلها صحيحة في الإعراب والمعنى، فلا وجه لقول من غلط، وابن ذكوان في قراءته ولو لم يكن لها مخرج إلا وجه واحد من هذه الوجوه، لكان كافيا ولا يحل لأحد أن يقوم على الطعن في حرف ثبتت به الرواية على صحة مخرجه.

قال ءامنت أنه لا إله إلا الذي، من قرأ أنه بالفتح لم يجز له الوقف قبله، ومن قرأه بالكسر جاز له ذلك إن جعل استينافا، وإن جعل بدلا من ءامنت أو محكيا به على تضمينه معنى القول أو محكيا بقول مقدر معطوف لم يجزه والله تعالى أعلم.

سورة هود عليه السلام

إني لكم نذير مبين، من قرأ إني بالكسر لم يقف على ما قبلها لأنها محكية بقول محذوف ومعطوف على أرسلنا، والتقدير فقال إني، ومن قرأ بالفتح فكذلك أيضا لتعلقه بأرسلنا وقال ابن الأنباري، ومن كسرها ابتدأ بها ووقف على قومه، قيل وليس كما قال لأنها في كلا القراءتين متعلقة بالإرسال، قلت وهذا هو الظاهر، ويؤيده عطف القول المحذوف بفاء سببية كما سبق في التقدير فانظره.

يبني اركب معنا، لقالون والبزي وخلاد في اركب وجهان: الإظهار وبه قطع ابن شريح الصقلي لخلاد، والإدغام وبه قطع ابن شريح لقالون والبزي وأبو العلا لقالون فقط، وبالوجهين مع تقديم الإدغام، قرأت للبزي وخلاد كما قرأت لقالون بالإدغام فقط.

ألا إن ثمودا كفروا ربهم، من قرأ ثمودا بالتنوين وقف عليه بالألف كغيره من المنون المنصوب، ومن قرأه بغير تنوين وقف بالسكون، وقال الأهوازي، قرأت على أكثر شيوخي في الوقف لغير المنون على الرسم بالألف، قال الشيخ أبو محمد بن أبي المسداد رضي الله عنه، فكون وقف حفص وحمزة بغير ألف مخالفا لخط المصحف، وهذه المسألة من بقايا باب الوقف على مرسوم الخط.

إلا بعدا لثمود، من قرأ لثمود بالخفض والتنوين وقف بالسكون وبالروم، ومن قرأه بالفتح من غير تنوين وقف بالإسكان، فقط،لأن الروم لا يكون في المفتوح.

تنبيه

المعتبر من جواز الروم والإشمام الحركة الظاهرة الملفوظ بها، ولو نابت من غيرها لا المقدرة، ولو ناب عنها غيرها فيجوز الروم والإشمام في الوقف على نعبد وشبهه، ويمتنعان عن ندعو ونحوه، ويجوز الروم في الوقف على بعذاب وشبهه، وفي الوقف سبغت نحوه، ويمتنع في الوقف على ابراهيم وشبهه.

وللجعبري في هذه المسألة لغز حسن يقول فيه:

أيا معشر القراء جئتم من ربكم بالعفو والمغفرة

إنا رأينا الروم في جرهم ممتنع في كل ما تنكره

والروم والإشمام يا معشر في رفعهم يمنعه الكل ففكر تره

وقد أجيز الروم في نصبهم من غير ما خلف ولا معذره

وجوابه:

يا أيها الملغز في نظمه قل جيت مما قلته مظهره

فروم مجرور بفتح أمعن كالفتح في ممنوع صرف فره

ولا تشتري تقديرا أو معربا بالحرف كالإسكان لن تنكره

وروم منصوب بكسر أجز كالكسر في سالم جمع المرة

أو أن نفعل في أموالنا ما نشؤا لحمزة وهشام في الوقت على نشؤا هنا ونحوه مما فيه همزة متطرفة بعدها ألف مرسومة بواو كشفعؤا والعلمؤا وجهان. الوقف على القياس بإبدال الهمزة ألفا فيمد قدر ثلاث ألفات، الأصلية التي زيدت للهمزة والمبدلة منه، أو قدر العين إسقاط لأثر المبدلة، والوقف على الرسم بإبدالها واوا ساكنة قبلها ألفا ممدودة ومقصورة.

قال الجعبري: وعلى القصر احتمل وجوه عارض سكون الوقف، فيندرجها قصرها في القصر، ويتوسط التوسط والمد بين القصر والمد انتهى.

ثم قال إنما امتنع رومها يعني على الوجه الأول لأن الحرف الموقوف عليه غير الموصل ولا يقبل الأصل.

وأقم الصلاة طرفي النهار فهم من تعميم المختلف فيه في قول أبا القاسم، فمع هملوا التورية البيت أن إدغام الصلواة طرفي النهار متفق عليه عنده

وقد روى في المصباح إظهاره عن السوسي - أيضا - لشبهه بما اختلف فيه، قال الجعبري، والإدغام أقيس لأنه نظير كاد تزيغ والله أعلم.

سورة يوسف عليه السلام

يخل لكم تقدم ذكره مع نظيره في سورة آل عمران، وإن فيه لأبي عمرو وجهان الإدغام والإظهار، قال الجعبري والوجهان هنا مفرعان هنا على الإدغام، أي على جواز الإدغام وليس الإظهار هنا مقابلا للإدغام، ومن ثم افتقر على علة زائدة انتهى، فتأمله.

مالك لا تامننا على يوسف، للسبعة في النون الأولى من تامننا وجهان أحدهما الضم مع الإخفاء، وإليه أشار أبو القاسم بقوله وتامننا للكل يخفى مفصلا، ومعنى الإخفاء اختلاس الحركة، ومعنى مفصلا، فصل إحدى النونين من الآخر كما هي حقيقة الإظهار، وهو معنى قوله في التيسير، ويجوز أن يبين ولا يدغم.

قال الجعبري: ومفهوم إطلاقه إن كان النقلة رواه عن السبعة، وليس كذلك لإطباق العراقيين على خلافه، والثاني: الإدغام مع الإشمام وهو ضم الشفتين مع أول التشديد من غير حركة في النون، وهو معنى قول أبو القاسم، وأدغم مع إشمامه البعض عنهم، وبه قطع ابن مجاهد، وعليه إطباق النقلة كالأهوازي.

قال الجعبري، فجعله للبعض مستدرك لأنه موجود في كتبهم حتى قال صاحب الروضة لا خلاف في التشديد، وابن مهدان لم يحك عن أحد منهم إلا الإدغام، وبالأول فقط قرأت لهم.

نرتع ونلعب، لقنبل في نرتع وجهان: اثبات الياء مع كسر العين في الحالين، وهو الذي روى أبو العلا عن الزنبي عنه وأبو الكرم عن ابن شنبوذ عنه، وحذفها فيهما وإليهما أشار في التسيير بقوله، روى أبو ربيعة وابن الصباح عن قنبل نرتع بإثبات ياء بعد العين في الحالين، وروى عن غيره الحذف.

قال الجعبري طريق التيسير والقصيد عن قنبل هو طريق ابن مجاهد فلا يذكر فيهما خلافا لقنبل إلا من طريقة فهو من في التيسير حكاية وروايته عن ابن مجاهد الحذف فقط انتهى، بالاثبات قرأت له.

قال يبشر هذا غلم، لأبي عمرو في بشر ثلاث أوجه وفاقا لمكي، الإمالة الكبرى وبه قطع في ذر الأفكار، والإمالة الصغرى، واختاره أبو الطيب بن غلبون، والفتح وهو الأشهر، وبه قطع الأكثر كابن مجاهد وهو المنصوص في التيسير، وكذلك قال أبو القاسم وكلاهما عن ابن العلا والفتح عنه تفضلا وبه قرأت له وقالت هيت لك لهشام في هيت وجهان كما في التيسير ضم التاء وبه قطع ابن مجاهد وهو الأشهر، وذكر الداني في المفردات أنه قرأ به في رواية إبراهيم ابن عباد، عنه وفتحها وبه قطع الأهوازي ومكي، وبالوجهين مع تقديم الضم، قرأت له بالسوء إلا ما رحم ربي، لقالون والبزي في الهمزة الأولى من في بالسوء وجهان، أحدهما إبدالها واوا مكسورة وإدغام الواو الأولى فيها، وهو المذكور في التيسير وبه قطع أبو العلا، والثاني تسهيلها بين بين، نقله مكي، قال الجعبري، وإبدال قالون أكثر، وتسهيل البزي أشهر.

تنبيه

قال ابن ءاجروم رحمه الله، والأول هو القياس في الواو الأصلية ليفرق بينهما وبين الزائد، ومن سهلها بين بين أجرى الواو مجرى الألف، وحكى أبو جعفر عن قراءته على أبيه إنها حذف الهمزة، والقيا حركتها على الواو، فتصير الواو مكسورة خفيفة بعدها همزة إلا، قال ولا أعلمه روى، قلت ففيه إذا ثلاثة أوجه: البدل والإدغام، وعليه القراء، والتسهيل بين بين كغيره من المواضع، ونقل الحركة والحذف، وبه قرأ أبو جعفر على أبيه انتهى.

قال مكي والحسن الجاري على الأصول نقل الحركة إلى الواو ولأنها غير زائدة فهي في ذلك مثل الساكن الصحيح كالمرء، وبالأول فقط، قرأت لهما.

فلما استيئسوا منه، للبزي في استيئسوا، ولا تايسوا، لا ييئس، حيث وقع وجهان، أحدهما تقديم الهمزة الساكنة على المفتوحة، الياء ثم إبدال الهمزة ألفا، وبهذا قرأ الداني على الفارسي، وقطع به أبو العلا كالأهوازي، والثاني تقديم الياء الساكنة على الهمزة المفتوحة كقراءة الجماعة على الأصل، وبه قرأ الداني على غير الفارسي وقطع به مكي هنا وبالوجهين مع تصدير الأول، قرأت له والله تعالى أعلم.

سورة الرعد

ذاكنا تربا إنا لفي خلق جديد، قال الجعبري رحمه الله عند قول أبي القاسم وما كرر استفهامه نحو إذا إلى ءاخره واستنباط معنى هذه الأبيات مشكل مطلقا للإجمال وتعدد الاستثناء وعدم سردها، والتصريح بالمتفق المختلف، وقد نظمت أربعة أبيات تودي معنى الخمسة، وأعتقد أنها أوضح معنى وأسرع ما أخذ وهي:

وكرر الاستفهام في الرعد والفلاح، والسجدة الاسرا وذبح معا كلا

بالأول أخبركن وتان اتى رضى وأول نمل أم والثاني رم كلا

بنونها والعنكبوت بأول كفى علم حرمى وواقعة إلى

رحيب بثانها وفي النزع ثانيا رضى عم ا. ذا.ا. نا اطلق افضلا

ونظمها أيضا الأستاذ أبو العباس سيدي بن يوسف الدقون فقال:

ويجمع الاستفهام في دق ناصر والأولى به اذراق والعكس كفلا

لدار رعدها والمومنين وسجدة وأربعة الاسرا وذبح تمثلا

والأولى بالاستفهام في النمل كن رضى وعكس أتى والغير بالجمع اقبلا

وفي العنكبوت جمعه حفظ صحبة وثان بالاستفهام يتلى لمن تلا

والأولى بالاستفهام وفي المزن إذ رسى وعم رضى في النزع وأجمع على الولا وسهل سما وامدد لدا برحى أمد وقل إننا في النمل كافيه رفلا

وهذا قريب من الأول غير أنه في اللفظ أطول، وقد كنت نظمت بابين من هذا كله في عشرة أبيات فقلت:

برعد واسراء فلاح وسجدة	ويقطين الشامي اخبرا الاولا
وبالعكس يتلى للكسائي ونافع	ويستفهم الباقون في الكل مسجلا
وفي النمل شام والكسائي أخبرا بثا	ن ولكن انا عنهما انجلا
ونافع بالعكس واستفهمن	لمن عداهم لكل كالذي قبل فصلا
وفي العنكبوت استفهم الكل شعبة	وحمزة مع تاليه مع ولد العلا
وبخير الباقين الأول منهما ولا	عكس فيها فاصغ للقول إن جلا
وفي المزن باستفهام أول قد تلا	لنافع ثم الكسائي من تلا
ولا عكس في الباقين يستفهمون فيهما	كالذي في العنكبوت تنزلا
وفي النزعت استفهمن لنافع بالأو	لى مع الشامي الكسائي ذي الملا
ولا عكس أيضا فيه فاستفهمنها	لباقيهم وامداد وسهل كما خلا

تنبيه

اعلم أن المستفهمين هنا على قاعدتهن، وأصولهم في اجتماع الهمزتين، فنافع والمكي والبصري يسهلون الثانية منهما، والباقون يحققونها، وقالون وأبو عمرو وهشام بخلاف عنه يدخلون بين الهمزتين الفا والباقون لا يدخلونها، وإلى ذلك أشار بقوله وامداد وسهل كما

خلا، أي كما تقدم ذكره في باب الهمزتين، فيوخذ منه وجود الخلاف لهشام هنا في الإدخال وعدمه، وقول أبي القاسم وامدد لوى حافظ بلا، يقتضي عدمه.

قال الجعبري تابعا لأبي شامة، وإنما صرح بالفعل لهشام ليعلم أنه فصل هنا بلا خلاف كالسبعة وفاقا للتيسير في قوله، وادخل هشام بين الهمزتين الفا، ولمكي في قوله غير أن هشاما يدخل بينهما الفا انتهى وقيل إنما ذكره تتمة للبيت، واعتمد في الإجمال هنا على التفصيل تم. وهشام جار فيها على وجهين، وجهي الفصل وعدمه، قاله ابن عبد الله الفاسي ولم يرتضه الجعبري قلت وهو ظاهر القصيد في باب الهمزتين، لحصره نفي الخلاف للسبعة فقط والله أعلم.

وبالوجهين مع تصدير الفصل، قرأت له في ذلك. ومن عنده علم الكتب، قراءة الجماعة، ومن عنده بفتح الميم والدال، وروى الزهري عن سالم بن عبد الله بن عمر عن أبيه عن جده عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قرأه ومن عنده بكسر الميم والدال، فمن قرأه بهذه القراءة وقف قبله، لأنه جملة مستأنفة، ومن قرأه بقراءة الجماعة لم يقف للعطف، وبالله تعالى التوفيق.

سورة إبراهيم عليه السلام

الله الذي له ما في السموت وما في الأرض، من قرأ الله بالرفع وقف على ما قبله لأنه مبتدأ ومن بعده خبره، ومن قرأه بالخفض لم يجز له الوقف للبدلية، ويحتمل أن يكون على الرفع خبر مبتدأ محذوف، وعلى الخفض عطف بيان.

وما أنتم بمصرخي أصل ياء الإضافة الحركة، لأنها اسم على حرف واحد، ولا ينطق باسم على حرف واحد، فحركت لتقوى بالحركة، واختير لها الفتح لخفته، والإسكان فيها إنما هو تخفيف، وقد تكسر، وأنشد على ذلك بعض النحويين قال الشاعر:

قال لها هل لك رأي في ... قالت له ما أنت بالرضي

ووجه كسرها أن ياء الإضافة شبيهة بهاء الإضمار التي للمذكر فكسرت، ووصلت ياء كما توصل هاء الإضمار في قولك من عنده، ولامه لاجتماعهما في أنهما اسمان مضمران، ثم حذفت الياء لدلالة الكسر عليها كما تحذف من هاء الإظهار، وعلى هذه اللغة جازت قراءة

حمزة بمصرخي بكسر الياء، وهي لغة صحيحة حكاها المازني والفراء وقطرب، وقال المهدوي، وقد غلط فيها بعض الناس وقراءته ظاهرة الوجه معروفة اللغة انتهى.

كشجرة خبيثة اجتثت لابن ذكوان في خبيثة اجتثت هنا وفي رحمة ادخلوا الجنة في الأعراف وجهان كسر التنوين فيهما رواه النقاش عن الأخفش عنه، وضمه رواه ابن النظر عنه فعنه، وقطع أبو العلا بكسره قبل الضم اللازم مطلقا، ومكي بضمه قبله كذلك، ومنتظر فيهما كغيرهما قرأت له.

فاجعل أفئدة من الناس، لهشام في أفئدة هما وجهان، زيادة ياء ساكنة بعد الهمزة، وهو طريق الأزرق عن الحلواني عنه، وهي قراءة الداني على أبي الفتح، وبه قطع في المصباح ولم يذكر في المفردات، تميزه قال وبه ءاخذ وعدم زيادتها وهو طريق ابن شادان عنه، فعنه وهي قراءته على غير أبي الفتح وبه قطع أكثر النقلة كابن مجاهد ومكي وبالوجهين مع تصدير زيادتها قرأت له.

وإن كان مكرهم لتزول منه الجبال قرأ الكسائي لتزول بفتح اللام الأولى، وضم الثانية على أن مخففة من الثقيلة واللام للتوكيد، أي وأنه كان مكرهم لتزول بكسر اللام الأولى وفتح الثانية، فعلى أن نافية واللام لام الجحود أي وما كان مكرهم لتزول منه الجبال، ويكون المراد بالجبال على هذا أمر النبي صلى الله عليه وسلم ومعجزاته على طريق التمثيل والله أعلم.

سورة الحجر

من أمال ألف رأ من هذه الفواتح، فإنه جعلها بمنزلة الألف المنقلبة عن الياء لقول الفراء، تقلب الفتحا في الثنية ياء، ويدل على ذلك عدم إمالة الثلاثي كلام لتحصنه من القلب لتأخره عن الطرق.

قال الجعبري ولو كانت إمالتها للإشعار وباسميتها كما قيل وثبوت حكم ينافي الحرف لا يدل على اسميتها بل على عدم الحرفية، وقال المهدوي، إنما أمال الراء من أمالها لحسن الإمالة فيها كما حكاه عن الكسائي نصير أنه قال للعرب الراء في الإمالة لها ومن أجلها مذهب ليس هو لهم في غيرها من الحروف، وحكى ذلك غيره من النحويين.

فبم تبشرون من قرأ تبشرون بفتح النون وقفت له بالسكون، ومن قرأه بكسرها مع التخفيف أو التشديد فينبغي أن تقف بالروم ليظهر اختلاف القراءتين في اللفظ. فلما جاء ال المرسلون اطلق أبو القاسم بقوله، والأخرى كمد عند ورش، وقنبل البيت فظاهره جاوز للوجهين لورش في جا أجلهم ونحوه، ولو كان بعد الهمزة ألفا فيدخلون فيه جاء ال لوط، وجاءال فرعون قال أبو جعفر ابن الباذش، وكان مكي يأخذ لورش في جاء ال لوط في الموضعين خاصة بين بين، قال لأنك لو أبدلت هنا لوجب الحذف لالتقاء الساكنين، وكان الداني يأخذ له بالبدل، فلينظر في الأرجح من قوليهما.

قال ابن ءاجروم رحمه الله قلت ما أجازه أبو عمرو من البدل في هذين الموضعين غير جائز، وذلك لوجهين أحدهما أن البدل في هذا الباب على غير قياس، فسبيله أن يقصد حيث ورد، وهكذا حكم ما خرج عن الأصول لا يتعدى إليهم، إلا أن يكون رواه وسمعه عن شيوخه، فيقبل. والثاني أن البدل هنا بخلاف البدل في غيره من المواضع لأنه يودي هنا إلى اجتماع ساكنين مثلين ألفين.

وأما ما احتج به من حكاية سبويه عن النحويين ويونس أنهم أجازوا اضربان زيدا واضربنان، فيدخلون النون الخفيفة في التثنية وضع المؤنت السالم فليس مثل هذا، وذلك أن الساكنين فالتقيا، وعنه يونس وغيره من بعض النحويين إذا كان الأول منهما ألفا، والثاني غير ألف، وعليه جاء عندهم قراءة محياي بالإسكان، وعليه أجازوا اضربان واضربنان بالنون الخفيفة لأن ذلك عنده على شرطه وليس ذلك كالإبدال في جاء ال لأنه يجتمع فيه ألفان لا يمكن أن يفرغهما اللان إذ محال وجود ألف ليس قبلها فتحة، واحتجاجه أيضا بكونهم يبدلون النون الخفيفة الفا في اضربان واضربنان في الوقف، فيمدون بمقدار الفين لا يتم، لأن الوقف يجوز فيه ما لا يجوز في الوصل.

ألا ترى أنه يجوز أن تقول عمرو دواب فتجمع بين ساكنين صحيحين، وبين ثلاثة سواكن، وجاء ال لوط ليس التقا وهما فيه في الوقف والله أعلم.

سورة النحل

والشمس والقمر الآية من قرأ الأربعة بالنصب لم يجز له الوقف على ما قبلها للعطف، ومن قرأها بالرفع تعين له الوقف للاستيناف، ومن قرأ الآخرين فقط بالرفع وقف قبلهما للاستيناف أيضا.

ويقول ابن شركاءى للبزي في شركاءى وجهان إثبات الهمزة بعد الألف كالباقين وهي قراءة الداني على الفارسي، وبه قطع الأكثر كالأهوازي وحذفها وهو قراءته على أبي الحسن وبه قطع ابن مجاهد وإلى ذلك أشار أبو القاسم بقوله وفي شركاى الخلف في الهمز البيت.

قال الجعبري ومقتضى إطلاقه نص الخلاف على هذا الموضع دون الكهف وموضعي القصص وفاقا للأصل والأكثر، وزاد ابن مطرف وابن فرج عنه وشبل عن ابن كثير حذف الأربعة وابن فرج دعاءى إلا انتهى. وبالوجهين مع تصدير الحذف، قرأت له أن يقول له كن فيكون، ومن قرأ فيكون بالرفع، وقف قبله لأنه خبر مبتدأ محذوف، أي فهو يكون ومن قرأه بالنصب لم يقف لأنه معطوف على نقول.

وليجزين الذين صبروا أجرهم لابن ذكوان في وليجزين وجهان أحدهما لنجزين بالنون رواه النقاش وهبة عن الأخفش عنه، وبه قطع في المصباح ودر الأفكار، والثاني ليجزين بالياء رواه ابن النظر عنه، فعنه وبه قطع ابن مجاهد ومكي ولم ينقل في التيسير عنه غير الياء لقطعه بعدم صحة النون قال فيه، وكذلك أي النون، قال النقاش عن الأخفش عن ابن ذكوان، وهو عندي وهم، لأن الأخفش ذكر في كتابه عن ابن ذكوان الياء.

قال الجعبري قد صحت النون عن ابن عامر من رواية هشام أيضا، وعن ابن ذكوان من طريق الصوري من طريق الأخفش وطريق هبة، والنقاش في نقل أبي النظر وغيره، وقوله هو عندي وهم، واعتماده فيه على نص كتاب الأخفش غير كاف لاحتمال أنه ذكر أحد الوجهين والإقراء مقدم عليه.

إن كنتم إياه تعبدون اختلف الشيوخ في الهاء من إياه، حيث وقع هل يصلها المكي أولا يصلها، فكان شيخ شيوخنا الأستاذ المحقق أبو عبد الله سيدي محمد بن مجبار يأخذ فيها بعدم الصلة بناء على ما اختاره جمهور النحويين، وأن الضمير هو ايا فقط والهاء بعدها حرف

يدل على الغيبة وهو مذهب سبويه، واستشكل بأن الضمير ما دل على تكلم أو خطاب أو غيبة، وايا على حدتها لا تدل على ذلك، وكان غيره يأخذ فيها بإثبات الصلة وبه قرأت وهو التحقيق عند الجعبري بناء على ما اختاره أبو حيان من أن الضمير هو الهاء فقط، وكلمة أيا عما دله أي زائدة يعتمد عليها لتمييز الضمير المنفصل من المتصل، وهو مذهب بعض البصريين وجماعة من الكوفيين، ايا إليه وهو مذهب الخليل وجماعة أو عد ما ذهب إليه الزجاج من ايا اسم ظاهر لا ضمير والهاء ضمير أضيفك إليه ايا فهو في محل خفض بالإضافة، قلت وإثبات الصلة هو الأظهر في القياس ولو على مذهب سبويه، لأنهم إذا كانوا يصلون الهاء من إياه من هذا نحو هذه جهنم وهو حرف باتفاق، لكونها بدلا من الياء في ذي بوصل الهاء من إياه للمكي أولى وأحق والله أعلم.

سورة الإسراء

يصليها مذموما مدحورا، لورش في اللام من يصليها ونحوه من ذوات الياء وجهان التغليظ والترقيق وهما في غير الفاصلة مرتبان التفخيم مع الفتح والترقيق مع الإمالة وفي الفاصلة مفرعان على الإمالة قاله الجعبري وظاهر كلام أبي الحسن بن برء أنها مفرعان مطلقا، وءات ذا القربى حقه في عمرو في التاء من ءات ذا القربى حيث وقع الإظهار، وبه أخذ بن مجاهد والإدغام، قال في التيسير وبهما قرأت قال الجعبري والأشهر الإدغام انتهى وبه قرأت له.

ونئا بجانبه للسوسي في الهمزة من نئا بجانبه حيث وقع وجهان، الإمالة وبه قطع الأهوازي، والفتح به قطع الأكثر، كالصقلي وأبي العلا، قال الجعبري ولم يصرح الداني بالخلاف بل قال في التيسير وغيره، وقد روى عن أبي شعيب مع ذلك أي بفتح النون وإمالة الألف، ولو قال وقد يروى لاجاد لأن الفتح عنه هو المنصوص الذي لا يكاد يوجد غيره وبالوجهين مع تقديم الفتح قرأت له في ذلك انتهى.

وإنما أميلت الألف من نئا لأنها منقلبة من ياء ثم تبعتها الهمزة، فإن قلت هلا أميلت النون من نئا اتباعا لإمالة الهمزة كما أميلت الراء من رءا لذلك فالجواب إن الراء في رءا أنسب بالإمالة من النون في نئا لكونها تمال في المضارع نحو ترى قاله بعضهم فانظره، وقد

أمال خلف، والكسائي النون من نئا اتباعا للهمز، فإن قلت لم أميلت النون من نئا، والراء من رءا اتباعا لإمالة الهمزة ولم تمل النون من نهى اتباعا للهاء ولا الراء من رمى اتباعا للميم فالجواب:

إن الهمزة حرف قوي فجلبت إمالتها إمالة ما قبلها بخلاف الهاء والميم. أيا ما تدعوا، قال الجعبري، ومسألة أيا ما في الوقف ساقطة في كثير من الكتب وظاهر حال المسقطين لها حملها على ايما الأجلين وبه قرأت، أي فيتعين الوقف على ما للجميع ويجوز حملها على السورة أي على صورة رسمها فيتعين الوقف على أيما للجميع، قلت الصواب ذكرها على التفصيل كما فعل أبو القاسم لثبوت الرواية عن حمزة والكسائي بالوقف على أيا وعن غيرهما بالوقف على ما، ولكل منهما وجه، قال في التخيير إن حمزة والكسائي جعلاها اسما تاما بدلا من ايا، فلذلك فصلاها والباقون جعلوا ما فاصلة فلذلك لم يفصلوا بينهما، ثم قال الجعبري وليست هذه من صورة التخصيص بل من الاختلاف في كيفية الرسم، وكل يدعى اتباعه.

أنشدنا شيخنا منتخب الدين قال أنشدنا شيخنا جمال الدين ابن الكوا الواسطي فيها:

لقد جاءني مستخبر ذو براعة	يسائل أيا ما يجوز بها الوقف
وهل ذكر القراء فرقا مبينا وهل	لكم فيما رووه لنا خلف
فقلت له سمعا أخي فإنني سأذكر	قولا فيه من حسنه لطف
روانا ابن سعدان محمد أنه	روى حمزة الزيات وقفا له كشف
وجاء علي تابعا لمقاله	رءا الوقف أيا لا يزال ولا يهف
وقال ابن الأنباري هذا دليله	قوي متين ليس في أصله ضعف
لقد جعل ما مثل أي واكدا بها	فلهذا جاز أن يحذف الحرف
ولم يختر الباقون ذاك وإنما	رووا فيه أياما وعن غيره كف

يتبع...

الفهرس

فاتحة العدد 4

المدرسة المغاربية في الاجتهاد 6
د. يوسف الكتاني

مفهوم الإصلاح عند الشيخ ابن يجبش التازي.. 26
د. ربيعة بنويس

الدعوة الإصلاحية في خطاب الأوراد الصوفية في المغرب 38
د. علي أمحرزي علوي

مجتمع الأندلس خلال القرن الثامن الهجري / الرابع عشر الميلادي أنماط التفكير.. 70
د. عبد الرحيم العلمي

من اجل تصحيح صورة الإسلام في الغرب 92
د. حسن عزوزي

وقفة نقدية من توثيق أسفار التوراة اليهودية 110
د. محمد يعقوبي خبيزة

العقل في اللغة والقرآن والحديث، وعند الحكماء، وفي الأدب العربي.. 120
تقديم: محمد العزوزي

الفهرس

الآثار النفسية لممارسة الشدة في المجال التربوي 146

ذ. العربي الغساسي

أهداف خطبة الجمعة، وخصائصها، ومميزاتها، وضرورة مواكبتها لتطورات العصر (الجزء الثاني) 180

ذ. عبد الله كديرة

مشاكل أطفال الزواج المختلط 200

د. معلومي عبد المجيد

الشروط المقترنة بعقد النكاح: ما يلزم منها وما لا يلزم 210

د. عبد الرحمن العمراني

الجريمة والعقوبة في ضوء الشريعة والقانون 220

ذ. عبد الرحيم بن سلامة

إتقان الصنعة في التجويد للسبعة 232

أعده للنشر إدريس كرم



مجلة إسلامية جامعة
تصدرها رابطة علماء المغرب

العدد: الثالث والعشرون. ذو القعدة 1425هـ/دجنبر 2004م
من
السلسلة الجديدة
الرقم المتسلسل: 35



مجلة إسلامية جامعة تصدرها رابطة علماء المغرب

العدد 15 – شوال 1420/يناير 2000

- قاعدة درء الحدود بالشبهات وأثرها في الفقه الجنائي الإسلامي
- العمل في الإفتاء المغربي
- بين الدين والعلم
- الزكاة والضريبة بين القانون الوضعي والشريعة

مجلة نصف سنوية / تعنى بالأبحاث والدراسات الإسلامية



مجلة إسلامية جامعة
تصدرها رابطة علماء المغرب

العدد: الخامس عشر ـ شوال 1420هـ/يناير 2000م

مـــن

السلسلة الجديدة

الرقم المتسلسل: 27



فاتحة العدد

بمزيد من الغبطة والحبور، وبتوفيق من الباري جل علاه خرج العدد الخامس عشر من مجلة "الإحياء" إلى الوجود، وقد حوى بين دفتيه مجموعة من المقالات تناولت بالدرس مواضيع متنوعة على صلة وثيقة بالدراسات الإسلامية والاجتماعية، دبجتها أقلام الصفوة من علمائنا الأخيار وشبابنا الأبرار، وهي في مجملها ذات قيمة علمية رفيعة قمينة بكل اعتبار، جديرة بكل تدبر واستبصار، تعبر عن وجهة نظر العلماء في قضايا تشغل بال جمهور المسلمين – وخصوصا الطبقة الواعية منهم. وتنير السبيل أمامهم، حتى لا يختلط عليهم الحابل بالنابل، في زمن كثرت فيه المذاهب الضالة المضلة وغلبت فيه النظرة المادية، خصوصا بعد التقدم الهائل في وسائل الاتصال والمواصلات، الأمر الذي سهل على هذه المذاهب التوغل في أوساط مجتمعنا وغزو عقول شبابنا الذي أضحى عرضة للتأثر بها والانصياع وراء سرابها، وهو سراب يحسبه الظمآن ماء حتى إذا جاءه لم يجده شيئا..

هذا وتجدر الإشارة إلى أن ما ينشر في مجلة الإحياء وغيرها من مواضيع ذات مستوى رفيع، إن دل على شيء فإنما يدل على نهضة علمائنا ووعيهم بالدور المناط بهم بوصفهم ورثة الأنبياء، وهو دور عظيم الشأن يستوجب منهم بحثا مستمرا واجتهادا متواصلا، ومتابعة متبصرة لما يجري على أرض الواقع المعيش، والتصدي لكل ما من شأنه أن يمس بتعاليمنا الإسلامية وتقاليدنا المرعية.

وفي هذا السياق ينبغي التنويه بالدور الذي قام به علماؤنا تجاه ما سمي ب "الخطة الوطنية لإدماج المرأة في التنمية".

حيث تصدوا لها بالشجب فأصدروا بيانين حولها كان لهما الوقع الحسن والأثر الإيجابي، تجلى في تأخير العمل بها نظرا لما اشتملت عليه في بعض مقتضياتها من مخالفات لتعاليم الشريعة المتعلقة بشؤون الأسرة التي وردت أحكامها مفصلة في الكتاب والسنة، بما لا يدع مجالا لمخالفتها تحت أية ذريعة أو بدعوى المحافظة على حقوق المرأة، ذلكم أن الشريعة الإسلامية كانت سباقة للمحافظة على هذه الحقوق وصيانة المرأة من كل تفسخ وابتذال، ولا أدل على ذلك من وصايا النبي، صلى الله عليه وسلم، بالنساء خيرا، ثم إن تعاليم الإسلام لا تمنع المرأة من المشاركة في التنمية، أضف إلى ذلك أن صيانة حقوق المرأة في المنظور الإسلامي تشمل حياتها الدينية والدنيوية معا، حتى تكون سعيدة في دنياها وأخراها، على عكس النظرية المادية لهذه الحقوق، فإنها تتجاهل الجانب الديني. على أهميته البالغة. فهذه النظرة المادية تشجع المرأة على التحرر من التعاليم الإسلامية المتعلقة بالأسرة، وتجعلها تعمل على إتباع ما يأتي من الغرب حتى لو كان في ذلك خسارة آخرتها الباقية الخالدة بعد هذه الدنيا الفانية، ويحسن بنا أن نستحضر هنا قوله عز وجل: ﴿فأما من طغى وآثر الحياة الدنيا فإن الجحيم هي المأوى، وأما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى فإن الجنة هي المأوى﴾ [النازعات 37-41].

هذا وقد شاءت قدرة الباري جل علاه أن يخرج هذا العدد من الإحياء إلى الوجود في مرحلة تاريخية حاسمة يمر بها مغربنا العزيز تتجلى في غياب ملكنا الهمام جلالة الحسن الثاني طيب الله ثراه، وجعل جنة الخلد مثواه، وانتقال مقاليد الملك إلى ولده البار ووارث سره جلالة الملك محمد السادس

نصره الله وأعز أمره، وهي مناسبة تستوجب منا الإشادة بما كان يتمتع به ملكنا الراحل من خصال حميدة وألمعية نادرة، وبما خلفه عهده الزاهر من منشئات علمية وعمرانية واقتصادية واجتماعية، ومؤسسات دستورية وسياسية من شأنها ضمان الحريات والحقوق لسائر المواطنين، وهو بذلك أسس دولة الحق والقانون، رحم الله فقيدنا العزيز وأسكنه فسيح جناته.

وعزاؤنا فيه خلفه البار ملكنا المحبوب محمد السادس الذي رباه والده فأحسن تربيته، وعلمه فأحسن تعليمه، فكان بحق خير خلف لخير سلف، فقد عرف أمير المومنين محمد السادس منذ أن كان وليا للعهد بعطفه وحدبه على الفقراء والمحتاجين، وهو يتمتع بتكوين عال وروح طيبة وذكاء ثاقب وحزم وثبات، وقد أدهش الجميع بما أظهره منذ أن تولى مقاليد الحكم من مواقف حكيمة تجلت في خطبه ومبادراته الإصلاحية، الأمر الذي جعل الجميع على يقين بأن جلالته سيلج بشعبه القرن الواحد والعشرين مرفوع الرأس موفور الكرامة، وسيعمل حفظه الله بكل ما أوتي من خبرة وبعد نظر على إسعاد شعبه المتفاني في حبه، وليس ذلك على همة جلالته بعزيز.

حفظ الله جلالته بما حفظ به الذكر الحكيم وأقر عينه بصنوه المجيد مولاي رشيد وبسائر أفراد أسرته الشريفة، إنه على ما يشاء قدير وبالإجابة جدير وهو نعم المولى ونعم النصر.

مدير المجلة
الأستاذ: الحاج أحمد بن شقرون
الأمين العام لرابطة علماء المغرب

علامة الهند أبو الأعلى المودودي مفسرا
(في الذكرى العشرين لوفاته 1399هـ-1979م)

د. عبد الرزاق هرماس
تارودانت

توطئة.

المبحث الأول: أبو الأعلى المودودي: حياته ودعوته وعلمه.

المطلب الأول: أبو الأعلى المودودي: مجمل حياته.

المطلب الثاني: دعوة أبي الأعلى المودودي.

المطلب الثالث: اهتمام المودودي بتفسير القرآن.

المبحث الثاني: منهج الشيخ المودودي في التفسير.

المطلب الأول: المبادئ الأساس لفهم القرآن.

المطلب الثاني: مصادر المودودي في تفسيره "تفهيم القرآن".

المطلب الثالث: موارد المودودي في التفسير.

المطلب الرابع: التفسير الفقهي للقرآن من خلال "التفهيم".

المطلب الخامس: التفسير العقدي عند المودودي.

المطلب السادس: نزعة الإصلاح الاجتماعي في "تفهيم القرآن".

المبحث الثالث: مكانة "تفهيم القرآن" بين التفاسير المعاصرة.

المطلب الأول: أهم مميزات التفاسير المعاصرة وانعكاسها في "التفهيم".

المطلب الثاني: الخصائص التي انفرد بها "تفهيم القرآن.

خاتمة الدراسة.

الهوامش والإحالات

إن الحمد لله نستعينه ونستغفره ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له ومن يظل فلا هادي له وأشهد ألا لا إله إلا الله وأن محمدا عبده ورسوله...

أما بعد:

كثرت التآليف والأبحاث التي اهتمت بدراسة مختلف التفاسير المعاصرة المشهورة في أيامنا بين أيدي طلبة العلم، لكن المسألة الجديرة بالملاحظة هي أن دراستنا عن كتب التفسير الحديث ظلت متوقفة عند المؤلفات المنشورة بالعربية، وكأن لغات المسلمين من العجم لم يؤلف فيها أهلها شيئا عن تفسير كتاب الله...

والذي يظهر أن اختلاف اللسان ظل حائلا دون معرفة الباحثين في العالم العربي بمختلف الدراسات القرآنية المؤلفة باللغات الشرقية التي يتكلم بهذا غير العرب، يشهد لذلك:

أولا: ما نالته مؤلفات أبي الطيب صديق خان القنوجي الهندي (ت 1307هـ)، من رواج في العالم العربي لأنه يكتب مؤلفاته باللغة العربية وبغيرها، ولا زالت كتبه تطبع بخاصة مؤلفيه في التفسير: "فتح البيان في مقاصد القرآن" في عشر مجلدات و "نيل المرام في تفسير آيات الأحكام" في مجلد واحد، وقد كان الكتابان موضوعا للبحث والدراسة عند المعاصرين.

ثانيا: كما يشهد لذلك عدم الإشارة إلى التفاسير المعاصرة المؤلفة باللغات الفارسية والتركية والأردية وغيرها في الدراسات القرآنية الحديثة التي يقتصر أصحابها على جرد المؤلفات التي بلغتهم، وقد لا يتكلفون عناء البحث عن بعض عناوين تفاسير العجم بأقصى الشرق للتعريف بها على الأقل.

ثالثا: ومما زاد غربة التفاسير المؤلفة باللغات الشرقية أن نظم التربية والتعليم بالعالم العربي تمكن المتعلمين من التواصل بمختلف اللغات الأوربية وبخاصة الانجليزية والفرنسية، مما جعلنا في العالم العربي نكاد نعرف كل ما كتب عن القرآن والتفسير بأقلام المستشرقين، في المقابل لا نكاد نلتفت لما كتب باللغات الشرقية في مختلف العلوم الإسلامية.

وإذا رجعنا إلى تفسير المودودي الموسوم "بتفهيم القرآن" الذي حرره في الأصل على

شكل حلقات نشرت في مجلة "ترجمان القرآن" ما بين 1943- 1972م، ثم جمعت – من ترجمان القرآن الشهرية- في أجزاء بلغت في الأخير ست مجلدات...، هذا التفسير تأخرت ترجمته إلى العربية كثيرا فترجم منه أولا الجزء المتعلق بسورة النور عام 1378هـ، ترجمه بلاهور محمد عاصم الحداد.

ثم ترجم الجزء الأول منه ويشمل تفسير سورة الفاتحة والبقرة وآل عمران عام 1397هـ بالقاهرة من قبل أحمد إدريس.

ثم ترجم تفسير سورة الأحزاب...

ولازال نقل "التفهيم" إلى العربية لم يتم رغم أنه نقل إلى الأنجليزية فور انتهاء المودودي من تأليفه، وترجم إلى اللغة التركية بين 1986- 1991.

وهذه الدراسة عن أبي الأعلى المودودي مفسرا "تسعى إلى دراسة منهجة في تفسير القرآن الكريم اعتمادا على ما نقل من كتابه إلى العربية، واعتمادا على بعض الدراسات التي اهتمت بأبي الأعلى وأصدرها بعض أساتذة اللغة الأردية في السنوات الماضية.

هذا وقد قسمت الكلام عن الموضوع إلى ثلاثة مباحث:

- الأول عن الشيخ المودودي حياته ودعوته وعلمه.
- الثاني عن منهجه في تفسير القرآن الكريم.

الثالث عن مكانة تفسيره بين كتب التفسير المعاصرة.

نسأل الله العون والتوفيق والسداد وأن يعلمنا ما ينفعنا في العاجلة والآجلة وأن يرشدنا إلى طريق الهدى والصواب...

المبحث الأول: أبو الأعلى المودودي: حياته ودعوته وعلمه

اشتهر المودودي في أول أمره بكونه واحدا من أبرز المسلمين الهنود المشتغلين بالصحافة، لكن قدر الله أن يعيش في فترة شبابه المبكر حدثين اثنين عملا على توجيه همته وجهوده لخدمة الدعوة الإسلامية في شبه القارة الهندية.

أما الحدث الأول: فهو مأساة إلغاء الخلافة العثمانية من قبل العلمانيين الأتراك المدعومين من طرف الانجليز عام 1924م.

والحدث الثاني: معاناة مسلمي الهند من الاضطهاد الهندوسي، فلما بدا في الأفق أن الاستعمار الانجليزي سيرحل عن البلاد، حرص زعماء الهندوس – قبل ذلك- على تأكيد الطابع الوثني للدولة المستقلة، ولجأت مختلف طوائفهم إلى حملات شرسة لاكراه المسلمين على تغيير دينهم قبل إعلان استقلال الهند – 1947م- بسنوات[1].

اعتبارا لهذين الحدثين وجدنا المودودي يوظف حياته وفكره وقلمه من أجل إحياء الدعوة الإسلامية في بيئة يشكل المسلمون أقلية السكان، فلما أسفر استقلال شبه القارة الهندية عن تشكيل دولتين: الهند وباكستان بشقيها، استقر المودودي في باكستان الغربية حتى وفاته (1399هـ)[2].

المطلب الأول: أبو الأعلى المودودي: مجمل حياته

ولد المودودي في الثالث من رجب (1321هـ / 1903م)، بمدينة أورنج أباد مقاطعة حيدر أباد بالدكن جنوب الهند لأب امتهن حرفة المحاماة، وابتدأ دراسته بمسقط رأسه ثم التحق بعد ذلك بجامعة (ولاية) مدارس لإتمام دراسته، وكان تعليمه النظامي كله بالأردية، لكن هذا لم يمنعه من دراسة اللغة العربية التي كان يراها أداة التواصل مع أمهات كتب التراث الإسلامي التي ظلت تستهويه[3].

لكن حدث أن توفي أبوه، الشيء الذي جعله ينخرط في الحياة العملية ويوزع وقته بين عمله في الصحافة وبين التحصيل العلمي اعتمادا على إمكانياته الذاتية.

فأما عمله في الصحافة فقد ابتدأه محررا بأسبوعية "المدينة"، فلما صدرت يومية "تاج" كان مديرا لها، ثم عمل رئيس تحرير أسبوعية "مسلم" ثم رئيسا لجريدة "الجمعة" – نصف

1. انظر: د. سمير عبد الحميد، أبو الأعلى المودودي فكره ودعوته، ص: 10، دار الأنصار، القاهرة، 1979م.
2. انظر: أحمد إدريس أبو الأعلى المودودي صفحات من حياته وجهاده، ص: 36، الطبعة الثانية دار بو سلامة، تونس.
3. ومما تجدر الإشارة إليه هنا، أنه رغم غرابة العربية بين الهنود، إلا أن التدريس الأكاديمي للعلوم الشرعية بالهند ظل باللغة العربية كما لا يخفى على المتتبع.

أسبوعية، ثم أشرف على المجلة الشهرية "ترجمان القرآن" التي صدرت في حيدر أباد عام 1932م، وظلت تصدر حتى وفاته 1979 ولا زالت، وقد أجبره الاشتغال بالصحافة على تعلم الانجليزية والإلمام بها...

فضلا عما سبق كانت بيئة الهند، ثم وجود الكثير من العلماء المسلمين في حيدر أباد الدكن دافعا بالمودودي إلى الاستزادة من التحصيل العلمي الشرعي فنظم وقته حتى يتسنى له استغلاله[1]، فانتظم "بدار العلوم" فدرس اللغة وأظهر اهتماما بأمهات كتب الفقه الحنفي المتداولة عند الهنود فدرسها، وأخذ من علوم السنة المشرفة التي كانت لها بالهند سوقا رائجة خاصة الصحاح والسنن وغيرها[2].

وإذا كانت حركة مساندة الخلافة الإسلامية التي ابتدأت في الهند 1919م، هي السبب المباشر الأول الذي دفع المودودي للانخراط في مجال العمل الدعوي الجماعي، فإن عملية إكراه المسلمين على الهندوسية التي انطلقت 1926م، هي العامل الرئيسي الذي جعل تفكير المودودي يتجاوز مقاطعة حيدر آباد الدكن، ليدعو إلى تأسيس حركة بعض إسلامي تشمل شبه القارة الهندية كلها وبخاصة أن ملايين المسلمين الهنود ظلوا مشتتين بين موالاة مختلف الأحزاب العلمانية التي ظهرت في الهند خلال هذه الفترة، فكان العمل الذي سمت إليه همة أبي الأعلى هو إيجاد إطار يوحد المسلمين الهنود ويدافع عن مصالحهم ويتبنى الدعوة إلى الإسلام في هذه البيئة المتضاربة العقائد، فلما نتج عن استقلال الهند ظهور دولتين إحداهما للمسلمين انتقل المودودي مع أكثر المسلمين إلى باكستان واستقر في القسم الغربي منها –آنذاك- وظل رائدا وعلما لحركة البعث الإسلامي بالهند حتى وفاته عام 1399هـ (23- 9- 1979م)[3].

---

1. وكانت حيدر آباد الدكن في مطلع هذا القرن، وحتى وقت غير بعيد إحدى عواصم الشرق العلمية، فيها كان مجلس دائرة المعارف العثمانية ومطبعته التي اشتهرتا بنشر وتحقيق أمهات كتب التراث والعلوم الإسلامية، ولا زالت الكثير من كتب الحديث والتفسير والفقه المتداولة تحمل شعار هذه المؤسسة العلمية الهندية التي جمعت مخطوطات أنفس الكتب وطبعتها، بل إن الكثير من دور النشر – اليوم – في لبنان عالة على تلك الجهود التي بذلتها دائرة المعارف العثمانية بحيدر اباد.
2. رواج علوم السنة بالهند خلال القرون الأخيرة تكلم عنه الكثير من الباحثين المعاصرين، ويمكن الرجوع إلى محمد أبو زهو، الحديث والمحدثون، ص: 441- 442، دار الكتاب العربي، 1404هـ.
3. للتوسع يرجع إلى: أحمد إدريس، أبو الأعلى المودودي صفحات من حياته وجهاده.

المطلب الثاني: دعوة أبي الأعلى المودودي

حمل الشيخ المودودي هم إصلاح حال المسلمين الهنود في فترة مبكرة، وتطور تصوره لقضية الإصلاح تبعا لمستجدات الحياة السياسية في الهند قبيل الاستقلال، ففي أول دعوته للإصلاح اتخذ الصحافة المكتوبة للوصول إلى أهدافه، لكنه بعد سنتين من الدعوة العامة غير المنظمة انتهى إلى الاعتقاد بأن العمل الدعوي الإصلاحي لابد له من إطار يحتضنه فأسس "الجماعة الإسلامية" التي لازال لها حضور في الساحة الباكستانية إلى اليوم.

وحين نرجع إلى مرحلة اتخاذ المودودي الصحافة وسيلة للإصلاح وتبتدئ عام 1932م، نجد الشيخ يستعير في حيدر أباد مجلة "ترجمان القرآن" الشهرية، ويستفيد في إصدارها من تجربته في مجال الصحافة المكتوبة، وكانت "ترجمان القرآن" منبرا لتصحيح أخطاء الناس في فهم الإسلام، حيث واظب المودودي على نشر مختلف مقالاته في العقيدة وأصول الدين وفي نظم الإسلام في الاقتصاد والسياسة والاجتماع، فكتب عن القومية وعن الدستور الإسلامي وعن الربا وعن مشكلات الحضارة الغربية وغير ذلك، لكن بعد سنين من العمل في التوجيه بواسطة الصحافة قرر تأسيس هيئة تتبنى العمل الإصلاحي.

ففي أبريل 1941م نشر المودودي إعلان تأسيس "الجماعة الإسلامية على صفحات مجلة "ترجمان القرآن"، وحدد ظروف صيف هذه السنة للقيام بإجراءات ميلاد هذه الجمعية في مدينة لاهور[1]، لكن ظروف الحرب العالمية جمدت نشاط الجمعية حتى 1945م حيث عقدت "الجماعة الإسلامية" مؤتمرها، وبعد تقسيم الهند 1947م وانتقلت الجماعة إلى دولة باكستان الحديثة حيث سيكون لها شأن في توجيه الأمور العامة كما سيكون لمؤسسها المودودي دور في إصلاح المجتمع الباكستاني، وستكون له مشاركة في مختلف الهيئات الإسلامية الدولية[2].

ونحن اليوم حين ندرس حياة المودودي الدعوية ومعها "الجماعة الإسلامية" التي أرادها أبو الأعلى أن تكون إطارا رسميا يحتضن العمل الإصلاحي ويوجهه، نجد أن هناك

---

1. انظر: أحمد إدريس، أبو الأعلى المودودي صفحات من حياته وجهاده، ص: 45- 46.

2. شارك أبو الأعلى في مؤتمر العالم الإسلامي المنعقد في دمشق عام 1956م، وعينه الملك سعود في مجلس الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة عام 1961م، وساهم في مؤتمر التعليم الأصيل في مراكش 1969م...

هدفين كبيرين ظلا يشكلان الغاية الأولى التي اتجه إلى تحقيقها العمل الإصلاحي الذي قاده المودودي وجماعته.

أول هذين الهدفين الدعوة الملحة لتطبيق الشريعة الإسلامية في مجمل أراضي باكستان – بشقيها- اعتبارا لكونها دولة أسسها المسلمون الهنود بجهادهم.

والهدف الثاني محاربة تيار التغريب ومجابهة الأيديولوجيات الوافدة التي صادف استقلال البلاد فترة رواجها.

وأدى التمسك بهذين الهدفين إلى أن يصبح المودودي والجماعة الإسلامية أعداءا للتيار القومي في الباكستان وللشيوعيين والعلمانيين و لمماليك اليسار الذين جمعهم "حزب الشعب"....، لكن المودودي إيمانا منه بالحق الذي يدعو إليه ظل يواجه هذا الطابور عن طريق العمل الإسلامي المنظم، وبواسطة الكتابة والنشر، حيث تربو مؤلفاته على الستين[1]، ولم يمت على فراش المرض حتى رأى جهوده قد وصلت إلى بعض ما يصبو إليه[2].

المطلب الثالث: اهتمام المودودي بتفسير القرآن

كان "تفهيم القرآن" ينشر في حلقات متواصلة في مجلة المودودي الشهرية "ترجمان القرآن"، واستغرق تحرير هذا التفسير قرابة ثلاثين سنة تخللتها الشهور التي قضاها أبو الأعلى في السجن أو المعتقل، ولم تكن عملية تحرير "تفيهم القرآن" منتظمة اعتبارا لظروف المؤلف من جهة وتبعا لحاجة دعوته الإصلاحية بشبه القارة الهندية من جهة ثانية.

فبالنسبة لأثر ظروف المؤلف الخاصة، فقد كان رحمه الله كثير التنقل وسط الهند ثم بين مختلف الولايات الباكستانية بعد الاستقلال، مما يجعل تفرغه للتأليف والتحرير صعبا، ثم هو فضلا عن ذلك تعرض للكثير من المحاكمات والاعتقادات التعسفية التي كان الغرض

1. ذكر له د. سمير إبراهيم واحدا وسبعين مؤلفا. انظر: أبو الأعلى فكره ودعوته، ص: 211- 216.
2. أذكر ذلك لأن المودودي رحمه الله ابتلي في سبيل نشاطه ودعوته الإصلاحية، فصدرت ضده الكثير من قرارات الاعتقال الاحتياطي والأحكام بالسجن، بل حكم عليه عام 1953م بالإعدام، لكن الاحتجاجات وبرقيات الاستنكار والتظاهر أمام سفارات باكستان في الكثير من الدول الإسلامية حال دون تنفيذ حكم المحكمة العسكرية بعد أن رفض القضاء المدني العادي إدانة الشيخ. أنظر في الموضوع: أبو الأعلى المودودي صفحات من تاريخه وجهاده، ص: 64- 66، أبو الأعلى المودودي فكره ودعوته، ص: 24...

منها صرفه عن دعوته وإصلاحه...

فالجزء الأول من "تفهيم القرآن" أكمله المودودي في السجن بين 1949- 1950م، حيث اعتقل احتياطيا بسبب حملته لأجل تطبيق الشريعة، وظل اعتقاله يمدد بدون محاكمة حتى قضى فيه ثمانية عشر شهرا[1]، والجزء الثالث – أيضا- من "التفهيم" حرر بالسجن حين كان المودودي في حالة اعتقال احتياطي عام 1967م[2].

وفضلا عن هذه الظروف غير المستقرة كان لتطور الدعوة الإصلاحية التي قادها المودودي بالباكستان أثر في توجيه المؤلف، إذ حرص المودودي على أن يواكب تفسيره مستجدات "الجماعة الإسلامية" وحاجات عموم المسلمين، فإذا أخذنا بعين الاعتبار كون التفسير إنما هو موجه بالدرجة الأولى إلى الناطقين بالأردية الذين يتعذر عليهم التعامل مع بقية التفاسير العلمية لجهلهم باللسان، فإن الغاية من تأليف "تفهيم القرآن"، هي بيان أحكام القرآن وهديه لعامة هؤلاء العجم الذين لم يكن بوسعهم الحصول على تفسير معاصر بلغتهم، ولو لم تكن هذه الغاية ماثلة أمام المودودي لصرف همته للتأليف باللغة العربية مباشرة.

ومراعاة لأحوال هؤلاء العجم ولظروف الدعوة الإصلاحية كان المودودي حريصا على أن ينشر تفسيره مقسما إلى حلقات شهرية تقريبا، ثم اتخذ لذلك وسيلة الصحافة المكتوبة ثم هو- أيضا- لم يلتزم بالترتيب التوقيفي لسور القرآن إلا بعد جمع "التفهيم" في ست مجلدات عندما اكتمل صدوره في "ترجمان القرآن".

وكان تقسيم التفسير إلى حلقات شهرية – على مدى ثلاثين سنة – يساعد على استيعاب معاني القرآن وأحكامه بخاصة لعموم الناطقين بالأردية الذين يعجزون عن التعامل مع كتب التفسير...

أما بالنسبة لاتخاذ الصحافة وسيلة لنشر "التفهيم" فهذا الأسلوب مما يساير قدرات العامة والخاصة من الناس، وقد كان "التفسير الإذاعي" – كما يصطلح عليه – أداة فعالة لنشر هدي القرآن على أوسع مدى، اعتبارا لكون المجلة الشهرية في متناول الغالبية من القراء

---

1. إدريس أبو الأعلى المودودي صفحات من حياته وجهاده، ص: 57.
2. المرجع السابق، ص: 93.

وليس عملية تتبع وقراءة حلقات التفسير فقد كانت الصحافة وسيلة مثلى للتعريف بالقرآن وبيان أحكامه وبخاصة حين لا تتوفر للمصلحين إمكانية الاستفادة من الصحافة المسموعة والمرئية.

أما بخصوص عدم التزام المودودي بالترتيب التوفيقي للسور، فقد فرضته عليه حاجيات الدعوة وتطورها وما كان يهفو إليه من رغبة صادقة في إصلاح مجتمعه، فكتابة حلقات هذا التفسير ونشرها في "ترجمان القرآن" ابتدأ عام 1943م، ولم يكمل المودودي كما سبق الجزء الأول –من الفاتحة إلى آل عمران- إلا في سنة 1950م، والجزء الثالث- من ستة أجزاء- عام 1967م، في حين أن تفسير سورة النور في الجزئين الخامس والثلاثين والسادس والثلاثين طبع معربا عام 1378هـ- 1959م، وسورة النور كما نعلم تتضمن العديد من الأحكام المتصلة بتشريعات الإسلام في الأسرة والمجتمع، فقدم المودودي حلقات تفسيرها اعتبارا لذلك كما تدل عليه المقدمة التي ابتدأ بها تفسير السورة.

والذي يبدو أن المودودي كان ينشر حلقات تفسيره مجزأة حسب حاجة دعوته وكلما اكتمل جزء من الأجزاء عمد إلى نشره مفردا حتى أنهى " التفهيم" كله عام 1972م[1].

المبحث الثاني: منهج الشيخ المودودي في تفسير القرآن

كما ألفت في العصر الراهن الكثير من التفاسير باللغة العربية، ظهرت إلى الوجود أيضا تفاسير معاصرة بشتى اللغات الشرقية الرئيسية:

فمن التفاسير المؤلفة بالأردية تفسير "أبي الكلام أزاد" من أعيان المسلمين بدولة الهند، وقد ترجم هذا التفسير إلى الإنجليزية، وتفسير "محمد شفيع" مفتي باكستان الذي توفي في عقد السبعينات...، لكن يبقى تفسير المودودي أهم هذه التفاسير وأكثرها رواجا وترجمة إلى مختلف اللغات.

ومن التفاسير المؤلفة بالتركية بعد إلغاء الحروف العربية تفسير "محمد حمدي يازير"،

1. إذا توقفنا عند السنوات فحسب، فقد صدرت الأجزاء الثلاثة أي نصف التفسير خلال الأربع وعشرين سنة، وصدر ما تبقى منه- ثلاث مجلدات أخرى- بين 1967م 1972م، وهي السنة التي انتهى فيها المودودي من تفسيره، وهذا يدل على أن تحرير حلقات "التفهيم" كان مرتبطا بتطور دعوة المودودي ولم يسر فيه المؤلف على الترتيب المعروف للسور.

وتفسير الشيخ جلال بيلدريم"، وتفسير الشيخ: عمر نصوحي بيلمان"[1] وغيرها.

أما التفاسير المعاصرة المؤلفة بالفارسية فهي كثيرة جدا...

لقد كان ظهور "تفهيم القران" في عصر اشتد فيه الطلب على كتب التفسير بين المسلمين من العرب والعجم، وصادف ذلك الطلب وجود طائفة من العلماء القادرين على ترجمة هدي القرآن إلى لغات أقوامهم، وقد جاء المودودي في موكب هؤلاء العلماء، لكن يبقى منهجه متفردا بمجموعة من المميزات والخصائص التي ترجع أولا لشخصيته العلمية ولتجربته الدعوية الإصلاحية، وتصوره للمنهج الأمثل لفهم القرآن.

المطلب الأول: المبادئ الأساسية لفهم القرآن الكريم

درج المودودي على طريقة القدامى في التوطئة للتفسير بمقدمة علمية لما يمكن أن نعتبره المنهج الأمثل في تفسير القرآن الكريم، وقد طبعت هذه المقدمة مع الجزء الأول كما نشرت مترجمة في رسالة مستقلة بعنوان "مبادئ أساسية لفهم القرآن"[2].

والقارئ لهذه المقدمة يجدها مجموعة مباحث عن موضوع القرآن وطبيعته وغايته الهدائية، كما يجد فيها القارئ جملة من الآداب الواجب توفرها في مفسر القرآن والباحث في علومه، وبكلام مجمل كانت مقدمة "تفهيم القرآن" محاولة من المودودي للكتابة عن "المنهج الأمثل للتفسير" و"قد أوضح فيها طريقته في التفسير وهي – فضلا عن ذلك- مفتاح أساسي لاستيعاب التفهيم"[3].

ومن المبادئ الأساسية التي يقوم عليها فهم القرآن وتفسيره عند أبي الأعلى هي:

---

1. انظر في هذا الموضوع: د. سليمان أغلو، "نظرة عامة عن الدراسات المتعلقة بتفسير القرآن الكريم في تركيا (1923-1995م)، ضمن فصيلة "آفاق الثقافة والتراث"، العدد 19، السنة الخامسة، رجب 1418هـ، الإمارات العربية، ص: 53- 63.

2. انظر: المودودي مبادئ أساسية لفهم القرآن، الدار السعودية للنشر والتوزيع 1404هـ، تعريب: خليل الحامدي.

3. انظر: د. سمير إبراهيم، أبو الأعلى المودودي فكره ودعوته، ص: 165، ونجد المودودي في أول مقدمته- ص: 7- يذكر بأن هدفه من كتابة المقدمة هو رغبته في تعريف القارئ بالأشياء التي تساعده على فهم معاني القرآن، وكذلك رده على بعض الأسئلة التي تثور غالبا في ذهن الدارس أثناء تناوله للقرآن، وهذه المقدمة بحد ذاتها هي خلاصة ما انتهى إليه أبو الأعلى من خلال التجربة الشخصية.

أولا: فهم أسلوب الخطاب في القرآن، فهو ليس كتابا أدبيا بالمعنى المحض الذي استقر في أذهان القراء الذين لم يعرفوه أو يعهدوه، وقد حاول الكثير من الجاهلين به أن يعتبروه تراثا أدبيا فلما استعصى عليهم ذلك اشتغلوا بإثارة مختلف الشبهات حوله... وقال المودودي: "ينبغي على القارئ- قبل أن يبدأ دراسته للقرآن- أن يضع في ذهنه حقيقة هامة في أن هذا الكتاب فريد في أصله وفصله، مختلف تمام الاختلاف عما اعتاد أن يقرأه من كتب... ومن ثم فالدارس الغريب عن القرآن تغشاه الحيرة عند تناوله للمرة الأولى... ونتيجة لهذا يثير خصوم القرآن اعتراضات غريبة حوله، ويتبنى أتباعه المحدثون تفاسير مستغربة في محاولة تفادي شكوك المعارضين..."[1].

ثانيا: فهم طبيعة القرآن وأصله، وأنه كتاب "هداية إلهية"، فقد أرسل محمد، صلى الله عليه وسلم، على فترة من الرسل وجعلت دعوته عامة لجميع البشر ثم جمع المؤمنون به في أمة واحدة كتابها القرآن "الذي يحوي هذه الدعوة ويضم الهداية الإلهية بين جنبيه"[2]، فأصل القرآن ومصدره هو الله، وطبيعته أنه كتاب هداية...

ثالثا: فهم موضوع القرآن وهدفه، أما موضوعه فهو الإنسان المستخلف في الأرض، ويعرض القرآن لأحوال هذا الإنسان سواء كان من المفلحين أو من الخاسرين... أما هدف القرآن فهو دعوة الإنسان إلى طريق الهداية والفلاح وترهيبه وإبعاده عن سبيل الضلال والخسران...

قال المودودي: "فالمباحث والموضوعات التي يعالجها – من أوله إلى آخره- تتصل ببحثه الأساسي، وهدفه اتصال لآلئ العقد الواحد ببعضها رغم تباين ألوانها وأحجامها، إذ يضع القرآن أمامه هدفا بعينه لا يتغير سواء حين يتحدث عن قصة خلق السماوات والأرض والإنسان، أو حين يشير إلى ظواهر الكون، أو يأتي بحوادث من واقع التاريخ البشري، ولما كان هدفه هداية الإنسان لا تعليمه علوم الطبيعة أو التاريخ أو الفلسفة، أو تلقينه أي فن أو علم من الفنون والعلوم، تراه لا يولي هذه الموضوعات اهتماما، والأمر الوحيد الذي يعطيه كبير

1. أبو الأعلى المودودي، تفهيم القرآن، ج 1، ص: 7- 8، الطبعة الأولى 1398هـ، دار القلم، الكويت، تعريب أحمد إدريس.
2. المرجع السابق، ص: 11.

اهتمام هو إجلاء الحقيقة وتبيينها لمحو أغلاط الفهم والتصور عنها، وإقرارها وتثبيتها في الألباب"[1].

وفي آخر مقدمة "تفهيم القرآن" يعرض أبو الأعلى المودودي لجملة من آداب تفسير القرآن الكريم ولطائفة من المعوقات التي تحول دون تفهم هذا الكتاب.

1. فأول الآداب الواجبة على المفسر وأحقها بالرعاية تحرره من سائر تصوراته المسبقة ودراسته دراسة موضوعية غير متأثرة برأي أو بهوى أو نزوة... قال المودودي: "والشرط الأساسي لفهم القرآن أن يتناوله الدارس بعقل متفتح مستقل غير متحيز إليه أو عليه، سواء كان المرء يؤمن به كتابا منزلا من الله أم لا، فعليه أن يحرر ذهنه بأقصى ما يمكنه، ويبعد عنه التحيز ويتخلص من كافة الآراء التي كونها واكتسبها مسبقا، ثم يقرأه بالرغبة المجردة في فهمه، أما الذين يدرسونه في ضوء مفاهيمهم الشخصية المسبقة فلن يجدوا فيه غير أفكارهم فحسب..."[2].

2. ويأتي في الدرجة الثانية – بعد تجرد المفسر من تصوراته المسبقة- حرصه على الدراسة التفصيلية لمختلف موضوعات القرآن، فلكي يقف على أي تصور قرآني أو أي حكم شرعي يلزمه تتبعه في جميع آي القرآن، ثم استحضار مختلف النصوص المتعلقة به وجمع بعضها إلى بعض، فيدرس الموضوع دراسة تفصيلية تستوعب كل ما ورد بشأنه دون الوقوف على بعض الآيات فحسب[3].

3. بعد هذا كله يأتي أهم ما يتطلبه فهم رسالة القرآن وهو التطبيق العملي لهديه في الحياة الإنسانية وواقعها، فلا يمكن فهم القرآن نظريا فقط... ذلك أن التجربة أثبتت أنه لا يصل إلى تحقيق المعرفة والعلم بعقيدة القرآن وفقهه إلا من طبق رسالته في حياته.

قال المودودي: "...هكذا يتضح أن الإنسان ليس في مقدوره أن يدرك بسهولة الحقائق المتضمنة في القرآن بمجرد تلاوة ألفاظه، ولكي يفهم المرء هذا الكتاب لابد أن يشارك بنصيب

1. المرجع السابق، ص: 12.
2. المرجع السابق، ص: 27.
3. المرجع السابق، ص: 28.

فعال في الصراع بين الإيمان والكفر بين الإسلام وغير الإسلام بين الحق والباطل، فالإنسان يستطيع أن يفهم القرآن فقط متى تبنى رسالته، ودعا العالم لقبولها، وتحرك في كل شيء وفق هدايته..."[1].

المطلب الثاني: مصادر المودودي في تفسيره

قبل الحديث عن هذه المصادر لابد من الإشارة إلى أن الأجزاء الأولى من التفهيم كانت بسيطة مختصرة، فلا نكاد نجد المودودي يحيل على مصادر متنوعة، لكن الأجزاء الأخرى جاءت مستقصية لمختلف المصادر المعتمدة في التفسير عنده، فالمودودي درج على خلاف نهج المتقدمين الذين كانوا يتوسعون في تتبع تفسير السور الطوال والمئين حتى إذا وقفوا على المفصل اختصروا التفسير وأحالوا على ما قدموا خشية الوقوع في التكرار... وقد وصف دارسو فكر المودودي صنيعه هذا بالقول: " وقد غرق المودودي في بحر التفسير رويدا رويدا، فقد نزل من الشاطئ وأخذ يغوص في أعماقه، ويتقدم فيه خطوة بعد خطوة، ففي الأجزاء الأولى، كانت الحواشي مختصرة، والحديث مجملا، وكان الشرح بسيطا يتناسب مع فهم عامة الناس، ومع تطور الدعوة، وتطور الحركة الإسلامية وتطور التفهيم أيضا"[2].

وقد برز أثر هذه الخاصية بجلاء من خلال تعامل المودودي مع مختلف المصادر النقلية والعقلية لتفسير القرآن، فكان الاختصار الشديد والاكتفاء بصياغة المعنى الظاهر ديدنه في تفسير أول القرآن، وكلما تقدم ازداد توسعه ورجوعه إلى شتى المصادر المتصلة بموضوعه.

ويمكننا اعتمادا على التتبع أن نقسم مصادره التي رجع إليها في التفسير إلى قسمين: مصادر نقلية وهي أساسا مرويات الحديث والسيرة ثم أخبار أهل الكتاب عن التوراة والإنجيل، ومصادر عقلية راجعة إلى اللغة وإن كان رجوعه إليها قليلا.

أ. **المصادر النقلية للتفسير عن المودودي**: وتشمل مختلف الآثار صحيحة أو غير

1. المرجع السابق، ص: 29.

هذا ويمكن للباحث في منهج التفسير عند المودودي أن يضيف لما سبق ما اعتبره الشيخ شروطا أساسية للإستفادة من القرآن، وهي مجموعة من الآداب عرض لها ضمن تفسير الآيات (2-3-4) من سورة البقرة. أنظر تفهيم القرآن، ج1، ص: 54-50.

2. سمير إبراهيم، أبو الأعلى المودودي فكره ودعوته، ص: 157.

صحيحة مما يسوقه أبو الأعلى للاعتضاد، فالملاحظ أن المودودي أكثر من الأخذ عن كتب اليهود والنصارى في سياق كلامه عن أخبارهم بخاصة حين كان يفسر سورة البقرة، ومن ثم فالكلام عن مصادره النقلية في "التفهيم" يستوجب تقسيمها إلى قسمين: مصادر رئيسية وأخرى تكميلية.

أولا: المصادر النقلية الرئيسية تشمل عنده:

1. تفسير القرآن بالسنة: وهو كثير في "تفهيم القرآن"، والذي يبدو أن المودودي جعل "تفسير القرآن العظيم" لابن كثير (ت 774هـ)، عمدته في أخذ أحاديث التفسير، حتى إن الدارس يمكنه معرفة أسانيد الروايات ومصادر تخريجها بالمقارنة بين تفسير المودودي وتفسير نفس الآية عند ابن كثير...

والطريقة التي درج عليها أبو الأعلى في الاستشهاد للتفسير بالحديث أنه ينقل الحديث بمتنه دون سنده[1]، وإذا تعددت الأحاديث فإنه يجمل المعنى بأسلوبه ويحيل القارئ الراغب في الاستزادة على المصادر والمظان[2]، وغالبا رجوع المودودي لأحاديث التفسير إما لبيان سبب نزول آية لتحديد معنى لفظ أو متعلقه[3].

2. تفسير القرآن اعتمادا على أحداث عصر البعثة حيث يرجع المودودي لمرويات السيرة النبوية لفهم الآية أو لمعرفة سياقها، فحين يعرض التفسير للآيات المتصلة بالمغازي كان

---

1. انظر على سبيل المثال: تفهيم القرآن، ج 1، ص: 68- 91- 93- 120- 126- 130... وبحكم كون التفسير موجه إلى عامة المتكلمين بالأردية فلا يهتم أبو الأعلى بتخريج هذه الأحاديث...

2. لما تكلم عن تحويل القبلة عند تفسير الآية: 143 من سورة البقرة، عرض للموضوع باختصار معقبا على كلامه بقوله: "وهذا كله مروي في كتب الحديث تفصيلا". التفهيم. ج 1. ص: 110، وفي تفسير الآية 230 من سورة البقرة (فإن طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره) قال: "توجد أحاديث صحيحة عن النبي، صلى الله عليه وسلم، تحذر من أي تدبير مسبق لهذا الأمر...". التفهيم. ج1. ص: 153...

3. مما يتصل بكلامه عن أسباب النزول، انظر على سبيل المثال تفسير الآية 158، من البقرة (إن الصفا والمروة من شعائر الله) الآية ضمن التفهيم، ج 1، ص: 115... ومما يتصل ببيان معنى لفظ في القرآن كلامه عن المراد "باعتزال النساء" في آية المحيض، ضمن التفهيم، ج 1، ص: 148، وكلامه عن "صدقة المنان"، الآية: 263 من سورة البقرة- ضمن التفهيم، ج 1، ص: 157...

المودودي يستطرد في البيان اعتمادا على أحاديث السيرة[1]، وحين يتعلق الأمر بالآيات التي جادل فيها القرآن أهل الكتاب كان أبو الأعلى يأتي بأخبار خيانتهم للرسول، صلى الله عليه وسلم، ونكثهم عهودهم معه[2]، على أن اعتماد الشيخ على السيرة لا يقتصر على سرد الروايات بل يتعدى ذلك إلى البحث فيها عن دلائل النبوة وإيضاح مختلف ما وصف به عليه السلام في القرآن[3].

3. تفسير القرآن رواية عن السلف الصالح من الصحابة والتابعين، وهو قليل في "التفهيم" بسبب حرص المؤلف على الاختصار الشديد وترجيحه صياغة المعنى بأسلوبه عوض تتبع مختلف الآثار.

هذا ولا نكاد نجد المودودي يرجع إلى هذه الروايات إلا فيما يعرض لآيات الأحكام الشرعية العملية، من ذلك ما نقله في تفسير الآية: 227 من البقرة (وإن عزموا الطلاق...) بخصوص أحكام الإيلاء حيث قال: "بناء علي قضى به سيدنا عثمان وسيدنا عبد الله بن مسعود وزيد بن ثابت وآخرون، رضي الله عنهم أجمعين، يستطيع الزوجان الرجوع بعد الانفصال خلال الأشهر الأربعة فحسب، ويعد انقضاء هذه المدة دليلا في ذاته على أن الزوج قد عزم الطلاق... وقد قضى بهذا سيدنا عمر وعلي وابن عباس وابن عمر رضوان الله عليهم... وعلى عكس ذلك ترى السيدة عائشة وسيدنا أبو الدرداء رضي الله عنهما وكثير من فقهاء المدينة رفع الأمر إلى القضاء... كي يأمر القاضي الزوج بإعادة الشمل أو الطلاق..."[4].

4. ومن النادر أن نصادف المودودي يتكلم في نقد أحاديث التفسير أو يتعرض للترجيح بين الروايات وهذا مما يرجع لطبيعة تفسيره وللغاية التي لأجلها حرره ونشر حلقاته أول

---

1. انظر اعتماده عليها في كلامه عن أحداث غزوة أحد عند تفسير الآيات إلى 175 من سورة آل عمران، ضمن تفهيم القرآن، ج 1، ص: 251- 253، وانظر جمعه لمختلف أخبار غزوة بني المصطلق في المقدمة التي قدمها بين يدي تفسير سورة النور، ضمن: تفسير سورة النور للمودودي، ص: 7 وما بعدها، طبعة دار الرسالة بيروت 1398هـ، بتعريب محمد عاصم الحداد...
2. انظر على سبيل المثال: تفهيم القرآن، ج 1، ص: 85...
3. انظر كذلك تفسير الآية 119 من سورة البقرة (إنا أرسلناك بالحق بشيرا ونذيرا)، تفهيم القرآن، ج 1، ص: 99...
4. تفهيم القرآن، ج 1، ص: 150- 151، وانظر كذلك ج 1، ص: 186...

بأول[1].

ثانيا: المصادر النقلية التكميلية عند المودودي في تفسيره

فقد أكثر رحمه الله من الرجوع إلى أخبار اليهود والنصارى عند تفسيره لما ورد بشأنهم في سورتي البقرة وآل عمران... وبالنظر إلى مجمل ما أورده من ذلك في "التفهيم" نجد بأنه يلجأ لهذه الأخبار:

- إما لأجل بيان بعض ما أبهم في القرآن.
- أو للاستطراد في بعض أخبار اليهود وردت مجملة في القرآن.
- أو التوسع فيما قصه القرآن عن النصارى.
- أو للمقارنة بين القصص القرآني وأخبار أهل الكتاب.

فمن كلامه عن مبهم القرآن اعتمادا على أخبار أهل الكتاب ما ذكره في تفسير الآية 58 من سورة البقرة ﴿**وإذ قلنا ادخلوا هذه القرية...**﴾ الآية، قال المودودي: "لم تحدد هذه القرية ولا موقعها... فهناك احتمال كبير أن تكون هذه القرية واحدة من قرى هذه المنطقة آنذاك، كما أن هناك احتمال أن تكون هي قرية (شطيم) على الضفة الغربية لنهر الأردن..." وكان معتمد المودودي في كلامه ما تضمنه "سفر العدد" كما أثبت ذلك[2].

وفي تفسير الآية 39 من سورة آل عمران: ﴿**...أن الله يبشرك بيحيى**﴾، قال أبو الأعلى: "اسمه في الإنجيل يوحنا المعمدان"[3]...

أما استطراد المودودي في أخبار اليهود التي وردت مجملة في القرآن فكثير جدا، خاصة في تفسيره لسورة البقرة، حيث وجدناه ينقل الكثير من أخبارهم عن التوراة، فعند كلامه عن الآية: 51 من سورة البقرة: ﴿**ثم اتخذتم العجل من بعده وأنتم ظالمون**﴾، قال المودودي:

1. بالنسبة لطريقة المودودي في الترجيح بين الروايات المشكلة، انظر كلامه عن الآية 102 من سورة البقرة (وما يعلمان من أحد حتى يقولا إنما نحن فتنة)، تفهيم القرآن، ج 1، ص: 90، أما كلامه في نقد الحديث فيظهر أنه كان يرجع فيه إلى التفاسير التي اعتمدها كابن كثير، وانظر مثالا لذلك في تفسير سورة النور، ص: 68...
2. المودودي، تفهيم القرآن، ج 1، ص: 74.
3. المرجع السابق، ص: 213.

"وواقع عبادتهم العجل مذكورة بتفصيل أكثر في سفر الخروج..."[1]، وفي الآية: 57 من سورة البقرة: ﴿**وأنزلنا عليهم المن والسلوى**﴾ شرح الآية وأحال القارئ قائلا: "لمزيد من التفاصيل ارجع إلى سفر الخروج... وسفر العدد... وسفر يشوع..."[2]، وفي كلامه عن الآية: 61 من سورة البقرة: ﴿**ويقتلون النبيئين بغير الحق**﴾ قال: "إن تاريخ بني إسرائيل يزخر بأمثلة وفيرة من قتلهم أنبياءهم نورد في هذا المقام بعضا منها من واقع التوراة ذاتها..."[3]، وفي تفسير الآية 63 من سورة البقرة: ﴿**وإذ أخذنا ميثاقكم ورفعنا فوقكم الطور**﴾ قال المودودي: "هذه الواقعة مسطورة في التلمود إذ يقول..."[4].

أما تفسيره ما ورد في القرآن من أخبار النصارى اعتمادا على الأناجيل فأكثره ورد ضمن تفسير سورة آل عمران، ففي الآية: 35 من هذه السورة: ﴿**إذ قالت امرأة عمران...**﴾ تكلم أبو الأعلى عن هذه المرأة ومما ذكره ما جاء بشأنها في إنجيل لوقا[5]، وفي الآية: 39 من نفس السورة ﴿**فنادته الملائكة وهو قائم يصلي في المحراب...**﴾ قال المودودي: "اسمه في الإنجيل يوحنا المعمدان..."[6]، وفي الآية: 50 ﴿**ومصدقا لما بين يدي من التوراة**﴾ قال أبو الأعلى: "...وهذا القول واضح في الأناجيل الحالية تمام الوضوح بالنسبة لسيدنا عيسى عليه السلام، وأنه جاء بنفس الدين الذي جاء به موسى عليه السلام والأنبياء الآخرون، فتراه في انجيل متى يعظ الناس فوق الجبل..."[7].

وقد يكون رجوع المودودي إلى تراث أهل الكتاب لغاية المقارنة بين القصص القرآني وما تضمنه الإنجيل والتوراة المزعومين ففي تفسير الآية: 39 من سورة البقرة تكلم أبو الأعلى عن قصة الخلق الأول للإنسان، ومما قاله: "...والأفضل مطالعة قصة الخلق كما وردت في العهد القديم في سفر التكوين... ومقارنتها بما يرويه القرآن، ومما لاشك فيه أن المقارنة

1. المرجع السابق، ص: 72.
2. المرجع السابق، ص: 74.
3. المرجع السابق، ص: 76.
4. المرجع السابق، ص: 78.
5. المرجع السابق، ص: 211.
6. المرجع السابق، ص: 213.
7. المرجع السابق، ص: 216.

بين الروايتين تسفر عن القطع بأن القرآن بقي سليما في نقائه وشكله الأصلي... وأن الكتاب المقدس قد امتدت إليه الأيدي وتلاعبت بنصوصه الأقلام..."[1].

فضلا عن تراث أهل الكتاب نجد المودودي يعتمد في التفسير على مختلف الأخبار المتداولة في كتب التاريخ العام كحديثه عن قصة إبراهيم الخليل، صلى الله عليه وسلم، وعن رحلاته من العراق إلى سوريا وفلسطين والأردن ومصر والجزيرة العربية[2]، وكحديثه عن قصة أبرهة الحبشي وما حدث له عندما سعى لتدمير الكعبة[3].

هذا بإجمال ما يمكن قوله عن المصادر النقلية للتفسير عند أبي الأعلى المودودي وسيلاحظ القارئ كيف كانت هذه المصادر متنوعة بغض النظر عما يمكن أن يقال بخصوص رجوع المودودي لتراث أهل الكتاب[4].

ب. المصادر العقلية للتفسير عند المودودي: وهذه المصادر تشمل أمرين اثنين: أولهما ما دل عليه مطلق اللغة العربية.

وثانيهما: ما اهتدى إليه أبو الأعلى عن طريق رحلاته إلى مختلف المناطق التي ورد ذكرها في القرآن ودراسته لطبيعة هذه المناطق جغرافيا.

أولا: فبالنسبة لتفسيره للقرآن اعتمادا على مطلق اللغة، فقد ظهر بجلاء في تتبعه لغريب مفردات القرآن وتحقيق معانيها حتى يتيسر له نقل ذلك إلى الأردية، كما ظهر اهتمامه باللغة ضمن كلامه عن الألفاظ المشتركة في القرآن الكريم وعن الاشباه والنظائر فيه.

فمن تتبعه للغريب -وهو كثير[5]- قوله في تفسير أول الفاتحة: "كلمة (رب) في اللغة العربية تطلق على السيد والمالك والرئيس والكفيل والمربي والحارس والرقيب والحاكم، والعاهل

1. المرجع السابق، ص: 66. وانظر مثل ذلك في تفسير (لا تأخذه سنة ولا نوم)، ج 1، ص: 166.
2. المرجع السابق، ص: 97.
3. المرجع السابق، ص: 233.
4. سيطول الكلام إذا عرضنا لهذا الجانب، فيطلب في مصادره وانظر مجمل كلام العلماء في الموضوع، بدع التفسير بالمنقول، في دراسة سابقة عن "المصادر النقلية لتفسير القرآن الكريم"، نشرناه في مجلة دعوة الحق، العدد 331، ص: 57- 62.
5. انظر: تفهيم القرآن، ج 1، ص: 34- 35- 53- 56- 59- 62- 65- 70...

والمدير والمنشئ والمؤسس، والله وحده (رب العالمين)، بكل هذه المعاني جملة وتفصيلا"[1]، وفي تفسير الآية: 161 من سورة البقرة: ﴿**إن الذين كفروا وماتوا وهم كفار...**﴾ قال المودودي: "الكفر في اللغة العربية الإخفاء والجحود، ثم ما لبثت الكلمة أن استخدمت للتعبير عن إخفاء الحق وجحوده، ثم بعد ذلك للدلالة على رفضه كنقيض للإيمان به..."[2].

وفي تفسير الآية 73 من سورة آل عمران: ﴿**...قل إن الفضل بيد الله يؤتيه من يشاء والله واسع عليم**﴾، قال المودودي: " لفظ (واسع) المستخدم هنا يردده القرآن في ثلاثة أحوال: حين يأتي الحديث عن ضيق تفكير وبصيرة فريق من الناس... وحين يذم القرآن البخل والبخلاء فيورده ليقول لهم إن الله كريم جواد... وحين ينسب الناس إلى الله أي نوع من التقييد والحصر والتحديد بسبب غباء عقولهم وظلمة تفكيرهم، فيقول لهم القرآن: إن الله واسع لا يحده حد"[3].

ثانيا: أما فيما يتعلق باستفادة المودودي من رحلاته إلى المناطق المذكورة في القرآن، واعتماده في التفسير على دراسة جغرافية هذه الأماكن، فهو مما لن يخفى على القارئ تفسيره حيث يصادفه أحيانا يضع الخرائط المبسطة والموضحة لما ذكر في القرآن[4].

ففي سنة 1959م، ابتدأ رحلته لزيارة المعالم المذكورة في القرآن حتى إذا كتب عن شيء يكون قد عاينه قبل أن يكتب عنه، فزار السعودية والأردن والقدس ومصر ثم رجع إلا لاهور استعدادا لرحلة ثانية[5].

والمتتبع لتفسيره يلاحظ كيف أن الشيخ كان يحرص على وصف مختلف المناطق الواردة في الآيات بعد أن شاهدها هو على الطبيعة وسافر إلى أكثرها، وكان ديدنه أن يصل إلى المكان ويدقق فيه ويرى ما به من آثار، ثم يرسم لنفسه خريطة لجغرافية المنطقة، وقد أثبت هذه

---

1. تفهيم القرآن، ج 1، ص: 34.
2. المرجع السابق، ص: 116.
3. المرجع السابق، ص: 225.
4. انظر نموذجا لذلك الخريطة التي وضعها لديار بني المصطلق الذين غزاهم النبي، صلى الله عليه وسلم، عام 6 هجرية على الراجح وذلك في المودودي، تفسير سورة النور، ص: 14.
5. أحمد إدريس، أبو الأعلى المودودي صفحات من حياته وجهاده، ص: 73.

الخرائط في "تفهيم القرآن"[1].

هذا وقد كان لرحلات المودودي كبير أثر في توجيه تفسيره، حيث نصادفه يحرص على ضبط وتحديد مختلف ما وردت الإشارة إليه في القرآن من مناطق.

ففي تفسير الآية: 51 من سورة البقرة: ﴿**وإذ واعدنا موسى أربعين ليلة...**﴾ قال أبو الأعلى: "حين دخل بنو إسرائيل سيناء... نادى الله موسى عند جبل الطور أربعين ليلة كي يعطيه الشرائع والتعاليم... وينبغي التنويه إلى أن (الطور) المشار إليه في القرآن ليس هو ميناء الطور الجديد الذي يقع على الساحل الشرقي لخليج السويس"[2].

وفي تفسير الآية 60 من سورة البقرة ﴿**وإذ استسقى موسى لقومه، فقلنا اضرب بعصاك الحجر فانفجرت منه اثنتا عشرة عينا**﴾، قال أبو الأعلى: "لا يزال هذا الحجر موجودا إلى الآن قرب جبل سيناء ويمكن رؤيته وفيه الفتحات الاثنتا عشرة..."[3].

المطلب الثالث: موارد المودودي في "التفهيم"

وتشمل هذه الموارد الكثير من كتب التفسير وكتب السنة النبوية، لكن من الملاحظ أن المودودي حين كان يكتفي بتحرير مجمل المعنى - في مستهل تفسيره - لم يهتم كثيرا بالإشارة إلى موارده، بخاصة أنه كان يكتب لمجلة "ترجمان القرآن"، إذ المعروف أن دروس "التفسير الاذاعي" لاعتمادها على وسائل الإعلام ومخاطبتها للعامة لا تولي عناية لمسألة ضبط مصادر العلم.

لكن تقدم المودودي في حلقات التفسير ثم توجهه بعد مدة لجمع ما نشره في الصحافة وإعداده للطبع في كتب ثم أجزاء، هذا بالإضافة إلى تطوره الفكري وتطور دعوته، كل ذلك

---

1. د. سمير إبراهيم، أبو الأعلى المودودي فكره ودعوته، ص: 155.
2. المودودي، تفهيم القرآن، ج 1، ص: 72.
3. نفس المرجع السابق، ص: 75.

هذا وقد ألف المودودي في رحلته عامي 1959-1960م كتاب "أرض القران" بالأردية، ضمنه مختلف مشاهداته عن المناطق التي ورد ذكرها في القران، والذي يظهر من إحدى رسائله -بعثها عام 1390هـ- إلى محمد تيسير ظبيان مكتشف مكان أهل الكهف- أن اعتلال صحته وعجزه عن المشي والحركة حالا دون استكمال رحلاته إلى أرض القران، لذلك أرسل إلى محمد ظبيان يسأله المزيد من المعلومات عن قرية "الرقيم".

جعل المودودي في الحلقات المتتابعة من "تفهيم القرآن" يزداد توسعا ولا يتوقف عند الكلام عن مجمل المعنى، كما صار ينبه إلى أمهات الكتب التي اعتمدها، ولهذا وجدنا إحالاته في هوامش التفسير تزداد كلما تقدم فيه.

ففي تفسير الفاتحة لا نجد المودودي يحيل على أي كتاب من أمهات كتب العلوم الشرعية، وفي تفسير سورة البقرة لم يحل إلا مرة واحدة على بعض كتب السنة[1]، وفي تفسير سورة آل عمران مثل ذلك[2]، هذا مع الإشارة إلى أن تفسير هذه السور حافل بأحداث وأخبار النبي صلى الله عليه وسلم وآثار التفسير التي جمعتها أمهات التفاسير القديمة.

خلافا لذلك نجده في "تفسير سورة النور" يعزز كلامه بالإحالة على العديد من أمهات كتب التفسير والحديث والسيرة مما هو متداول في البيئة العلمية التي عاش فيها، والذي يبدو - والله أعلم - أن الشيخ المودودي لما ابتدأ في نشر حلقات تفسيره عام 1943م، كان يكتبها وينشرها في المجلة إسهاما منه في جهود الدعوة الإسلامية بالهند، ولم يفكر في إعداد تفسير كامل للقرآن أو في إمكانية طبعه في أجزاء.

فلما تقدم به العمل ورأى حاجة المسلمين في الهند لتفسير معاصر للقرآن خاصة أن الحلقات التي يكتبها في مجلة "ترجمان القرآن" ليست في متناول الجميع لتفرقها بين أعداد المجلة، عندئذ فكر وقرر العمل على جمع تفسير شامل للقرآن يتداوله الناس مع مراعاة ما يقتضيه التأليف في علم التفسير من توثيق علمي تستغني عنه الحلقات المنشورة في المجلة، ولعل هذا ما يوضح لنا الفرق الظاهر بين السور الأولى التي فسرها ونشرها ابتداء من عام 1943م في "ترجمان القرآن" ضمن حلقات، وبين غيرها من السور التي تأخر تفسيرها ونشرها حتى السنوات اللاحقة بعد استقرار الشيخ المودودي بدولة باكستان...

وبهذا الخصوص إذا نظرنا إلى الأجزاء المعربة من التفسير - كما سبق وصفها - فإنها بالرغم من خلو الجزء الأول من "التفهيم" من الإشارة إلى موارد أبي الأعلى من أمهات مصادر العلم لكننا - خلافا لذلك - نجده في الجزء المخصص لتفسير سورة النور يذكر هذه

---

1. المودودي، تفهيم القرآن، ج 1، ص: 153.
2. المرجع السابق، ص: 251.

الكتب، وأحيانا يحدد موارده بالجزء والصفحة...

والكتب الذي ذكر أنه اعتمد عليها أو أحال القارئ عليها تشمل:

- طائفة من أمهات التفاسير التي كانت مطبوعة ومتداولة في بيئته.
- أهم كتب السنة النبوية المشرفة.
- بعض أمهات كتب السيرة.
- عدد من كتب التاريخ والتراجم.
- بعض كتب شروح الحديث النبوي.
- هذا فضلا عن بعض كتب الملل والنحل وبعض المؤلفات الإنجليزية.

أولا: موارد المودودي من كتب التفسير، فقد اعتمد أبو الأعلى على عدد من التفاسير المتنوعة منها ما هو تفسير بالمأثور ومنها ما هو تفسير بالرأي ومنها كذلك تفاسير فقهية، وأهم هذه الكتب:

1. تفسير "جامع البيان" لأبي جعفر بن جرير الطبري (ت 310هـ)[1].

2. "أحكام القرآن" لأبي بكر أحمد بن علي الرازي الجصاص (ت 370هـ)، وقد كان لأبي الأعلى اهتمام خاص بهذا التفسير[2].

3. "أحكام القرآن" لأبي بكر بن العربي المعافري ت 543هـ[3].

4. "تفسير القرآن العظيم" للحافظ ابن كثير الدمشقي ت 774هـ[4].

"مفاتيح الغيب" لفجر الدين محمد بن عمر الرازي ت 606هـ[5].

6. "الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل" لأبي القاسم محمود الزمخشري (ت

1. انظر: المودودي، تفسير سورة النور، ص: 62- 106- 144- 156- 169- 185- 191...
2. المرجع السابق، ص: 58- 72- 73- 74- 94- 144- 163...
3. المرجع السابق، ص: 62- 73- 87...
4. المرجع السابق، ص: 144- 159...
5. المرجع السابق، ص: 82- 165...

538 هـ)[1].

فهؤلاء هم المفسرون الذين أشار إليهم المودودي في ثنايا "تفهيم القرآن"، ويجب التنبيه إلى أنه قد يكون اعتمد على تفاسير غيرهم، بخاصة إذا علمنا أنه تعمد في الغالب عدم ذكر موارد تفسيره بالتحديد مكتفيا بالقول: "إن كثيرا من الروايات التي ساقها المحدثون والمفسرون..."[2]، أو قوله: " قال بعض المفسرين..."[3]، أو قوله: "من المفسرين من قال..."[4]، أو قوله: "...في كتب التفسير مفهوم هذه الآية..."[5]، أو عبارة ما قال المفسرون والفقهاء من السلف..."[6]، أو القول: "وقد اختلف المفسرون..."[7]، أو "...قال جمهور المفسرين..."[8]، وهذه العبارات ومثلها مما نصادفه في "تفهيم القرآن" ترشدنا إلى خاصية من خصائص منهج المودودي في التفسير، وهي أنه يعمد إلى مختلف أمهات كتب العلم فيقرأ ما تضمنته، ثم يعيد هو صياغة التفسير بأسلوبه الخاص في الأردية، ولا يشير إلى كتاب بعينه إلا إذا انفرد ذلك التفسير بمزية عن غيره فيذكرها منسوبة إليه.

ثانيا: موارد المودودي من أمهات كتب الحديث النبوي، وقد حرص الشيخ على ربط التفسير بالحديث، وأولى لذلك عناية خاصة حين يتعلق الأمر بتفسير آيات الأحكام، فنجده في تفسيره:

1. الأحاديث المخرجة في السنن الأربعة[9].
2. أحاديث الشيخان[10].

---

1. المرجع السابق، ص: 159.
2. المرجع السابق، ص: 13.
3. نفسه، ص: 82.
4. نفسه، ص: 139.
5. المرجع نفسه، ص: 157.
6. نفسه، ص: 168.
7. نفس المرجع، ص: 202.
8. نفسه، ص: 221.
9. انظر تفسير سورة النور، ص: 18- 51- 55- 58- 59- 61- 67- 68- 71...
10. نفس المرجع، ص: 20- 51- 54- 55- 59- 71...

3. ما أخرجه الإمام أحمد في مسنده[1].

4. أحاديث الموطأ[2].

5. ما أخرجه الدارمي في السنن[3].

6. أحاديث سنن البيهقي والدارقطني[4].

حيث يعمد أبو الأعلى في "التفهيم" إلى الاحتجاج بالحديث معزوا لمصادره، ونادرا ما يحرص على تخريجه، وإذا كان الحديث مشهورا اكتفى المودودي بقوله: " نجد في كتب الحديث..."[5].

ثالثا: موارد المودودي من كتب السيرة النبوية المشرفة، وأغلب رجوعه إلى هذه الكتب: حين يعرض للسياق العام لنزول سورة أو آية، أو حين يقع الاختلاف بين الرواة في نزول آية أو سورة[6]، أو حين يعرض للمغازي التي ذكرت في القرآن، وأخيرا حين يتعلق التفسير بآية أو بمقطع من القرآن موضوعهما يتصل بحياة وشخص النبي، صلى الله عليه وسلم[7]. وكان رجوع المودودي أساسا إلى الكتب التالية: 1. "زاد المعاد في هدي خير العباد" لأبي بكر بن قيم الجوزية (ت 751هـ)[8]، وهذا الكتاب مما يحتفل به أبو الأعلى في تفسيره.

2. "سيرة النبي صلى الله عليه وسلم" لأبي محمد عبد الملك بن هشام (ت 218هـ)[9].

3. "الطبقات الكبرى" لمحمد بن سعد (ت 230هـ)[10].

---

1. نفسه، ص: 51- 76- 110- 149- 151.
2. تفسير سورة النور، ص: 154.
3. نفس المرجع، ص: 110- 148- 151...
4. المرجع السابق، ص: 109- 127- 165...
5. تفسير سورة النور، ص: 154. تفهيم القرآن، ج 1، ص: 126...
6. انظر: مقدمة تفسير سورة النور، ص: 7 وما بعدها...
7. انظر مفصل ما أورده عن خبر الإفك ضمن تفسير سورة النور على سبيل المثال.
8. المودودي، تفسير سورة النور، ص: 9- 75.
9. المرجع السابق، ص: 8- 16...
10. المرجع السابق، ص: 8.

وقد ذكر المودودي "سيرة ابن إسحاق" (ت 151هـ)[1]، لكن لا يظهر أنه رجع إليها[2]، كما أحال على "جوامع السيرة" لأبي محمد علي بن حزم (ت 456هـ)[3].

رابعا: موارده من كتب التاريخ والتراجم، مادة هذه الكتب كانت مكملة لما أخذه المودودي عن كتب السيرة السابق ذكرها، وأكثر رجوعه إلى مصنفات التراجم والتاريخ حين يتوسع في الكلام عن صحابي نزل بشأنه قرآن، وتشمل هذه الكتب في "التفهيم":

1. "الاستيعاب في معرفة الأصحاب" لابن عبد البر النمري القرطبي (ت 463هـ)[4].
2. "الإصابة في تمييز الصحابة" لابن حجر العسقلاني (ت 852هـ)[5].
3. "الإمامة والسياسة"، نسبه المودودي لأبي محمد بن قتيبة (ت 276هـ)[6]، وهو مطبوع كذلك، لكن هذه النسبة المشهورة باطلة، وليس لابن قتيبة -رحمه الله- صلة بالكتاب[7].
4. تهذيب تاريخ دمشق "لابن عساكر الدمشقي (ت 571)[8].

خامسا: موارد المودودي من كتب شروح الحديث النبوي، اعتمدها في شرح مختلف أحاديث الأحكام التي احتج بها، وقد أحال المودودي على كتابين من كتب شروح الحديث:

1. "نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار" لمحمد بن علي الشوكاني (ت 1240هـ)[9].

---

1. المرجع السابق، ص: 8.
2. بل كان معتمده في النقل عن ابن إسحاق هو كتاب ابن هشام، فالمعروف أن "سيرة ابن إسحاق"، طبعت مرتين: الأولى بتحقيق حميد الله عام 1976، والثانية باعتناء سهيل زكار 1978م، وقد أكمل المودودي تفسيره قبل ذلك عام 1972 كما سلف.
3. تفسير سورة النور، ص: 9.
4. المرجع السابق، ص: 22- 191.
5. نفس المرجع، ص: 22.
6. نفسه، ص: 22.
7. يرجع في الموضوع لدراسة السيد أحمد صقر- رحمه الله- التي قدم بها "تأويل مشكل القرآن" لابن قتيبة، ص: 32، الطبعة الثالثة، 1401هـ، المكتبة العلمية بالمدينة المنورة.
8. تفسير سورة النور، ص: 167.
9. المرجع السابق، ص: 155.

2. "فتح الباري شرح جامع الإمام البخاري" لابن حجر العسقلاني (ت 852هـ)[1].

سادسا: كتب الملل والنحل وبعض المؤلفين الإنجليز، وكان يرجع إليها في مختلف المقارنات بين التشريع الإسلامي وغيره من شرائع الناس، وكان غرضه بيان سمو الفقه الإسلامي وكمال أحكام الإسلام، فاعتمد في مقارناته على كتابات الهندوسي "ماني"[2]، وفي مجال تفسير التوراة على بالمر وَرودويل" "PALMER" " RODWELL"[3].

المطلب الرابع: التفسير الفقهي من خلال "تفهيم القرآن"

إن المتتبع لتفسير أبي الأعلى سيلاحظ أن اهتمامه بأحكام القرآن ارتبط بتطور دعوته في شبه القارة الهندية، فالسور الأولى التي ابتدأ بها عمله جاء وقوفه على أحكامها وفقهها سريعا يجمل المعنى بأوجز عبارة وأبسطها، في المقابل كانت السور التي فسرها بعد استقراره في باكستان المستقلة- حيث صار لدعوته إطار كامل. حافلة بمباحث الخلاف الفقهي ومباحث الاستدلال والترجيح بين مختلف الآراء الفقهية.

ثم إن موقف المودودي من المذهبية الفقهية لم يكن مختلفا في شيء عن مواقف عامة علماء أهل السنة المعاصرين الذين اعتبروا اختلاف الأئمة اختلاف تنوع لا اختلاف تضاد، وإن كنا نلاحظ على المودودي إكثاره من تعقب مختلف الأقوال المتعلقة بأئمة الحنفية المتقدمين...

ولبيان منهج المودودي في تتبعه لآيات الأحكام سيعرض هذا المطلب:

لموقف أبي الأعلى من المذهبية الفقهية.

استفادته من الخلاف العالي (الفقه المقارن) في تفسيره.

طريقته في استخراج الفروع ثم ترتيبها.

أولا: المذهبية الفقهية في تصور أبي الأعلى المودودي: عرض لهذا الموضوع في مبحث خاص عن "الدين والشريعة" ضمن كتاب "مبادئ الإسلام"، ومجمل رأيه يقوم على أمرين:

---

1. نفسه، ص: 155.
2. نفسه، ص: 35، ويرجع في نحله "المانوية" لكتاب الشهرستاني عن الملك والنحل...
3. تفهيم القرآن، ج 1 ص: 103- 163...

أن الأفضل للعامة اختيار مذهب فقهي محدد يقلدونه في الفروع، وأن الأفضل لأولي العلم الرجوع إلى المصادر وعدم الاتكال على كتب النوازل والفروع فحسب[1]...

قال: "...ولكن من الظاهر أنه لا يمكن أن يتبع الإنسان في أمر من أموره إلا مذهبا واحدا من هذه المذاهب الأربعة، فالذي عليه أكثر علماء المسلمين، أن المسلمين ينبغي لهم أن يتبعوا أحد هذه المذاهب...، غير أن هناك جماعة من العلماء يقولون بأن لا حاجة إلى اتباع مذهب فقهي بعينه، بل يجب على من أوتي العلم أن يستنبط الأحكام من القرآن والسنة بأنفسهم، فعليهم أن يتبعوا كل من يرونه على الحق ويطمئنون إلى علمه وصدقه وتقواه من علماء المسلمين، فيعرف هؤلاء... بأهل الحديث، وهم على الحق مثل الطوائف الأربعة المذكورة"[2].

وقد يقع أن يصادف الدارس كثرة رجوع المودودي في تفسيره لآراء الحنفية ملتزما بمذهبهم، لكن الدراسة المتأنية تظهر عكس ذلك، وسبب إكثار أبي الأعلى من آراء مذهب أبي حنيفة هو اعتماده بالأساس على "أحكام القرآن" للجصاص، هذا دون الكلام عن رواج مذهب أبي حنيفة عند مسلمي الباكستان وما جاورها...

ثانيا: استفادة المودودي من الخلاف العالي في تفسيره: وقد ظهر ذلك على الخصوص في تفسيره لسورة النور، وكان معتمد أبي الأعلى في قضايا الخلاف تفسير الجصاص بالدرجة الأولى، كما هو واضح من خلال المقارنة بين كلام المودودي وما تضمنه كتاب الأحكام من آراء الأئمة المجتهدين وتلاميذتهم.

ومما يدل على مكانة كتب الجصاص عند المودودي أننا نجده غالبا يتوقف في مسائل الخلاف عند آراء المذاهب الثلاثة: الأحناف والمالكية والشافعية، وتلك إحدى الخصائص التي طبعت كتاب الجصاص الذي ألف لنصرة مذهب أبي حنيفة وإبطال غيره من المذاهب في بيئة أبي بكر الجصاص خلال القرن الرابع الهجري.

ونظرا للأهمية التي أولاها المودودي "لأحكام القرآن" للجصاص، فقد وجدناه يرجع

---

1. وانظر في هذا الموضوع كلام الحافظ ابن عبد البر النمري (ت 463هـ) في "جامع بيان العلم وفضله"، ج 2، ص: 114، نشر دار الكتب العلمية بيروت، والحافظ الخطيب البغدادي (ت 463هـ)، الفقيه والمتفقه، ج 7، ص: 68 وما بعدها، دار الكتب العلمية، بيروت...

2. المودودي، مبادئ الإسلام، ص: 133، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1400هـ.

بعض المسائل التي خالف فيها الأحناف جمهور أئمة الأمصار ويجتهد في عرض وجهة نظرهم والحرص على الاستدلال عليها...

ففي كلام المودودي عن دلالة الاستثناء في آية القذف من سورة النور[1] رجح ما انفرد به أبو حنيفة من أن توبة القاذف لا تشمل إلا رفع صفة التفسيق عنه، وأنه وإن تاب ظلت شهادته غير مقبولة ما تبقى من حياته، مؤولا حادثة أبي بكرة ـ رضي الله عنه ـ التي احتج بها الجمهور بما لا يتفق مع سياقها[2].

وفي كلام المودودي عن أحكام اللعان عرض للنكول عنه، ومما قال: "إذا نكلت المرأة عن اللعان بعد لعان الرجل تحبس عند الحنفية حتى تلاعن أو تعترف بزناها، وعلى العكس من ذلك يرى الأئمة المذكورين أنها ترجم وحجتهم في هذا أن القرآن يقول: ﴿**ويدرأ عنها العذاب أن تشهد أربع شهادات**﴾ [النور: 8]، فهي إذ لا تشهد يجب عليها العذاب، إلا أن حجتهم هذه فيها الضعف من جهة أن القرآن لا يعين في هذه الآية نوعا من العذاب، وإنما يذكر (العذاب) مطلقا..."[3]...ولعله مما يؤيد مذهب الجمهور في المسألة حديث ملاعنة هلال بن أمية في كتب السنة[4]، ثم إن ما تعلق به الأحناف من عدم تحديد نوع العذاب في الآية إنما استوجبته جزالة الأسلوب القرآني كما لا يخفى والله أعلم[5].

ثالثا: طريقة المودودي في استخراج الأحكام وترتيبها: درج المفسرون الذين ألفوا في التفسير الفقهي على طريقتين، الأولى طريقة المسائل حيث يتتبع المفسر الأحكام، ويخصص لكل منها مسألة يجمع فيها استدلالاته على الحكم، الطريقة الثانية تعتمد التبويب الفقهي

1. سورة النور، الآيتان: 4- 5.
2. المودودي، تفسير سورة النور، ص: 99- 100، وحادثة أبي بكر نفيع مشهور في كتب الفقه.
3. المودودي، تفسير سورة النور، ص: 115. وانظر في مذهب الأحناف: الجصاص، أحكام القرآن، ج 5، ص: 147 وما بعدها، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1412هـ.
4. انظر الحديث تفصيلا في الجامع الصحيح للبخاري، كتاب التفسير، تفسير سورة النور، باب: 1- 2- 3- 4- أحاديث رقم: 4745 إلى 4748.
5. وقد يقع أن يرجح المودودي مذهب غير الأحناف كما وقع له حين تكلم عن شروط اللعان حيث ضعف مذهب الحنفية، تفسير سورة النور، ص: 112.

لأحكام القرآن[1].

وحين نرجع إلى طريقة المودودي في تفسير آيات الأحكام نجده يجمع بين طريقتي المتقدمين، فحين يتعلق التفسير بآية لا يستنبط منها إلا حكما أو حكمين كان أبو الأعلى يجمع الكلام فيها على طريقة أصحاب التبويب الفقهي، وعند تفسير آية تعددت أحكامها كان يختار طريقة المسائل فنجده يرتب مختلف الأحكام من الأعم إلى الأخص ويعرض لكل حكم بمفرده مع إعطاء المسائل أرقاما متسلسلة[2].

رابعا: الفقه المقارن بالقانون الوضعي في تفسير المودودي: وهذا جانب لا يمكن لدارس إهماله في تراث أبي الأعلى، فحين كتب عن الاقتصاد سعى لأجل المقارنة بين الفقه الاقتصادي (أحكام الأموال في الإسلام) ومختلف التيارات المعروفة في الاقتصاد الغربي[3]، وحين كتب عن المرأة في الإسلام قارن موقف الإسلام وأحكامه بخصوص موضوعها بالتصورات التغريبية عن المرأة[4]، وحين ألف في الدستور الإسلامي (نظام الحكم) قارنه بالديموقراطية الغربية[5]... وهو في كل تلك المقارنات يسعى لبيان سمو التشريع الإسلامي وكماله وصلاحيته للإنسان والمجتمع في العصر الراهن الذي لا زال يعاني من مختلف تحديات التغريب...

وقد ظهر أثر هذه النزعة المقارنة فيما كتبه المودودي عن أحكام القرآن، حيث وجدناه يقارن الفقه الإسلامي بمختلف القوانين والتشريعات التي اتخذها الناس، وقد تجمع هذه المقارنة بين القوانين الوضعية وأحكام التوراة عند أهل الكتاب، بخاصة حين يكون حكم القرآن في المسألة موضوعا يثير شبهات المرجفين[6]، فيعمد المودودي إلى هذه المقارنة لبيان الحكم الصحيح، ولحث المسلمين على الرجوع إلى حكم القرآن الذي نبذوه وراء ظهورهم واتخذوا

1. انظر في الموضوع: هرماس، الاتجاه الفقهي في التفسير نشأته وتطوره، ضمن مجلة الإحياء، العدد: 22، سنة 1418هـ، ص: 8.
2. انظر على سبيل المثال تفسير الآية: 26 من سورة النور، حيث أجمل المودودي الكلام، وتفسير الآيات: 27- 29 من نفس السورة، حيث قسم الأحكام إلى مجموعة مسائل، تفسير سورة النور، ص: 138- 142...
3. انظر المودودي، الإسلام ومعضلات الاقتصاد، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1400هـ، وكتاب "الربا"، نشر دار الفكر بيروت...
4. انظر كتاب المودودي المشهور عن "الحجاب".
5. انظر المودودي، الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور، دار الفكر بيروت...
6. المودودي، تفسير سورة النور، ص: 76- 77.

مختلف القوانين الوضعية بديلا عنه[1].

المطلب الخامس: التفسير العقدي عند المودودي

الاتجاه العقدي في تفسير القرآن يهتم بقضايا أصول الدين من تقرير لمسائل العقيدة الإسلامية والاستدلال عليها، فيتتبع المفسر مختلف الآيات المتصلة بموضوعه في القرآن ثم يفسرها وقد استخرج مختلف ما يستنبط منها.

وقد برز اهتمام المودودي بالتفسير العقدي للقرآن من خلال وقوفه على الآيات التي تأمر الناس بالتزام أحكام الله وتشريعه، كما اشتهر عن المودودي رحمه الله تأكيده في مختلف كتبه على أن عقيدة التوحيد لا يمكن أن تنفصل عن الإقرار لله تعالى بالحاكمية الكاملة، فلا يمكن أن نتصور توحيدا بدون خضوع للأحكام الإلهية، كما لا يمكن أن نتصور مسلما بدون إقرار والتزام بحاكمية الله، والحاكمية بهذا المعنى تعني وجوب الامتثال لشرع الله في كل قضية لها صلة بالحياة البشرية، وفي هذا الموضوع قال المودودي: "الإسلام في الحقيقة عبارة عن الحركة التي تريد بناء صرح الإنسانية بأسره على حاكمية الله الواحد الأحد، وهذه الحركة جارية على سنة واحدة منذ أقدم عصور التاريخ، وقادتها هم صفوة رجال للإنسانية الملقبون برسل الله، فإن أردنا القيام بهذه الحركة والعمل على تسييرها فلا بد لنا من اتباع هؤلاء..."[2]، وقال أيضا: "إنه لا يستحق التشريع للحياة الإنسانية إلا الله، وإذا كان من دعوانا أن الحاكمية إنما هي حق لله وحده، فلا يجوز لأحد سواه – كائنا كان – أن ينفذ حكمه في أرض الله بدون طاعته والتزامه بأحكامه وقيامه عند حدوده..."[3].

انطلاقا من هذا التصور الذي ربط فيه المودودي، رحمه الله، بين الإقرار بالتوحيد والالتزام بحاكمية الله الكاملة وجدنا أبا الأعلى يحرص في تفسيره على أن يبين للناس أن الالتزام بأحكام القرآن هو أهم مظاهر عبادة الله وتوحيده...

ففي تفسير قوله تعالى: ﴿**فمن يكفر بالطاغوت ويومن بالله فقد استمسك بالعروة**

1. المرجع السابق، ص: 40.
2. المودودي، الإسلام وهديه... ص: 97- 98.
3. المودودي، تذكرة دعاة الإسلام، ص: 30، مؤسسة الرسالة بيروت.

الوثقى﴾ [البقرة: 256]، قال: "...والمراد بالطاغوت في اصطلاح القرآن العبد الذي يتجاوز حدود عبوديته، ويزعم لنفسه السيادة والألوهية والحكم ويجعل عباد الله عبادا له..."[1].

وفي تفسير مطلع سورة النور ﴿**سورة أنزلناها وفرضناها**﴾ قال المودودي: "...إن ما تحتوي عليه هذه السورة من الآداب والأحكام في الحلال والحرام والأمر والنهي والحدود ليست بمثابة التوصيات حتى تكونوا بخيار من الاعتقاد أو عدم الاعتقاد بها حسب مرضاتكم، بل إنها أحكام قاطعة لابد لكم أن تتبعوها وتكيفوا شؤون حياتكم الفردية والاجتماعية على حسبها، إن كنتم مؤمنين بالله واليوم الآخر..."[2].

هذا وقد حرص المودودي على بسط قضية الحاكمية عند كل آية دعت إلى تحكيم شرع الله، ولعل أهم ميزة اصطبغ بها تفسيره العقدي هي ربطه دوما بين الإيمان والاعتقاد وبين الخضوع والامتثال للشريعة سواء تعلق الأمر بمجال العبادات أو بمجال المعاملات أو تعلق بنظم الحياة وبهدي الإسلام في الاجتماع والاقتصاد والسياسة.

المطلب السادس: نزعة الإصلاح الاجتماعي في "تفهيم القرآن"

نظر المودودي إلى القرآن على أنه كتاب هداية، وأن الله أنزله "لكي يزيل ما عليه الناس من خطإ وسوء فهم... ويقرر في أذهانهم الحقيقة الواقعية"[3]، وكما اهتم أبو الأعلى في تفسيره بأحكام القرآن الاعتقادية والعملية اهتم أيضا بمنهج القرآن الخاص في الإصلاح الاجتماعي.

وبما أن دعوة القرآن توجهت إلى تصحيح عقيدة الناس وتغيير سلوكياتهم المنحرفة وعباداتهم الباطلة...، فقد اتجه المودودي في تفسيره إلى تحكيم هدي القرآن الكريم في مجمل ما اتصل بحياة المسلمين خلال العصر الراهن، فجعل كتاب الله حكما على عقيدة وسلوكيات المنتسبين إلى الإسلام اليوم.

تبعا لذلك كان تفسيره يهدف إلى تقريب معاني القرآن من جهة، كما كان دعوة إلى

1. المودودي، تفهيم القرآن، ج 1، ص: 167.
2. المودودي، تفسير سورة النور، ص: 31.
3. المودودي، مبادئ أساسية لفهم القرآن، المقدمة.

تغيير ما انحرف من عقيدة وسلوكيات المسلمين عن هدي القرآن من جهة ثانية...

اعتبارا لذلك فإن نزعة الإصلاح التي عرف بها المودودي رحمه الله كانت دعوة للتغيير الاجتماعي أساسها أحكام القرآن التي ظل أبو الأعلى مجاهدا ضد دعاة تعطيلها كما تشهد على ذلك مختلف كتبه.

وحين نرجع إلى "تفهيم القرآن" نجد أن فهم وتصور المودودي لمسألة الإصلاح كان شاملا لجميع ما انحرف من حياة الناس عن هدي القرآن...

أولا: فقد دعا إلى تصحيح عقيدة المسلمين، ورأى أن أقبح ما طرأ عليها أمران:

- الأول ظاهرة التوسل والتقرب إلى غير الله، ففي تفسير قوله تعالى: ﴿**من قبل أن يأتي يوم لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة والكافرون هم الظالمون**﴾ [البقرة: 254] قال: "المقصود بالكافرين هنا: إما أولئك الذين يرفضون طاعة أوامر الله...، وإما أولئك الحمقى الذين يحسبون علاقتهم بشيخ أو ولي أو وساطته ستنجيهم في الآخرة..."[1].

وفي تفسير ﴿**من ذا الذي يشفع عنده إلا بإذنه**﴾ [البقرة: 255] قال المودودي: "... هذا يستأصل ظن الجاهلين أن المشايخ والقديسين والملائكة ومن إليهم سيتوسطون لهم عند الله... فلا رسول ولا ملك ولا قديس ولا شيخ سوف يتجاسر ويلفظ بحرف واحد دون إذن من حاكم وسلطان الكون"[2]...

- الأمر الثاني الذي طرأ على عقيدة المسلمين هو تحكيم غير شرع الله، قال المودودي في تفسير: ﴿**وإذا دعوا إلى الله ورسوله ليحكم بينهم إذا فريق منهم معرضون، وإن يكن لهم الحق ياتوا إليه مدعنين**﴾ [النور: 48- 49]، "... والذي تدل عليه هذه الآية والآية التي قبلها أن حكم القاضي بين الناس – وكذلك مطالبة الناس إياه بالحكم بينهم- بالشريعة الإسلامية من عين ما يوجبه الإيمان على المسلمين، فمن أظهر الرضا والطاعة لحكم الشريعة إذا كان موافقا لما يريد، ورفضه إذا كان مخالفا لهواه، وآثر على الشريعة القوانين الأخرى الرائجة في العالم، فليس بمؤمن بل هو منافق...، وهو وإن كان يؤمن بجزء من أجزاء الشريعة بهذا

1. المودودي، تفهيم القرآن، ج 1، ص: 165.
2. المودودي، تفهيم القرآن، ج 1، ص: 166.

السلوك العجيب، فإن إيمانه لا قيمة له أصلا عند الله تعالى"[1]...

ثانيا: كما اهتم المودودي في تفسيره بإصلاح سلوك الناس، وبحكم ما رآه من حرص الناس على حصر أحكام الإسلام في جانب العبادات فحسب[2] اتجه أبو الأعلى في "تفهيم القرآن" إلى إظهار وتبيين هدي القرآن وأحكامه في المجال الاجتماعي ثم مناقضة سلوك الناس لهذه الأحكام الشرعية...

ففي تفسير قوله تعالى: ﴿ **الطلاق مرتان فإمساك بمعروف أو تسريح بإحسان** ﴾ [البقرة: 229] انتقد المودودي بدعة طلاق الثلاث مرة واحدة: "...أما بالنسبة للجهلاء الذين يطلقون الثلاث مرات دفعة واحدة، فهم يرتكبون خطيئة فاحشة وإثما مبينا في حق شريعة الله..."[3]، وفي تفسير قوله تعالى: ﴿...**إن يكونوا فقراء يغنهم الله من فضله** ﴾ [النور: 32] قال أبو الأعلى: "...معناه أنه لا ينبغي أن يكون الفقر عائقا في وجوه الناس على الإقدام على الزواج ولا أن يكونوا عبيد الحساب في هذا الأمر..."[4]، وفي تفسير قوله تعالى: ﴿ **يمحق الله الربا ويربي الصدقات** ﴾ [البقرة: 276] قال المودودي: "ما أصدق هذا وأصوبه من الزوايا الاجتماعية والاقتصادية والأخلاقية والروحية، فمع أن الربا يغني في ظاهره والصدقة تدقع وتفقر فالعكس يصدق تماما، فالربا في شريعة الله عائق بطبيعته أمام التقدم والازدهار الاجتماعي والاقتصادي والأخلاقي والروحي، أما الصدقة- بما فيها الاقتراض بغير فائدة – فيدفع إلى النماء والتقدم..."[5]، وفي تفسير قوله تعالى: ﴿**يأيها الذين ءامنوا لا تأكلوا الربا أضعافا مضاعفة، واتقوا الله لعلكم تفلحون**﴾ [آل عمران: 130]، قال المودودي: "المجتمع الذي يوجد فيه الربا تتفشى فيه بسببه قسمان من الأمراض الأخلاقية: الحرص والطمع والبخل والأثرة في نفوس المرابين، والنفرة والألم والبغض والحسد في نفوس من يدفعون الفائدة للمرابين... فالله سبحانه وتعالى يقول للمسلمين: إن الصفات الأخلاقية التي تنشأ في كلا الفريقين من المتعاملين بالربا تناقض ما يربيه الانفاق في سبيل الله من الأخلاق والشمائل

1. المودودي، تفسير سورة النور، ص: 210.
2. انظر كلامه في كتابه "نحن والحضارة الغربية"، ص: 316، دار الفكر، بيروت...
3. المودودي، تفهيم القرآن، ج 1، ص: 152.
4. المودودي، تفسير سورة النور، ص: 180.
5. المودودي، تفهيم القرآن، ج 1، ص: 183.

الأخرى التي على عكسها تماما، وفضل الله وجنته لمن حصلت فيه الثانية لا الأولى..."[1].

المبحث الثالث: مكانة "تفهيم القرآن" بين التفاسير المعاصرة

لإبراز قيمة تفسير أبي الأعلى المودودي قد يكون من الأنسب النظر إليه ضمن مجمل التراث التفسيري الذي أبدعه علماء المسلمين خلال القرن الرابع عشر للهجرة، ومما لاشك فيه أن هناك أشياء وافق فيها المودودي جمهور المفسرين المعاصرين، لكن هناك في المقابل مجموعة من الخصائص انفرد بها "تفهيم القرآن" دون غيره من تفاسير القرن الرابع عشر...

المطلب الأول: أهم مميزات التفاسير المعاصرة وانعكاسها في "التفهيم"

إن الدارس لتطور تفسير القرآن الكريم خلال القرن الهجري – المنصرم. سيلاحظ أن مجمل التراث الذي خلفه المفسرون المعاصرون قد اصطبغ بمجموعة من المميزات على مستوى المنهج والمضمون، وتظهر هذه المميزات بجلاء إذا قارنا تفاسير المعاصرين بالمؤلفات المتقدمة في العلم... وأهم هذه المميزات تتصل:

- بطريقة المعاصرين في التعامل مع آثار التفسير.
- وبمنهجهم في استقراء وتتبع أحكام القرآن.
- وبأسلوبهم في التعبير عن المعنى وصياغة دلالة الآيات.
- وأخيرا بمدى ارتباط المفسر المعاصر بالواقع الذي يعيش فيه.

أولا: مميزات تعامل المعاصرين مع الآثار: فأغلب المعاصرين الذين كتبوا وألفوا في تفسير القرآن الكريم نظروا إلى هذه الآثار نظرة فاحصة ميزت بين المقبول والمردود من الروايات، وكان موقف هؤلاء من آثار التفسير يقوم على:

1. الاعتماد على صحيح المنقول: وقد يسر انتشار المطبعة في هذا القرن مراجعة مختلف المصادر التي جمعت أحاديث التفسير...

---

1. المودودي، تفهيم القرآن، ج 1، ص: 242.

2. تجنب الأخبار الواهية، ولعل أهم أسباب تراجع رواج هذه الأخبار في العصر الراهن: انتشار تدريس العلوم الإسلامية بخاصة في مؤسسات التعليم العالي، وشدة الطلب على أمهات الكتب المحققة علميا، هذا فضلا عن إسهام دور النشر والطباعة ومؤسسات البحث العلمي في توفير الكثير من المصنفات القديمة التي تتبعت علل الآثار.

3. تلافي عرض اختلاف الروايات عن السلف: فقد حرص بعض متقدمي المفسرين على جمع مختلف الأقوال المنسوبة للسلف دون تمحيص أو نظر في صحتها رغم ما قد يبدو من تناقضها...، لكن أغلب المعاصرين تجنبوا هذه الروايات والآثار واعتمدوا على ما تناقلته كتب الحديث أولا والمصادر الموثقة من أمهات كتب التفسير ثانيا[1].

وقد ظهر أثر هذه المميزات الثلاث في "تفهيم القرآن" كما سبقت الإشارة إليه عند الحديث عن "مصادر المودودي في تفسيره، حيث كان المؤلف رحمه الله يحرص على الرجوع إلى مصادر العلم ويوثق مآخذه، وغن كانت هناك ملاحظة عليه في هذا الجانب فهي إكثاره - أحيانا - من الرجوع إلى التوراة والأناجيل في مقارناته بين ما جاء به القرآن وما هو متداول عند أهل الكتاب.

ثانيا: مميزات منهج المعاصرين في تتبع أحكام القرآن: وتدور كلها حول أمور ثلاثة رئيسية ظلت قاسما مشتركا بين المفسرين المعاصرين حين يتعاملون مع فقه القرآن، وتتمثل في:

1. البعد عن التعصب أو عن المذهبية بمفهومها الضيق: حيث وجدنا المفسرين يظهرون اهتماما متفاوتا بالفقه المقارن الذي يقوم فيه الاختيار والترجيح على أساس الاستدلال لا على مجرد الالتزام المذهبي.

2. حسن فهم الخلاف بين الأئمة: واعتبار اختلافهم اختلاف تنوع لا اختلاف تضاد، مع إرجاع ذلك الاختلاف إلى أسبابه حتى يسهل فهمه، وإذ أدرك المفسرون المعاصرون أن

1. اختلاف الرواية في التفسير عن السلف منه ما هو اختلاف تنوع وهو الغالب، وقد عرض له ابن تيمية تفصيلا في رسالته عن أصول التفسير، ومنه ما هو اختلاف تضاد وتناقض بخاصة حين يتعلق الأمر بمرويات أتباع التابعين، وهذا الاختلاف دونته بعض كتب التفسير وهو مما يجب أن ينزه عنه تفسير القرآن...

اختلاف الأئمة الأعلام هو خلاف رفيع نزهوا أنفسهم عن التعصب الفقهي...

3. اجتناب مباحث التعارض والترجيح: وهي كثيرة في كتب المتقدمين وتفسيرهم الفقهي، وسبب احتراز المفسرين المعاصرين من الاشتغال بهذه المباحث ربما يرجع إلى رغبتهم في توسيع دائرة تداول كتبهم بين متوسطي الثقافة الإسلامية، وطلاب العلم الشرعي...[1].

وبالرجوع إلى تفهيم القرآن" نرى أن المودودي أحسن تمثل هذه القواسم الثلاثة بخاصة أنه كان يكتب التفسير بالأردية للمسلمين الهنود الذين كان يعنيهم بالدرجة الأولى معرفة هدي القرآن فحسب، لذلك اجتهد أبو الأعلى من أجل تحرير تفسيره بأسلوب مبسط يبين الأحكام من غير توسع في قضايا الخلاف العالي.

ثالثا: مميزات طريقة المعاصرين في التعبير عن معاني القرآن وصياغة دلالة الآيات:

وهي منبثقة عن إدراك علمي لحاجات العصر حيث انتشر مستوى معين من التعليم يرفع عن عامة الناس صفة الأمية لكن لا يؤهلهم للتعامل الجيد مع التراث العلمي للمتقدمين رحمهم الله.

ومن تم تميزت طريقة المفسرين المعاصرين في التعبير عن معاني الآيات:

1. بالاختصار، إذ الحاجة في إيصال المعنى بأقصر عبارة حتى وجدت في عصرنا بعض التفاسير التي لا يتعدى حجمها حجم القرآن مرتين أو ثلاث، وإذا أضفنا لذلك أن "تفهيم القرآن" نشر أولا على شكل حلقات في مجلة وكانت الغاية منه إيصال معاني القرآن لمن يراجع الكتب ومن لا يقرأ إلا الصحف من عامة الناس علمنا ما كان يتطلبه التفسير الإذاعي ـ المعتمد على الصحافة ـ من اختصار وبعد عن الاستطراد في الشرح أو الإسهاب في التحليل.

2. ومن مميزات طريقة المعاصرين التزام الأسلوب البسيط الواضح الذي يستوعبه العامة، ذلك أن الكتابة العلمية الدقيقة كانت تدفع المتقدمين من المفسرين إلى الحرص على الأسلوب البياني الدقيق، وكثيرا ما كانت مؤلفاتهم تستعصي على مدارك المبتدئين من طلبة العلم الشرعي، لكن التفاسير المعاصرة نأت عن أسالب القدامى خاصة وقد تراجعت الملكات اللغوية عند المسلمين في العصر الراهن بسبب ضعف اهتمامهم باللسان العربي وكذا بمزاحمة

1. أنظر هذه المميزات ضمن الاتجاه الفقهي في التفسير نشأته وتطوره، مجلة الإحياء، رقم: 22، ص: 17- 21.

مختلف اللغات الأخرى للغة القرآن.

3. ومن هذه المميزات أيضا تجنب المصطلحات العلمية الدقيقة المعروفة في العلوم الإسلامية: فالذي يرجع إلى تفاسير المتقدمين يجدها حافلة بمختلف المصطلحات المتصلة بعلوم القرآن والسنة، ومصطلحات أصول الفقه وغير ذلك مما لا يفهمه إلا المختص في الدراسات والعلوم الإسلامية... وطالما أن ذلك ليس في مكنة عامة القراء من المسلمين، فقد حرص أغلب المفسرين المعاصرين على تجنب تلك المصطلحات العلمية، وهذه المسألة فرضت نفسها بإلحاح على المودودي بخاصة لأنه يتوجه إلى غير الناطقين بالعربية.

رابعا: أثر الواقع الفكري في تفاسير المعاصرين: من أهم مميزات التفاسير المعاصرة ارتباطها بالواقع المعيش فكريا واجتماعيا، ذلك أن تفسير القرآن ما هو إلا بحث مستمر في أحكام الإسلام المتصلة بشتى مستجدات الحياة الاجتماعية للمسلمين.

وقد ظهر أثر ارتباط التفاسير المعاصرة بالواقع المعيش من خلال اهتمام مؤلفيها بالرد على مختلف الشبهات التي تثار ضد الإسلام، ومعالجتهم لشتى التحديات التي تواجه المسلمين، وأخيرا تنقيبهم في أحكام مختلف النوازل المعاصرة.

1. فبالنسبة للرد على الشبهات فقد اتجه المفسرون المعاصرون إلى فضح مختلف أراجيف المظلين الذين لم يروا في هدي القرآن وأحكامه إلا مجموعة من الآصار والأغلال التي تهدف إلى تقييد المسلم في تصوراته وسلوكياته[1].

2. فبالنسبة للتحديات فقد وجدنا هؤلاء المرجفين يركزون الجهد من أجل البرهنة على أن أحكام القرآن في العبادات والمعاملات ونظم الحياة يستحيل تطبيقها في عصرنا الراهن، فاتجهت همة المفسرين إلى بيان أصل هذه الدعوى، وأنها نابعة من قلوب أشربت الكفر

---

1. انظر على سبيل المثال كلام المودودي عن الشبهات المثارة بخصوص عقوبة الجلد في الإسلام وكيف أبطلها، تفسير سورة النور، ص: 67- 77، وكلامه عن الشبهات المتعلقة بحجاب المرأة المسلمة، تفسير سورة النور، ص: 157- 159، وكلامه عن شبهة الرق في الإسلام، تفسير سورة النور، ص: 188.

بشريعة ربها...[1].

3. أما بالنسبة للبحث في فقه النوازل فالدارس لتفاسير المعاصرين يجدهم يسيرون على نهج المتقدمين في تتبع مختلف المستجدات التي تطرأ على الحياة العامة، مع البحث عن أحكامها في الفقه والتشريع...[2]

ولم يكن "تفهيم القرآن في معزل عن تأثير هذا الواقع، بل قد لا يجانب الإنسان الحقيقة إذا قال بأن تفسير المودودي ما هو إلا نتيجة من نتائج هذا الواقع نفسه بسلبياته المنعكسة في تصورات المسلمين وأنماط حياتهم العامة والخاصة. فقد أراد أبو الأعلى من تفسيره:

- أن يعيد بعث أمة الإسلام ودعوته.
- وأن يواجه تيار التغريب في الهند والعالم الإسلامي.
- ويبين هدي القرآن في كل قضية لها صلة بالحياة البشرية.
- ويكون منارا يهتدي به الدعاة إلى الحق في هذا الزمن...

المطلب الثاني: الخصائص التي انفرد بها "تفهيم القرآن"

وهذه الخصائص نابعة - بالأساس - من تكوين أبي الأعلى المعرفي، وأيضا من تصوره للعمل الإسلامي في هذا العصر، وأخيرا من تجاربه الخاصة في عالم الإيمان، فرغم تعدد التفاسير المعاصرة لا نكاد نجد من المفسرين من حرص على الوقوف على مختلف المناطق المذكورة في القرآن، كما أننا أيضا لا نقف على تفسير واجه ظاهرة التغريب بمثل الوسائل التي تغزو بها المسلمين، كما نصادف ذلك في "تفهيم القرآن"...

الخاصية الأولى التي انفرد بها "تفهيم القرآن" الوصف الطبيعي لمختلف الأماكن المذكورة في القرآن، فقد سافر المودودي إلى جل هذه الأماكن "ليشاهد على الطبيعة المناطق

1. انظر سياق كلامه عن تحريم الربا في الإسلام، تفهيم القرآن، ج 1، ص: 184، وكلامه عن الدعوة إلى إلغاء عقوبة الإعدام أو القصاص في الأنفس، تفهيم القرآن، ج 1، ص: 124، وكلامه عن تطبيق التشريع الجنائي الإسلامي، تفسير سورة النور، ص: 40 وما بعدها.
2. انظر كلام المودودي عما استحدث من دور اللهو والعبث، تفسير سورة النور، ص: 133، وكلامه عن أحكام بيوت الضيافة والفنادق، تفسير سورة النور، ص: 147، وكلامه عن أحكام الخدم المستعملين في البيوت، تفسير سورة النور، ص: 168....

التي جاء بها ذكرها... يصل إلى المكان فيدقق فيه ويحقق، ويرى ما به من آثار ثم يرسم لنفسه خريطة لجغرافية المنطقة... وقد كان الأستاذ المودودي يعاني في سبيل الوصول ببحثه إلى حد الكمال، فكان يرى المكان ويحقق الأسماء القديمة والجديدة"[1].

الخاصية الثانية للتفهيم مواجهته لظاهرة التغريب مواجهة عملية، ولعل المطلع على تراث المودودي عامة يصادف آثار الثقافة الأجنبية في كتاباته وكثرة الإعلام والمصطلحات الغربية في هذه الكتابات، ففي كلامه عن عقوبات الحدود استطرد في الحديث عن القانون الوضعي وكيف أنه لم يحل دون ازدياد الجرائم في الغرب[2]، وحين عرض لموضوع الحجاب الشرعي لم ينس الالتفات إلى أدوات التجميل الحديثة[3]، وحين تكلم عن سبل معرفة الله استطرد موضحا أن أعمى البصيرة لا يصل لتلك المعرفة ولو كانت له دراية بشتى العلوم الحديثة[4]...

الخاصية الثالثة لتفسير المودودي هي أنه تفسير إذاعي نشر أولا في الصحافة المكتوبة "مجلة القرآن" ثم جمع بعد ذلك، وقد وجدت خلال العصر الراهن تفاسير إذاعية أعدت للأعلام المسموع أو المرئي نشرها أصحابها بعد إكمالها، كما أن سيد قطب (ت 1966هـ) -رحمه الله- كان قد ابتدأ تفسيره "في ظلال القرآن" على شكل حلقات شهرية نشرت في مجلة "المسلمون" لكن محنته حالت دون إتمام ذلك حتى صدر الكتاب مطبوعا... لكن "التفهيم" يبقى هو التفسير الوحيد – فيما نعلم- الذي نشرت حلقاته كاملة في الصحافة المكتوبة قبل أن يطبع في أجزاء تشمل جميع آيات القرآن الكريم.

خاتمة الدراسة

كانت هذه الدراسة عن "أبي الأعلى المودودي ومنهجه في تفسير القرآن" محاولة تهدف إلى تحقيق ثلاثة أغراض:

الأول: إحياء ذكرى هذا الرجل الداعية الذي كان أمة وحده في شبه القارة الهندية،

1. د. سمير عبد الحميد، أبو الأعلى المودودي فكره ودعوته، ص: 155- 156.
2. تفسير سورة النور، ص: 39- 40.
3. المودودي، المرجع السابق، ص: 157.
4. المرجع السابق، ص: 208.

عاش حياته المديدة لأجل إحياء مجد الإسلام في تلك البلاد الأعجمية...

الغرض الثاني: إبراز جهود الشيخ في مجال التفسير، ذلك أن الرجل اشتهر عند معاصريه في العالم العربي بكتاباته عن منهج الدعوة إلى الله وبتأصيله لمفهوم "الالتزام" وقضية "الحاكمية" ومصطلح الجاهلية"... وغيرها من أصول الدعوة الإسلامية ومفاهيمها، لكن قل أن يوجد هناك من يعرف المودودي مفسرا، وربما يرجع الأمر إلى تأخر تعريب "التفهيم" ونشره كاملا.

الغرض الثالث لهذه الدراسة: تقديم جانب من اهتمامات العجم – غير العرب – المتصلة بتفسير كتاب الله تعالى عسى أن يلفت ذلك المشتغلين بهذا العلم فلا يتوقفوا في دراساتهم عند الكلام على التفاسير المؤلفة بالعربية فحسب.

أما أهم الاستنتاجات التي يمكن أن نخلص إليها من خلال مباحث الدراسة فهي:

1. أن التأليف في التفسير خلال العصر الراهن. رغم اختلاف اتجاهاته وبيئته. لا يكاد يختلف في مقوماته ومميزاته.

2. أن المعاصرة تتطلب من العالم المسلم أن يستخدم مستجدات عصره لأجل تبليغ دعوته، وقد رأينا كيف أن المودودي لم يتردد في الاستفادة من الصحافة لأجل تقريب فهم القرآن من عموم المسلمين الهنود...

3. ثم إن القارئ "للتفهيم" أو لغيره من تفاسير المعاصرين لابد أن يقف على حاجة عامة المسلمين إلى تفسير يربطهم بقضايا الحياة المعيشية، ويستجيب لمتطلباتهم المعرفية في مجال علوم الدين.

وأخيرا نسأل الله العون والسداد، والله تعالى أعلم وأحكم.

قاعدة درء الحدود بالشبهات وأثرها في الفقه الجنائي الإسلامي (تابع)

د. عبد الخالق أحمدون
كلية الحقوق بطنجة

المبحث الرابع: الحيل في درء الحدود

لقد تتبعت نصوص الفقهاء فوجدت أن ما اعتبره البعض منهم شبهة دارئة للحد، اعتبره البعض الآخر حيلا باطلة في الشرع، استحل بها ما حرمه الله في دينه وشرعه، وأغلب الصور التي اعتبرها الفقهاء حيلا ومخارج باطلة، هي واردة في الفقه الحنفي.

ولم أجد في كلام الفقهاء عند توجيههم للحديث: "ادرءوا الحدود بالشبهات"، وما يشير إلى لفظ الحيلة أو الاحتيال في الدرء، إلا ما نص عليه فقهاء المذهب الحنفي في كتبه، فالكمال بن الهمام من الحنفية، عند توجيهه للحديث ورده على ابن حزم قال: "الحاصل من هذا كله كون الحد يحتال في درئه بلا شك، ومعلوم أن هذه الاستفسارات المفيدة لقصد الاحتيال للدرء كلها كانت بعد الثبوت"[1].

1. فتح القدير 140/4، بدائع الصنائع 270/6، وفي موسوعة فقه إبراهيم النخعي 324/9، قال: يحتال لدرء الحد بالشبهة.

وفي فواتح الرحموت: "أن الشبهة الدارئة هي الشبهة في تحقق السبب، والحديث محمول عليه، والمأمور به هو الاحتيال في ثبوت الحد كي لا يثبت باستقصاء السؤال عن الشهود وعدم طلب المشهود عليه ونحو ذلك"[1].

وفي الدر المختار للحصكفي: "فيستقضي القاضي احتيالا للدرء، فإن بينوه وقالوا: رأيناه وطئها في فرجها كالميل في المكحلة، هو زيادة بيان احتيالا للدرء"[2].

وقبل أن أعالج هذه المسالة أرى من المفيد أن نتعرف على مراد الفقهاء بالحيلة، يعرف ابن تيمية الحيلة بأنها الطريقة الخفية التي توصل إلى المقصود، فإن كان المقصود حسنا كانت الحيلة حسنة، وإن كان المقصود سيئا كانت الحيلة سيئة، ثم أصبحت تطلق في نظر الفقهاء على كل وسيلة يستحل بها ما حرمه الله تعالى[3].

ويقول ابن تيمية أيضا: "الحيلة أن يقصد سقوط الواجب، أو حل الحرام بفعل لم يقصد به ما جعل ذلك الفعل له أو ما شرع، فهو تغيير الأحكام الشرعية بأسباب لم يقصد لها ما جعلت تلك الأسباب له، وهو يفعل تلك الأسباب لأجل ما هو تابع لها لا لأجل ما هو المتبوع المقصود بها، بل يفعل السبب لما ينافي قصده من حكم السبب، فيصير بمنزلة من طلب ثمرة الفعل الشرعي ونتيجته وهو لم يأت بقواعده وحقيقته"[4].

ويعرف الشاطبي الحيلة بقوله: "فإن حقيقتها المشهورة: تقديم عمل ظاهر الجواز لإبطال حكم شرعي وتحويله في الظاهر إلى حكم آخر، فمآل العمل فيها خرم قواعد الشريعة في الواقع[5]، ويشترط فيها القصد من المكلف لإبطال الأحكام الشرعية[6].

---

1. فواتح الرحموت، عبد العلي الأنصاري، 318/2.
2. الدر المختار شرح تنوير الأبصار، محمد علاء الدين الحصكفي، 389/2.
3. الفتاوى الكبرى، 191/3، طبعة دار المعرفة، لشيخ الإسلام ابن تيمية.
4. نفس المصدر، 109/3.
5. الموافقات، 201/4.
6. نفسه، وقارن بأعلام الموقعين، 162/3.

"والشاطبي في بحثه جمع بين الذرائع والحيل، ففي كلامه على الحيل يذكر الذرائع وفي كلامه عن الذرائع أوسع من الحيل"، الموافقات 360/2- 389/2- 390. ويفهم من مجموع كلامه أن الذرائع أوسع من الحيل وأعم 399/2- 199/3، وهو الذي يفهم من كلام ابن تيمية أيضا حيث يقول: "والكلام في سد الذرائع واسع لا يكاد ينضبط، الفتاوى" الكبرى 264/3، وتجويز الحيل عنده يناقض سد الذرائع، الفتاوى الكبرى 265/3، وانظر أعلام الموقعين 159/3.

ويقسم ابن تيمية الحيل إلى أربعة أقسام:

1. الطرق الخفية التي يتوصل بها إلى محرم في نفسه، بحيث لا تحل بمثل ذلك السبب بحال، فمتى كان المقصود بها حراما في نفسه، فهي حرام باتفاق المسلمين.

2. أن يقصد بالحيلة أخذ حق أو دفع باطل، لكن يكون الطريق في نفسه حراما.

3. أن يقصد حل ما حرمه الشارع، وقد أباحه على سبيل الضمن والتبع إذا وجدت بعض الأسباب، أو سقوط ما أوجبه، وقد أسقطه على سبيل الضمن والتبع إذا وجد بعض الأسباب فيريد المحتال أن يتعاطى ذلك السبب قاصدا به ذلك الحيلة والسقوط.

4. الاحتيال على أخذ بدل حقه أو عين حقه بخيانة، وهي عنده ليست من الحيل المحضة، بل هي بمسائل الذرائع أشبه، وإنما ذكرها لأجل ما فيها من التحايل[1].

ويقسم الإمام الشاطبي الحيل إلى ثلاثة أقسام، بناء على المصالح التي وضعت الشريعة لها وهي:

1. ما لا خلاف في بطلانه، كحيل المنافقين والمرائين.

2. مالا خلاف في جوازه، كالنطق بكلمة الكفر إكراها.

3. ما هو محل إشكال وغموض، ما لم يتبين بدليل قاطع موافقته لمقصد الشارع أو مخالفته له.

ومراد الاختلاف، اختلاف، نظر الفقهاء في موافقته لمقصد الشرع أو مخالفته له فمن رأى أنه غير مخالف للقصد أجاز الحيلة فيه، ومن رآه مخالفا منع الحيلة[2].

وعلى القسم الثالث ترد جملة الحيل والمخارج التي قال بها الفقه الحنفي في إعمال قاعدة درء الحدود بالشبهات. ومن تتبع كلام الفقهاء في مبحث الحيل، يتبين أن الحيل قسمان:

1. **قسم جائز**: ويطلق عليه: الحيل الشرعية، وهي التي يقصد بها التوصل إلى تحويل

---

1. الفتاوى الكبرى، 3/192- 203.

2. الموافقات، 2/387- 389.

حكم لآخر بواسطة مشروعة في الأصل[1]. ولا خلاف بين العلماء في قبول هذا النوع.

2. **قسم غير جائز**: وهي الحيل التي تفوت المصالح المقصودة من التشريع شرعت العمال الشرعية من أجلها، وهو مراد ابن تيمية من قوله: "فالحيلة أن يقصد" سقوط الواجب، أو حل الحرام بفعل لم يقصد به ما جعل ذلك الفعل له أو ما شرع"[2].

وضابط هذا التقسيم: بأن كل ما ناقض أصلا شرعيا أو فوت مصلحة شرعية وناقضها فهو الحيل الباطلة، وكل ما لم يهدم أصلا شرعيا ولم يعارض مصلحة شهد الشرع باعتبارها فهو من الحيل الجائزة[3].

وما ينبغي التنبيه عليه ورد الأمور إليه، أن القول بالحيلة الباطلة لم يرد في كلام أحد من الأئمة، وهم منزهون عن إحداث مثل هذا القول، ولا ينبغي لأحد أن ينسب لهم ذلك.

يقول ابن تيمية: "وقد ذكرنا ما دل على تحريم الحيلة وإبطالها، وإنما غرضنا هنا أن هذه الحيلة التي هي محرمة في نفسها لا يجوز أن ينسب إلى إمام أنه أمر بها، فإن ذلك قدح في إمامته، وذلك قدح في الأمة حيث ائتموا بمن لا يصلح للإمامة، وفي ذلك نسبة الأئمة إلى تكفير أو تفسيق، وهذا غير جائز"[4].

ويقول تلميذه ابن القيم: "ولا يجوز أن ينسب هذه الحيل إلى أحد من الأئمة، ومن نسبها إلى أحد منهم، فهو جاهل بأصولهم ومقاديرهم ومنزلتهم في الإسلام"[5].

والذي يظهر، أن الخلاف واقع بين الأئمة ليس في أصل منع الحيل وإبطالها، وإنما هو خلاف نظر في المصالح وتحقيقها وترجيح بعضها.

فالإمام الشاطبي في تعرضه لمبحث الحيل، بني كلامه على اعتبار المآلات قاعدة الحيل

---

1. انظر الأدلة على مشروعية هذه الحيل في الفتاوى الكبرى 281/3، وأعلام الموقعين 181/3، وانظر الأمثلة عليها في أعلام الموقعين 349/3، إلى آخر الجزء.
2. الفتاوى الكبرى 109/3، وانظر الأدلة على إبطال هذه الحيل في نفس المصدر 111/3- 112، وأعلام الموقعين 180/3، وانظر أمثلتها في هذا المصدر 285/3.
3. الموافقات، 387/2.
4. الفتاوى الكبرى، 170/3.
5. أعلام الموقعين، 187/3- 281.

فقال: "فمآل العمل فيها خرم لقواعد الشريعة في الواقع"[1].

واشترط القصد في إبطال الأحكام، وذكر أن من أجاز الحيل كأبي حنيفة، اعتبر المآل أيضا، ونظر إلى مصلحة مقصودة للشارع، فهو أيضا اختلاف في النظر إلى المصلحة، وأيها أرجح، ولذلك سمى المعلق الخلاف من باب "تحقيق المناط"[2].

وأبو حنيفة لا يخالف في أن قصد إبطال الأحكام ممنوع، أما إبطالها ضمنا بحسب وجه المصلحة المترجحة فلا[3].

وإذا كان فقهاء المذهب الحنفي قد أخذوا أكثر من غيرهم في استعمال الحيل والبحث عن المخارج والأعذار، فذلك راجع لأصل منهجهم الذي ساروا عليه في استنباط الأحكام وتتبع النوازل والوقائع، وهذا المنهج قام في غالبه على الرأي، ومما يؤخذ عليهم فيه أنهم بالغوا في استعماله فلم يأمنوا من الوقوع في الخطأ[4].

ومع ذلك، لا يصح القول بأنهم أجازوا الخروج عن الشرع وإبطال مقاصد الأحكام ومخالفة الحق باستعمال الحيل والمخارج أكثر من غيرهم. ولذلك قال ابن القيم: وإن كان بعض هذه الحيل قد تنفذ على أصول إمام، بحيث إذا فعلها المتحيل نفذ حكمها عنده، ولكن هذا أمر غير الإذن فيها وإباحتها وتعليمها، فإن إباحتها شيء ونفوذها إذا فعلت شيء، ولا يلزم من كون الفقيه والمفتي لا يبطلها أن يبيحها ويأذن فيها"[5]. وليس المسلم ملزما بالأخذ بما قاله إمام من الأئمة إذا رأى في ذلك مخالفة لمقصود الشرع حتى ينجو من العقاب، ولذلك أفتى الفقهاء بمنع تقليد من يفتي بالحيل، ونقض حكمه، وتحريم تتبع رخص المذاهب، يقول ابن القيم الجوزية: "وقد اتفق السلف على أنها بدعة محدثة (يعني الحيل) فلا يجوز تقليد من يفتي بها، ويجب نقض حكمه، ولا يجوز الدلالة للمقلد على من يفتي بها، وقد نص الإمام أحمد على ذلك كله، وهذا يرد قول من قال: لا إنكار في المسائل المختلف فيها، وهذا خلاف

1. الموافقات، 201/4.
2. قارن بما ذكرته هنا من إرشاد الفحول للشوكاني، 206- 207.
3. الموافقات، 202/4.
4. انظر ما قاله ابن تيمية في هذا الصدد، الفتاوى الكبرى، 232/3.
5. أعلام الموقعين، 187/3.

إجماع الأئمة.

يقول الشاطبي: "فإذا صار المكلف في كل مسألة عنت له يتبع رخص المذاهب (الحيل في تلك المذاهب) وكل قول وافق هواه فيها، فقد خلع ربقة التقوى، وتمادى في متابعة الهوى، ونقض ما أبرمه الشارع وأخر ما قدمه"[1].

ويقول ابن فرحون في التبصرة: "قد يكون تساهل الحاكم والمفتي وانحلاله بأن تحمله الأغراض الفاسدة على تتبع الحيل المحظورة أو المكروهة، والتمسك بالشبه طلبا للترخيص على من يروم نفعه أو التغليظ على من يريد ضره، قال ابن الصلاح: "ومن فعل ذلك فقد هان عليه دينه"[2].

ومن الحيل الشرعية الجائزة في الحدود، ما رواه أبو أمامة بن سهل عن سهل عن سعيد بن سعد بن عبادة،، قال: "كان بين أبياتنا رويجل ضعيف مخدج، فلم يرع الحي إلا وهو على أمة من إمائهم يخبث بها، فذكر ذلك سعيد بن عبادة لرسول الله، صلى الله عليه وسلم، وكان ذلك الرجل مسلما، فقال: اضربوه حده، قالوا: يا رسول الله إنه أضعف مما تحسب، لو ضربناه مائة قتلناه، فقال: خذوا له عثكالا فيه مائة شمراخ ثم اضربوه به ضربة واحدة، قال:

---

1. الموافقات، 386/2- 387.

2. تبصرة الحكام، 22/1. وحكى أبو الوليد الباجي رحمه الله عمن يثق به أنه وقعت له واقعة فأفتى فيها وهو غائب جماعة من فقهائهم، يعني فقهاء المالكية، بما يضره، فلما عاد سألهم فقالوا: ما علمنا أنها لك، وأفتوه بالرواية التي توافق قصده، تبصرة الحكام 64/1، وذكرها ابن القيم في أعلام الموقعين 211/4.

إن مسالة تتبع الرخص من أخطر القضايا التي تناولتها مباحث علم الأصول، فقد اختلف الأصوليين في مسألة تتبع الرخص واختار ما كان سهلا ميسورا من الأحكام بأن يأخذ المكلف من كل مذهب ما هو الأهون فيما يقع من النوازل، وقد تحصل من هذا الخلاف مذهبان:

الأول يمنع من تتبع الرخص وتلفيق الأحكام، لأن فائدة وضع الشريعة إخراج المكلف من داعية هواه، وتخيير بين القولين نقض لذلك الأصل، الموافقات 131/4.

الثاني يجيز تتبع الرخص وتلفيق الأحكام بشرط أن لا يؤدي ذلك إلى أن يطبق المكلف حكما لا يجيزه واحد من المذهبين أو المذاهب الملفق منها الحكم، التمهيد في تخريج الفروع على الأصول: جمال الدين الأسنوي ص: 528.

ويشترط الآمدي لجواز تتبع الرخص ألا يكون هذا المكلف قد باشر التصرف وفق حكم ما، ويريد الانتقال من هذا الحكم إلى حكم آخر هو أخف، لما في ذلك من اضطراب في المعاملات بين الناس، يقول: "إن كل مسألة من مذهب الأول اتصل عمله بها له تقليد الغير فيها، وما لم يتصل عمله بها، فلا مانع من اتباع غيره فيها". الإحكام في أصول الأحكام، الآمدي 319/4.

ففعلوا"[1].

قال الشوكاني: "وهذا العمل من الحيل الجائزة شرعا وقد جوز الله مثله في قوله تعالى: ﴿وخذ بيدك ضغثا﴾ [ص: 44][2].

ومحل الشاهد في هذا الحديث، أن الضرب بالعثكال ليس هو الحد الواجب في الأصل، بدليل أن الرسول، صلى الله عليه وسلم، قال لهم قبل أن يرشدهم إلى هذا: اضربوه حده وإنما هو وسيلة شرعها الرسول صلى الله عليه وسلم للتوصل إلى إسقاط الحد في حق مثل هذا الرجل.

ومن الحيل الباطلة في الحدود ما ذكره ابن القيم الجوزية واعتبره وسائل محرمة للهروب من حكم الشرع[3].

1. أن ينقب السارق السطح ولا يدخل، ثم يدخل شريكه فيخرج المتاع من السطح فيدرأ عنه الحد.

2. أن ينزل أحدهما من السطح فيفتح الباب من الداخل ويدخل الآخر فيخرج المتاع[4].

3. أن يدعي السارق أن المال ماله، فيسقط عنه الحد بمجرد دعواه، ولو كان صاحب الشيء المسروق معروفا، والناس تعرف أن المال ماله والشبهة في ذلك أن المسروق منه صار خصما له في ملكية الشيء المسروق، وإذا آل الأمر إلى الخصومة لا يستوفى الحد[5].

4. أن يبلع الجوهرة والدنانير فيخرج بها فيدرأ عنه الحد، والشبهة في ذلك أن الابتلاع

---

1. أخرجه الشافعي والنسائي وأبو داود والبيهقي والدارقطني والطبراني، قال ابن حجر العسقلاني، إسناد الحديث حسن، نيل الأوطار 129/7.
2. المصدر السابق، 130/7.
3. إعلام الموقعين، 304/3- 305.
4. قال أبو حنيفة، وخالفه الأئمة الثلاثة وأبو يوسف، فتح القدير 243/4، بدائع الصنائع 66/7، تبيين الحقائق 214/3، المدونة 73/16، شرح الزرقاني 104/8، مواهب الجليل 310/6، الإشراف 274/2، المهذب 2/280، أسنى المطالب 147/4، المغني 255/8، كشاف القناع 80/4، البحر الزخار 177/5.
5. أحكام القرآن للجصاص 524/2، تبيين الحقائق 219/3، المدونة 74/16، الإشراف 277/2، المهذب 283/2، أسنى المطالب 139/4، نهاية المحتاج 144/7، كشاف القناع 85/4، المغني 286/8، الإنصاف 281/10.

لا يعتبر سرقة، وإنما يعتبر إتلافا يعاقب عليه بالتعزير[1].

5. أن يغير هيئة المسروق بالحرز ثم يخرج به، كأن يجزئ السارق الشيء المسروق ثم يخرج به على دفعات، فإنه يدرأ عنه الحد إذا لم تبلغ كل دفعة نصاب السرقة والشبهة هنا أن المخرج قصد أن يخرج في كل مرة نصابا تحايلا منه.[2]

6. أن يدعي أن رب الدار أدخله داره، فيسقط عنه الحد وإن كذبه، والشبهة هنا أن الإذن بالدخول يخرج الوضع المأذون في دخوله من أن يكون حرزا، والأخذ من غير حرز لا قطع فيه. وقد اعتبر ابن القيم هذه الاجتهادات الفقهية حيلا باطلة لا تسقط الحد ولا تثير أدنى شبهة، ثم قال: "ومحال أن تأتي شريعة بإسقاط عقوبة هذه الجريمة بها ولا سياسة عادلة. فإن الشرائع مبنية على مصالح العباد، وفي هذه الحيل أعظم الفساد، ولو أن ملكا من الملوك وضع عقوبة على جريمة من الجرائم لمصلحة رعيته ثم أسقطها بأمثال هذه الحيل عد متلاعبا"[3].

وقد دفعت هذه الاجتهادات الفقهية الدكتور أبو المعاطي إلى الشك في مدى صلاحية النصوص الفقهية المختلفة للتطبيق في مجال إعمال قاعدة درء الحدود بالشبهات، واعتبر هذه النصوص سببا في تمييع كثير من القضايا الأساسية في التشريع الإسلامي، مما ترتب عنه في النهاية تعطيل الحدود كليا، ودعا بالتالي إلى ضبط هذه المسائل وتأصيلها واعتبره أمرا ضروريا يخدم التشريع الإسلامي من ناحية التطبيق[4].

وكان من بين المواضيع التي دفعت هذا الباحث إلى إصدار هذا الحكم، وهو موضوع الحرز في جريمة السرقة، فقد اعتبره موضوعا من ابتكار الفقهاء، ونظرية غريبة دخلت الفقه الإسلامي لتكون سببا في تمييع كثير من القضايا المتعلقة بجريمة السرقة لأنها لا تقوم

---

1. وقد اختلف الفقهاء فيما لا يفسد بالابتلاع على أربعة أقوال، انظرها في: فتح القدير 264/4، بدائع الصنائع 84/7، شرح الزرقاني 99/8، المهذب 297/2.
2. وهو اجتهاد أبي حنيفة، بدائع الصنائع 77/7- 78، وانظر شرح الزرقاوي 96/8.
3. وهو رأي أبي حنيفة، بدائع الصنائع 73/7- 74، فتح القدير 341/4، أحكام القرآن، للجصاص 508/2، تبيين الحقائق 220/3- 221. وقارنه بآراء الفقهاء الآخرين، المدونة 72/16- 75، شرح الزرقاني 111/8، أسنى المطالب 142/4- 147، حاشية البجيرمي 168/4، المغني 270/8، كشاف القناع 84/4.
4. أعلام الموقعين، 304/3.

على سند ثابت من القرآن والسنة، وقد جاء كلامه أكثر صراحة وجرأة، ونورد فيما يلي نصه كاملا لفائدته وأهميته، يقول الدكتور أبو المعاطي: "ولذلك عندما عرضت كثير من القضايا، تضاربت الآراء حولها بشكل غريب ومحزن، وذلك لا لشيء إلا لمحاولة إقحام نظرية غريبة، نتائجها في الواقع العملي لا يمكن أن يؤديها. فالرجل ينام في المسجد ويضع ثوبه تحت رأسه، فإذا سرق الثوب من تحت رأسه قطع السارق، لأنه سرقه من حرز، وإذا تقلب الرجل وهو نائم وانفلت الثوب من تحت رأسه لم يقطع السارق، لأنه سرق شيئا غير محرز.

وإذا نقب اللص البيت فدخل وأخذ المال وناوله آخر خارج البيت فلا قطع عليهما، ومن نقب البيت وأدخل يده فيه وأخذ شيئا لم يقطع، والطرار طرطرة خارجة من الكم لم يقطع، وإن أدخل يده في الكم يقطع، فهل يمكن أن يكون هذا هو قصد الشارع؟

تطبيق حد السرقة، وهل يتفق هذا مع روح الإسلام التي أساسها العدالة الكاملة وحفظ العهد والأمانة، وهل يمكن أن يقول أحد إن الرجل يضيف الرجل في بيته ويأتمنه فيسرق الضيف المضيف فندرأ عنه الحد، لأن صاحب البيت أباح له دخول الحرز، وهل جزاء الإحسان في الإسلام إلا الإحسان، السارق جمع إلى جانب السرقة خسة النفس وخيانة الأمانة، أيكون ذلك مبررا لدرء الحد عنه؟

نخرج من كل هذا بحاجتنا الماسة إلى ضبط كثير من القواعد، إن أردنا للتشريع الإسلامي تطبيقا حقيقيا بيننا"[1].

وإذا كنت أوافق الباحث في وجهة نظره المتعلقة بضرورة ضبط قضايا الفقه الإسلامي، فإنني لا أوافقه في الأسباب التي رتب عليها حكمه، وذلك من ناحيتين:

الناحية الأولى: أن القول بأن نظرية الحرز نظرية غريبة ليس لها أصل هو قول لا يقوم على أساس ثابت. فمن جملة الأحاديث التي اعتمدها العلماء في هذه المسألة قول الرسول، صلى الله عليه وسلم: (لا قطع في ثمر ولا كثر)[2].

وعلى فرض أن الخبر الذي احتج به الفقهاء فيه مقال، فإن العلماء قد أجمعوا على

1. المرجع السابق، ص: 19- 20.

2. رواه الخمسة، نيل الأوطار، 143/7.

اشتراط الحرز، وإجماعهم حجة شرعية، ولذلك قال ابن المنذر من الحنابلة: (وليس فيه خبر ثابت ولا مقال لأهل العلم إلا ما ذكرناه فهو كالإجماع، والإجماع حجة على من خالفه)[1].

الناحية الثانية: أن اجتهادات الفقهاء لم تكن أبدا سببا في تمييع قضايا الفقه الإسلامي، بل هي التي أغنته وأثرته، وبفضلها أدى وظيفته وأثبت قدرته على مواجهة الحياة البشرية في تطورها وتوسعها واحتياجاتها ومستجداتها في جميع المجتمعات التي غطاها الإسلام بسلطانه.

ومن يتأمل الفقه الإسلامي في عصوره الأولى يتبين له أنه نشأ بمجهود حر يبذل في سبيل استنباط الأحكام الشرعية من الأدلة المعتبرة، وهو مجهود لم يكن مقيدا بمدارس فقهية مغلقة، ولم يكن فقه أحد من الفقهاء ملزما لفقيه آخر، حتى في الفترة الأولى من قيام المذاهب والمدارس[2].

ونظرا لأن جهود الفقهاء المؤهلين لاستنباط الأحكام كانت حرة طليقة، فقد وقع خلاف كبير في أحكام الوقائع المعروضة، وهو اختلاف له دواعيه وأسبابه[3].

وهذا الاختلاف لم يكن ناشئا عن الهوى أو عن رغبة في الاختلاف، بل كان بناء على تفاوت وجهات النظر في كثير من المسائل المنهجية، وهو أمر لا يعد بدعة منهم أو معابة في عملهم، فقد اختلف أصحاب رسول الله، صلى الله عليه وسلم، في اجتهاداتهم، وعد ذلك من مزايا الفقه الإسلامي وواحدة من محاسنه. وقد نقل عن عمر بن عبد العزيز قوله: "ما أحب أن أصحاب رسول الله، صلى الله عليه وسلم، لم يختلفوا، لأنه لو كان قولا واحدا كان الناس في ضيق"[4].

وإنما اشترط الفقهاء الحرز لوجوب القطع في السرقة، لأن عقوبة السرقة بالغة الشدة والقسوة، لهذا وجب الاحتياط والتشدد في تطبيقها. وقد أشرت سابقا إلى أن الشدة التي

---

1. المغني، 248/8.
2. أعلام الموقعين، 200/2- 201.
3. راجع في ذلك رسالة البطليوسي، "الإنصاف في التنبيه على الأسباب التي أوجبت الاختلاف بين المسلمين"، وقد رد الاختلاف إلى ثمانية أمور، ص: 10.
4. الموافقات، 125/4.

أخذت بها الشريعة الإسلامية اللصوص ليست سوى شدة ظاهرة وفي نطاق النظرية، أما من الناحية العملية، فكلما كانت العقوبة أشد تنكيلا قل غالبا تطبيقها.

والنتيجة التي نخرج بها هي: أن الضوابط التي تطبق بها العقوبة البدنية في التشريع الجنائي الإسلامي، والضمانات الأكيدة في مجال الإثبات لضمان سلامة التطبيق يحقق لنا الموازنة بين فرض العقوبة البدنية الشديدة وبين الابتعاد بها عن احتمال الخطأ.

وقد كانت هذه الاختلافات الفقهية في المسائل الفرعية من الأمور التي حملت ابن حزم على ذم الاختلاف والطعن في صحة الحديث: "اختلاف أمتي رحمة"[1].

ليقرر في النهاية أنه ليس في الوسع أن يعتقد أحد كون شيء واحد حراما حلالا في وقت واحد على إنسان واحد، ولا أن الدين ينتقل حكمه من تحليل إلى تحريم، إذا حرم الشيء مفت ما وحلله مفت آخر، وأن المفتي ليس له أن يشرع ولا أن يحلل ولا أن يحرم، وإنما عليه أن يخبر عن الله تعالى بحكمه في هذه النازلة. ومن المحال أن يكون حكم الله تعالى فيها غير مستقر، إما بتحليل وإما بتحريم وإما بوجوب، وقوله تعالى: ﴿**اليوم أكملت لكم دينكم**﴾ [المائدة: 3]، مبين أن حكم الله قد استقر في كل نازلة، إما بتحريم وإما بتحليل وإما بإيجاب، ومن حلل وحرم باختلاف الفقهاء، فقد أقر أنهم يحللون ويحرمون ويوجبون، فهذا كفر ممن اعتقده[2].

وهذا الكلام يجعلنا نحس الحاجة الماسة إلى ضبط قضايا الفقه الإسلامي المختلفة والمتشعبة، وحاجتنا إلى ضرورة توحيد الحكم الفقهي في الواقعة الفرعية الواحدة، واختيار الرأي الأكثر صوابا من بين الآراء المتعددة فيها، وحاجتنا إلى الاستفادة من جميع المزايا والنظريات الفقهية النافعة، وعدم الاقتصار على المذهب الواحد، ونختار من الآراء ما نراه الأصلح بحسب قوة دليله ويسره للتطبيق وقربه من مقاصد الشريعة وعدالتها، فنكون بذلك

---

1. الإحكام في أصول الأحكام، ابن حزم 64/5، والحديث رواه نصر المقدسي في الحجة والبيهقي في الرسالة الأشعرية معلقا بغير سند، وأورده أبو عبد الله الحليمي في كتاب الشهادات من تعليقه، والديلمي في مسند الفردوس من حديث ابن عباس مرفوعا بلفظ: "اختلاف أصحابي رحمة". قال العراقي: سنده ضعيف. وقال ولده أبو زرعة: رواه آدم بن أبي إياس في كتاب العلم والعلم بلفظ: اختلاف أصحابي لأمتي رحمة وهو مرسل ضعيف. فيض القدير 209/1- 210.
2. الإحكام في أصول الأحكام، 84/5.

أمام رأي واحد واضح النص واجب التطبيق في جميع الأقطار التي تدين بالإسلام[1].

وبهذا نضمن للأمة الإسلامية سلامة تطبيق طريقتها وتوحيد اتجاهها ومسارها. ولن يتأتى هذا إلا إذا حل الاجتهاد الجماعي محل الاجتهاد الفردي.

فإذا كان اختلاف الفقهاء مزية ونعمة في حياة هذه الأمة، لأنه ينفعها وينمي مستواها الفكري، ويثري مجالها التشريعي، فإنني أرى من الواجب اليوم على العلماء أن يعملوا على تنقية الفقه الإسلامي من الشوائب التي علقت به والتي لا تتحصل بها مقاصد الشريعة والحكمة من التشريع، بل من شأنها أن تفتح أبواب الفساد والانحلال والخروج الصريح على الشرع الإسلامي، ولا أدل على ذلك من نظرية العقد وصورته التي قال بها أبو حنيفة لدرء الحد عن الزاني.

ولعل هذا ما دفع شيخ الإسلام ابن تيمية إلى أن يصرح بوعي عميق بالمسؤولية التي يتحملها العالم من أجل إصلاح المجتمع وتنظيم شؤونه التشريعية، وما يلحق هذا المجتمع إذا هو أخل هذه المسؤولية، فهو يصرح ويقول: "بل المفسدة التي تحصل بفعل واحد من العامة محرما ما لم يعلم تحريمه، ولم يمكنه معرفة تحريمه، أقل بكثير من المفسدة التي تنشأ من إحلال الأئمة لما قد حرمه الشارع وهو لم يعلم تحريمه ولم يمكن معرفة تحريمه ولهذا قيل: "احذر زلة العالم، فإنه إذا زل زل بزلته عالم"[2].

---

1. وقد تنبه إلى أحد العلماء في أوائل العصر العباسي، فقد كتب عبد الله بن المقفع رسالة سماها: "رسالة الصحابة" ورفعها إلى الخليفة أبي جعفر المنصور شرح له فيها: أنه في البصرة يقضي بحل الأنكحة والأموال في حادثة، ويقضي في الكوفة بحرمتها لاختلاف اجتهاد القضاة، وأشار عليه أن يوحد ما يقضي به بين الناس، جاء في هذه الرسالة: "ومما ينظر أمير المؤمنين فيه من أمر هذين المصرين وغيرهما من الأمصار والنواحي، اختلاف هذه الأحكام المتناقضة التي بلغ اختلافها أمرا عظيما في الدماء والفروج والأموال، فيستحل في ناحية منها ما يحرم في ناحية أخرى... فلو رأى أمير المومنين أن يأمر بهذه الأقضية والسير المختلفة فترع إليه في كتاب، يرفع معها ما يحتج به كل قوم من سنة أو قياس، ثم نظر في ذلك أمير المومنين وأمضى رأيه الذي يلهمه الله، ويعزم عليه عزما وينهى عن القضاء بخلافه وكتب بذلك كتابا جامعا، لرجونا أن يجعل الله هذه الأحكام المختلطة الصواب بالخطإ حكما واحدا صوابا، لرجونا أن يكون اجتماع السير قرينة لإجماع الأمر برأي أمير المؤمنين وعلى لسانه، ثم يكون ذلك من إمام آخر آخر الدهر". منتخبات من رسالة الصحابة لابن المقفع: دراسة الراجي التهامي الهاشمي، ص: 41.
2. رفع الملام عن الأئمة الأعلام، ابن تيمية، ص: 95. وقارن بأعلام الموقعين، 192/2- 194، فقد ذكر مجموعة من الأحاديث في المسألة.

المبحث الخامس: أثر القاعدة في جرائم التعزير

سبق أن بينت أن قاعدة الدرء بالشبهة التي قال بها الفقهاء، قامت على سند من السنة، وهو قول الرسول صلى الله عليه وسلم: (ادرءوا الحدود بالشبهات)، وقد تمسك الفقهاء بهذا اللفظ ليجعلوا القاعدة مقصودة على جرائم الحدود دون جرائم التعزيز، وألحقوا القصاص بالحدود[1].

ولذلك قال السيوطي: "الشبهة لا تسقط التعزير[2]". وقال ابن نجيم: "التعزير يثبت مع الشبهة[3]".

وقد وجدت في كتب الفقهاء ما يخالف هذا الكلام، ويعتبر الشبهة في إسقاط التعزير، جاء في نهاية المحتاج: "الأظهر أنه يقضي بعلمه في حدود الله كالزنا والمحاربة أو سرقة أو شرب وكذا التعازير لسقوطها بالشبهة[4]"، فعطف التعازير على الحدود في الإسقاط بالشبهة.

والسيوطي في معرض كلامه عن هذه المسألة، جاء برأي مخالف لما ذهب إليه، وهو رأي القفال المروزي[5]، قال: ولا يسقط الفدية بالشبهة لأنها تضمنت غرامة، بخلاف الكفارة فإنها تضمنت عقوبة، فالتحق في الإسقاط بالشبهة بالحد[6]" فألحق الكفارة، وهي من التعازير، بالحد في الإسقاط بالشبهة.

ونقل ابن فرحون عن ابن عبد السلام تعليقه على الحديث: "وإن الإمام ليخطئ في العفو خير من أن يخطئ في العقوبة"، قال: "وإن كان هذا الكلام جاء في الحدود فهو متناول لغيرها

---

1. أطلق بعض الفقهاء لفظ الحد على القصاص. ذكره أحمد فتحي بهنسي نقلا من رسالة "الحدود والتعزير" للبزدوي، مخطوط بدار الكتب المصرية، العقوبة في الفقه الإسلامي، ص: 124.
2. الأشباه والنظائر، ص: 123.
3. الأشباه والنظائر، ص: 130، وانظر الاختيار لتعليل المختار للموصلي 151/2.
4. نهاية المحتاج، شمس الدين الرملي، 161/7.
5. هو أبو بكر عبد الله بن أحمد بن عبد الله، المعروف بالقفال، فقيه شافعي، كان بارعا في الفقه وحفظ المتون، كثير الآثار في مذهب الإمام الشافعي، له: "شرح فروع محمد بن الحداد المصري" في الفقه. كانت صناعته عمل الأقفال قبل أن يشتغل بالفقه، توفي في سجستان سنة 417هـ. طبقات الشافعية الكبرى 198/3، وفيات الأعيان 252/1، الأعلام، 66/4.
6. الأشباه والنظائر، السابق.

من الزواجر"[1].

وهذا الرأي سليم، يتفق مع الأصل الذي شرعت له القاعدة، وهو ضمان مصلحة المتهم وتحقيق العدالة، وهذا كما يتحقق في الحدود يتحقق في التعازير، فكل متهم في حاجة إلى الاستفادة من هذين الاعتبارين، سواء كان متهما في جرائم الحدود أو في جرائم التعزير وليس في كتب الفقهاء ما يبرر كون القاعدة شرعت لتطبيقها في الحدود دون التعزير، ولذلك لا أرى بأسا في توسيع مجال القاعدة لتشمل جرائم التعزير، وقد مال كل من الباحثين: عبد القادر عودة، ومحمد سليم العوا إلى هذا الرأي[2]. والأدلة على هذا الرأي كثيرة أذكر منها:

1. إن تأسيس القاعدة على قاعدتي افتراض البراءة واليقين لا يزول بالشك، يقتضي إجراء هذه القاعدة في جرائم التعزير كما نجريها في جرائم الحدود والقصاص، وقد مر أن قاعدة اليقين لا يزول بالشك يعمل بها في جميع الأمور من عبادات ومعاملات وعقوبات.

2. إن لفظ الحد وإن أطلق اصطلاحا على العقوبات المقدرة على الجرائم المعينة، إلا أنه يطلق على الجرائم والمعاصي ذاتها، وقد استعمل لفظ الحد في الحديث النبوي ليدل على الجريمة والمعصية.

فعن علي ابن أبي طالب، رضي الله عنه، عن النبي، صلى الله عليه وسلم، قال: "من أصاب حدا فستره الله عليه وعفا عنه، فالله أكرم من أن يعود في شيء قد عفا عنه"[3].

وعن أنس رضي الله عنه: "كنت عند النبي، صلى الله عليه وسلم، فجاءه رجل فقال: يا رسول الله، إني أصبت حدا فأقمه علي، ولم يسأله"[4]. وعلى هذا، فلا يستبعد أن يكون المراد بلفظ الحد في كلام الصحابة الذين رويت عنهم عبارة: درء الحد بالشبهة هو مطلق الجريمة لا العقوبة المعينة، بمعنى: أنه لا تنسب الجريمة إلى شخص بحكم قضائي إلا عند ثبوتها بغير شبهة، وليس هناك ما يدل على عكس هذا الرأي.

---

1. تبصرة الحكام، 301/2.
2. التشريع الجنائي الإسلامي 216/1. في أصول النظام الجنائي الإسلامي، 97- 98.
3. رواه الترمذي، جامع الأصول، ابن الأثير، 349/4.
4. رواه البخاري ومسلم. قال النووي: هذا الحد معناه معصية من المعاصي الموجبة للتعزير. نيل الأوطار، 114/7.

3. إنه من المقرر أن العفو في جرائم التعزير إذا وصلت إلى علم السلطة جائز ولو كان الفعل خاليا من الشبهة، لحديث الرسول، صلى الله عليه وسلم: (أقيلوا ذوي الهيئات عثراتهم)، وهذا يقتضي بالأولى والأحرى، أن تدرأ العقوبة عن المتهم في جريمة التعزير مع قيام الشبهة.

وقد أبدى الدكتور العوا وجهة نظر سليمة، فاقترح أن تسمى القاعدة: "درء العقوبة بالشبهة"، وذلك دفعا لأسباب اللبس والوهم في مدى جريانها خارج نطاق الحدود.

والذي حمله على ذلك، اقتناعه الشديد بما تحصل لديه من الأدلة، بأن القاعدة فقهية لا تقوم على نص ثابت، وبالتالي فلا مانع عنده بتوسيع نطاقها لتشمل الحدود والقصاص والتعازير.

وأعتقد أن هذه الحجج كافية في الإقناع بوجوب إعمال قاعدة الدرء بالشبهة في جرائم التعزير، وإن كان الرأي الغالب عند الفقهاء حصرها في مجال الحدود.

المبحث السادس: موقف ابن حزم من القاعدة

سبق القول بأن فقهاء المسلمين أجمعوا على إعمال قاعدة درء الحدود بالشبهات وقد استندوا في ذلك على الحديث: "ادرءوا الحدود بالشبهات"، ولم يخرج عن هذا الإجمال إلا ابن حزم الظاهري، الذي لا يؤيد إعمال القاعدة، ويعتبرها مبدأ خطيرا يمكن أن يذهب بفعالية نظام الحدود كله في مكافحة الجريمة، فالحدود عنده لا يحل أن تدرأ بشبهة ولا أن تقام بشبهة.

يقول في كتابه المحلى:

"وأما قولهم ادرءوا الحدود ما أمكنكم، فقد ثبت بطلان هذا القول، وإنه لا يحل درء حد بشبهة ولا إقامته بشبهة في دين الله تعالى، وإنما هو الحق واليقين فقط، ويكفي في بطلان قول من قال: "ادرءوا الحدود بالشبهات وإنه قول لم يأت به قرآن ولا سنة، وإنما جاء القرآن والسنة بتحريم دم المسلم وبشرته حتى يثبت عليه حد من حدود الله تعالى، فإذا ثبت

لم يحل درؤه أصلا فيكون عاصيا لله تعالى"[1].

فحجة ابن حزم أن الحديث الذي بنى عليه الفقهاء كلامهم في إعمال القاعدة غير صحيح، وإنما جاء من طرق ليس فيها عن النبي نص ولا كلمة، وكلها لا خير فيها[2].

وجدير أن أذكر النص الكامل الذي أبدى فيه وجهة نظره بجرأة وصراحة، بعد أن ساق الطرق التي روي بها الحديث، قال ابن حزم:

"فحصل مما ذكرنا أن اللفظ الذي تعلقوا به لا نعلمه روي عن أحد أصلا وهو ادرءوا الحدود بالشبهات، لا عن صاحب ولا عن تابع، إلا الرواية الساقطة التي أوردناها من طريق إبراهيم بن الفضل عن عبد الله بن دينار عن ابن عمر وإبراهيم ساقط، وإنما جاء كما ترى عن بعض الصحابة معا لم يصح ادرءوا الحدود ما استطعتم، وهذا لفظ إن استعمل أدى إلى إبطال الحدود جملة على كل حال، وهذا خلاف إجماع أهل الإسلام وخلاف الدين وخلاف القرآن والسنن، لأن كل أحد هو مستطيع على أن يدرأ كل حد يأتيه فلا يقيمه، فبطل أن يستعمل هذا اللفظ وسقط أن تكون فيه حجة لما ذكرنا، وأما اللفظ الآخر في ذكر الشبهات فقد قلنا: ادرءوا، لا نعرفه عن أحد أصلا، إلا ما ذكرنا مما لا يجب أن يستعمل، فقط لأنه باطل لا أصل له، ثم لا سبيل لأحد إلا استعماله، لأنه ليس فيه بيان ماهية تلك الشبهات، فليس لأحد أن يقول في شيء يريد أن يسقط به حدا هذا شبهة إلا كان لغيره أن يقول ليس بشبهة ولا كان لأحد أن يقول في شيء لا يريد أن يسقط به حدا ليس هذا بشبهة إلا كان لغيره أن يقول بل هو شبهة، ومثل هذا لا يحل استعماله في دين الله تعالى، إنه لم يأت به قرآن ولا سنة صحيحة ولا سقيمة ولا قول صاحب ولا قياس ولا معقول مع الاختلاط الذي فيه كما ذكرنا، وبالله تعالى التوفيق"[3].

ويستند ابن حزم في تأكيد رأيه إلى مجموعة من الأدلة، كلها مرتبطة بالنص، وهي:

- أن الحد إذا ثبت لم يحل أن يدرأ بشبهة، لأنه فرض من فرائض الله تعالى لقوله:

---

1. المحلى، 243/11.
2. نفس المصدر، 153/11.
3. المحلى، 154/11.

﴿ **تلك حدود الله فلا تعتدوها**﴾ [البقرة: 229].

• أن من جهل أوجب الحد أم لم يجب، ففرضه أن لا يقيمه لأن الأعراض والدماء حرام، لقول الرسول، صلى الله عليه وسلم: "إن دماءكم وأعراضكم بينكم حرام"[1].

• إذا اشتبه الأمر على المرء ولم يدر ما حكمه عند الله تعالى، فالورع أن يمسك وهذا فرض لا يحل لأحد مخالفته، لقول، الرسول، صلى الله عليه وسلم: "الحلال بين والحرام بين، وبينهما أمور مشتبهة، فمن ترك ما اشتبه عليه من الإثم كان لما استبان له أترك، والمعاصي حمى الله، ومن يرتع حول الحمى يوشك أن يواقعه"[2].

وقد رد الفقهاء رأي ابن حزم بالأدلة الآتية:

• إن الحديث وإن روي مرسلا فإرساله لا يقدح، وإن الموقوف في هذا كله له حكم المرفوع، لأن إسقاط الواجب بعد ثبوته بشبهة خلاف مقتضى العقل، بل مقتضاه أن بعد تحقق الثبوت لا يرتفع بشبهة، فحيث ذكره صحابي حمل على الرفع[3].

• إن فقهاء الأمصار أجمعوا على أن الحدود تدرأ بالشبهات، وإجماعهم حجة على من خالفهم[4].

• إن الأمة قد تلقت الحديث بالقبول، وفي تتبع المروي عن الرسول، صلى الله عليه وسلم، ما يقطع في المسألة، كقوله لماعز: "لعلك قبلت، لعلك لمست"[5].

وكذا قوله للسارق: "ما إخاله سرق"[6].

قال الكمال بن الهمام بعد عرض هذه الأدلة: "فالحاصل من هذا كله كون الحد يحتال في درئه بلا شك... فكان هذا المعنى مقطوعا بثبوته من جهة الشرع، فكان الشك فيه شكا في

1. رواه الستة وأحمد والدارقطني والطبراني. فتح الباري 157/1- 573/3.
2. فتح الباري. 290/4.
3. فتح القدير 140/4، حاشية ابن عابدين 155/3.
4. المصدرين السابقين، والفروق للقرافي 174/3.
5. رواه أحمد والبخاري وأبو داود، نيل الأوطار 11/7.
6. رواه أبو أمية المخزومي، قال الحافظ ابن الحجر: رجاله ثقات، نيل الأوطار 150/7.

ضروري، فلا يلتفت إلى قائله ولا يعول عليه"[1].

ويكاد الدكتور أبو المعاطي يميل في البداية إلى رأي ابن حزم، ويرى أن الحديث حتى ولو ثبتت صحته فإنه يجب أن يفسر من خلال الإطار العام لمقاصد الشرع في الحدود التي تؤدي إلى إبطال نظام الحدود ككل، ثم يقرر أن القول بالشبهات بالصورة التي عالجها الفقهاء أدى إلى الشك في صلاحية تطبيق النصوص في واقع الناس، ليقرر في النهاية صحة قول ابن حزم، ويتبنى في الأخير رأيه صراحة وهو:

كما لا يصح أن تقام الحدود بشبهة، فلا يصح أن تدرأ بشبهة[2].

ويواجهنا في هذا الصدد رأي أكثر توفيقا وتعديلا، وأقل حدة وتطرفا، وهو رأي الدكتور العوا. فقد حاول أن يوفق بين الآراء ويجمع بين وجهات النظر التي تبناها الفقهاء انطلاقا من اقتناعه الخاص بكون القاعدة قاعدة فقهية وليست نصية.

وقد أداه اقتناعه هذا إلى التماس العذر لابن حزم في عدم أخذه بالقاعدة. فهو يقول: "إذا ثبت أن القاعدة فقهية لا نصية، فإنه لا حرج على من لم يأخذ بها من الفقهاء، كما فعل ابن حزم، ما دام لا يقول بإثبات الحد مع وجود الشبهة، ويكون النعي عليه في هذا الخصوص نعيا في غير محله"[3].

وقد أكد في النهاية أن الخلاف بين الفقهاء وابن حزم هو خلاف ظاهري فقط، ذلك أن ابن حزم وإن أنكر القاعدة بالصياغة التي يتداولها بها الفقهاء، فإنه لا يخالف في مؤداها، وهو عدم جواز إقامة الحد، أي توقيع العقوبة أو الحكم بها، حيث لم يثبت ارتكاب الجريمة ووجوب إقامة الحد كلما ثبت لدى القاضي ارتكاب الجريمة الموجبة له، وليس فيما ذهب إليه ابن حزم في الفرضين مخالف من فقهاء المذاهب ومذهبه في الفرض الأول مطابق لمضمون القاعدة وإن أنكر لفظها[4].

---

1. فتح القدير، 140/4.
2. النظام العقابي الإسلامي، ص: 17- 21.
3. في أصول النظام الإسلامي، ص: 89.
4. نفسه.

نتائج البحث

وفي الختام أسجل هنا أهم النتائج التي توصل إليها البحث، وهي كالتالي:

1. إن الشريعة الإسلامية الحكيمة أحاطت وسائل الإثبات الجنائي بمجموعة من القيود الإجرامية والضوابط الأخلاقية لحماية الفرد من الإدانة والتهمة، لأن افتراض البراءة هو الأصل.

2. ن قاعدة الدرء بالشبهة هي تطبيق عملي لمبدأ تفضيل الخطأ في العفو على الخطأ في العقوبة الذي وضعته الشريعة الإسلامية لحماية حقوق المتهم ورعاية مصلحته استنادا إلى الحديث النبوي الشريف: "ادرءوا الحدود عن المسلمين ما استطعتم، فإن وجدتم لمسلم مخرجا فخلوا سبيله، فإن الإمام أن يخطئ في العفو خير من أن يخطئ في العقوبة" ولذلك كان العفو في الفقه الجنائي الإسلامي من وسائل إسقاط الحق وانقضاء العقوبة.

3. إن كثيرا من الباحثين في الفقه الإسلامي يعتبون أن روح القاعدة وما تنتجه من آثار في المحاكمة الجنائية من الحقوق الأساسية للإنسان والتي لا يجوز الإخلال بها في المجتمعات المعاصرة، ولا يتصور خلو النظم الجنائية الحديثة منها، حتى لا يفتح الباب لتحكم القضاة وتسلطهم ويؤخذ الناس بالظنون والتهم.

4. إن البحث يتجه إلى اعتبار القاعدة نصية تقوم على سند ثابت في السنة وأفعال الصحابة، خلافا لما ذهب إليه البعض من اعتبار القاعدة فقهية لا أصل لها، وضعها الفقهاء لإلزام القاضي بتحري أدلة الإدانة إذا لم تكن البينات المقدمة في الدعوى الجنائية كافية لإقناعه بثبوت الجريمة، وقد فصلت القول في هذه المسألة.

5. إن قاعدة الدرء بالشبهة ترتبط ارتباطا وثيقا بمبدأ افتراض البراءة التي وسعت الشريعة الإسلامية من مجال تطبيقها لتشمل النواحي المدنية والجنائية والتعبدية، لأن المتهم بريء في نظر العدالة حتى تثبت إدانته بدليل يقيني، أما إذا كان الدليل احتماليا فإن اليقين لا يدفعه الاحتمال، وبالتالي وجب تفسير الشك لصالح المتهم، وهو مبدأ معروف في النظم الجنائية المعاصرة.

6. إن الفقهاء الذين قالوا بدرء العقوبة بالشبهة نظروا إليها من جانبها المعقول والمشروع، فأغلقوا جميع منافذ الحيل للهروب من العقاب، وأفتنوا بمنع تقليد من يفتي بها وأوجبوا نقض حكمه، وحرموا تتبع الرخص سعيا وراء سد الطرق على من يريد انتهاك حرمات الدين والإفلات من العقوبة باسم الحيل.

7. إن البحث يتجه إلى توسيع مجال إعمال القاعدة لتشمل الحدود والقصاص والتعازير خلافا لما هو سائد في مدونات الفقه الإسلامي التي قررت حصر القاعدة في مجال الحدود والقصاص.

8. إن الإمام ابن حزم وإن كان يرفض القاعدة بالصياغة المتداولة في كتب الفقه الإسلامي ومذاهبه، فهو لا يخالف في مؤداها ومضمونها، لأن معناها ـ كما قال الكمال بن الهمام ـ "مقطوع بثبوته من جهة الشرع، فكان الشك فيه شكا في ضروري، فلا يلتفت إلى قائله ولا يعول عليه".

والله يقول الحق وهو يهدي السبيل وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

فهرس المصادر والمراجع

التفسير وعلوم القرآن

1. الإتقان في علوم القرآن، السيوطي جلال الدين (ت 911هـ)، المكتبة الثقافية، بيروت، لبنان، 1973م.
2. أحكام القرآن، الجصاص أبو بكر أحمد بن علي الرازي (ت 370هـ)، المطبعة البهية، مصر، 1347هـ.
3. أحكام القرآن، الشافعي أبو عبد الله محمد بن إدريس (ت 204هـ)، جمعه أبوبكر أحمد بن الحسين البيهقي (ت 458هـ)، عرف الكتاب وقدمه محمد زاهد بن الحسن الكوثري، كتب هوامشه عبد الغني عبد الخالق، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1400هـ.
4. أحكام القرآن، ابن العربي أبو بكر محمد بن عبد الله (ت 543 هـ)، تحقيق علي محمد البجاوي، الطبعة الأولى، دار إحياء الكتب العربية، 1376هـ / 1957م.

الحديث وأحكامه

5. إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام، ابن دقيق العيد تقي الدين القشيري (ت 702هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
6. إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، الألباني محمد ناصر الدين، أشرف عليه، زهير الشاويش، الطبعة الأولى، المكتب الإسلامي، بيروت، لبنان 1979م.
7. إكمال إكمال المعلم، شرح صحيح مسلم، الأبي محمد بن خلفة الوشتاني (ت 827هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
8. تأويل مختلف الحديث، ابن قتيبة عبد الله بن مسلم الدينوري (ت 276 هـ)، صححه ونقحه، إسماعيل بن إبراهيم، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان.
9. تلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير، ابن حجر العسقلاني أبو الفضل شهاب الدين أحمد بن علي (ت 852 هـ)، صححه وعلق عليه، عبد الله هاشم اليماني

المدني، دار المعرفة، بيروت، لبنان، 1384هـ / 1964م.

10. التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، ابن عبد البر أبو عمر يوسف ابن عبد الله بن محمد النمري (ت 463هـ)، تحقيق جماعة من العلماء المغاربة، مطبوعات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، مطبعة فضالة، المحمدية، المغرب.

11. سنن الدارقطني، الدار قطني علي بن عمر (ت 385هـ)، تحقيق السيد عبد الله هاشم، دار المحاسن للطباعة، القاهرة، 1386هـ / 1966م.

12. السنن الكبرى، البيهقي أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي (ت 458هـ)، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان.

13. سنن المصطفى، ابن ماجة أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني (ت 273هـ)، الطبعة الأولى، المطبعة التازية، مصر.

14. سنن النسائي، النسائي أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب (ت 303هـ)، شرح جلال الدين السيوطي وحاشية السندي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

15. شرح الزرقاني على الموطأ، الزرقاني محمد، تصحيح، لجنة من العلماء، دار الفكر، 1355هـ / 1936م.

16. شرح السنة، الفراء البغوي، أبو محمد الحسين بن مسعود (ت 516هـ)، تحقيق شعيب الأرناؤوط، وزهير الشاويش، الطبعة الثانية، المكتب الإسلامي، بيروت، 1403هـ / 1989م.

17. شرح معاني الآثار، الطحاوي، أبو جعفر أحمد بن محمد الأزدي (ت 321هـ)، تحقيق محمد زهري النجار، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1399هـ ـ 1989م.

18. عارضة الأحوذي شرح سنن الترمذي، ابن العربي أبو بكر، الطبعة الأولى، المطبعة المصرية، مصر 1350هـ/ 1931م.

19. فتح الباري شرح صحيح البخاري، الحافظ بن حجر العسقلاني، وضع أرقامه فؤاد عبد الباقي، وقام بإخراجه والإشراف على طبعه، محب الدين الخطيب، المكتبة السلفية، دار

المعرفة، بيروت، لبنان.

20. فيض القدير شرح الجامع الصغير، المناوي محمد عبد الرؤوف (1031هـ)، الطبعة الثانية، دار المعرفة، بيروت، لبنان، 1391هـ / 1972م.

21. كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس، العجلوني إسماعيل بن محمد عبد الهادي الجراحي (ت 1162هـ)، صحح وأشرف على طبعه أحمد القلاش، الطبعة الثالثة، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، 1403هـ / 1983م.

22. كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، علاء الدين علي المفتي بن حسام الدين الهندي البرهان فوري (ت 975هـ)، ضبطه ووضع فهارسه، بكري حياني، وصفوة السقا، مؤسسة الرسالة 1399هـ / 1989م.

23. المستدرك على الصحيحين، الحاكم أبو عبد الله محمد بن عبد الله النيسابوري (ت 405هـ)، الطبعة الأولى، مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية، حيدر أباد الدكن، الهند، 1342هـ.

24. المسند، أبو حنيفة النعمان بن ثابت (ت 150هـ). الطبعة الأولى، مطبعة شركة المطبوعات العلمية، 1327هـ.

25. المسند، الشافعي أبو عبد الله محمد بن إدريس، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان 1400هـ / 1980م.

26. مشكاة المصابيح، التبريزي محمد بن عبد الله الخطيب، تحقيق محمد ناصر الدين الألباني، الطبعة الثانية، المكتب الإسلامي، بيروت، لبنان، 1399هـ / 1989م.

27. المصنف، عبد الرزاق الصنعاني أبكر بن همام (ت 211هـ)، تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي، الطبعة الثانية، منشورات المجلس العلمي، المكتب الإسلامي، بيروت، 1983م.

28. معالم السنن، الخطابي أبو سليمان محمد بن محمد البستي (ت 388هـ)، المكتبة العلمية، بيروت، لبنان، 1401هـ / 1981م.

29. المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة، السخاوي شمس الدين أبو الخير محمد بن عبد الرحمن (ت 902هـ)، تصحيح عبد الله محمد بن الصديق، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1399هـ / 1979م.

30. المنتقى شرح الموطأ، الباجي، أبو الوليد سليمان بن خلف الأندلسي (ت 484هـ)، الطبعة الأولى، مطبعة السعادة، القاهرة، مصر 1332هـ.

31. نصب الراية لأحاديث الهداية، الزيلعي جمال الدين أبو محمد عبد الله بن يوسف (ت 726هـ)، ومعه حاشية: بغية الألمعي في تخريج الزيلعي، بعناية المجلس العلمي الأعلى، دار الحديث، القاهرة، مصر.

32. نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار، الشوكاني محمد بن علي بن محمد بن عبد الله (ت 1250هـ)، الطبعة الأخيرة، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر.

الرجال

33. تقريب التهذيب، الحافظ ابن حجر العسقلاني، تحقيق عبد الوهاب عبد اللطيف، الطبعة الثانية، دار المعرفة، بيروت، لبنان، 1395هـ / 1985م

34. الجرح والتعديل، الرازي أبو محمد عبد الرحمن بن أبي حاتم التميمي (ت 327هـ)، طبعة دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

35. الكاشف، الذهبي، أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان بن قيماز (ت 748هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1403هـ / 1983م.

الفقه

36. الأحكام في تمييز الفتاوي عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام، القرافي، شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس (ت 684هـ)، علق حواشيه، الشيخ محمد عرنوس، نشره وراجع أصله، عزت العطار الدمشقي، الطبعة الأولى، مطبعة الأنوار، مصر، 1357هـ / 1938م.

37. الاختيار لتعليل المختار، الموصلي، أبو الفضل عبد الله بن محمد الحنفي (ت 683هـ)،

عليه تعليقات، الشيخ محمود أبو دقيقة، الطبعة الثالثة، دار المعرفة، بيروت، لبنان، 1395هـ / 1985م.

38. الاختيارات الفقهية، ابن تيمية، اختارها العلامة علاء الدين أبو الحسن علي ابن محمد البعلي الدمشقي (ت 803هـ)، تحقيق محمد حامد الفقي، دار المعرفة، بيروت، لبنان.

39. أسنى المطالب شرح روض الطالب، زكريا الأنصاري، أبو يحيى الشافعي (ت 926هـ)، الطبعة الأولى، المطبعة الميمنية، مصر 1313هـ.

40. الإشراف على مسائل الخلاف، القاضي عبد الوهاب بن علي بن نصر البنداري (ت 422هـ)، مطبعة الإرادة.

41. أصول الفتيا على مذهب الإمام مالك، الخشني، محمد بن حارث (ت 366هـ)، تحقيق الشيخ محمد المجدوب، والدكتور محمد أبو الأجفان، والدكتور عثمان بطيخ، الطبعة الأولى، الدار العربية للكتاب، 1405هـ / 1985م.

42. الإقناع في فقه أحمد بن حنبل، أبو النجا شرف الدين موسى الحجاوي المقدسي (ت 968هـ)، تعليق عبد اللطيف محمد موسى السبكي، دار المعرفة، بيروت، لبنان.

43. الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع، الشربيني أحمد الخطيب (ت 988هـ)، دار المعرفة، بيروت، لبنان.

44. الأم، الشافعي محمد ابن إدريس، صححه محمد زهري النجار، الطبعة الثانية، دار المعرفة، بيروت، لبنان 1393هـ / 1983م.

45. الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، المرداوي، علاء الدين بن الحسين ابن علي بن سليمان (ت 885هـ)، تحقيق، محمد حامد الفقي.

والكتاب عمله تصحيحا للمقنع وتوسع فيه، واختصره في مجلد سماه: "التنقيح المشبع في تخريج أحكام المقنع"، ولابن مفلح اختصار سماه الدر المنتقى والجوهر المجموع في معرفة الراجح من الخلاف المطلق في الفروع"، الطبعة الثانية، دار إحياء التراث العربي، 1400هـ / 1980م.

46. البحر الرائق شرح كنز الدقائق، ابن نجيم، زين العابدين إبراهيم بن محمد (ت 980هـ)، المطبعة العلمية، القاهرة، مصر، 1311هـ.

47. البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الأمصار، ابن المرتضى، أحمد بن يحيى (ت 840هـ)، عليه تعليقات مصححه، عبد الله بن عبد الكريم الجرافي، أشرف عليه وراجعه، عبد الله محمد الصديق، وعبد الحفيظ سعد عطية، الطبعة الأولى، مطبعة السنة المحمدية، مصر 1368هـ / 1949م.

48. بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ابن رشد أبو الوليد محمد بن أحمد (ت 595هـ)، الطبعة السادسة، دار المعرفة، بيروت، لبنان، 1402هـ / 1982م.

49. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، الكاساني علاء الدين أبو بكر بن مسعود (ت 589هـ)، الطبعة الأولى، مطبعة الجمالية، مصر 1328هـ / 1910م.

50. بلغة السالك لأقرب المسالك، الصاوي أحمد بن محمد المالكي وهو حاشية على الشرح الصغير لأحمد بن محمد الدردير، دار المعرفة، بيروت، لبنان، 1398هـ / 1989م.

51. التاج والإكليل شرح مختصر خليل، المواق أبو عبد الله محمد بن يوسف ابن أبي القاسم العبدري (ت 897هـ)، مطبعة السعادة، مصر 1329هـ

52. تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، الزيلعي، فخر الدين عثمان بن علي (ت 745هـ)، الطبعة الأولى، المطبعة الأميرية ببولاق، مصر 1315هـ.

53. تحفة الحبيب على شرح الخطيب، البجيرمي سليمان (ت 1221هـ)، وهو شرح الإقناع في حل الألفاظ أبي شجاع للخطيب الشربيني، دار المعرفة، بيروت، لبنان، 1398هـ / 1978م.

54. تحفة الطلاب بشرح تنقيح اللباب، زكريا الأنصاري، دار المعرفة، بيروت، لبنان.

55. الجامع الكبير، محمد بن الحسن الشيباني (ت 189هـ)، عني بمقابلة نصوصه أبو الوفا الأفغاني، الطبعة الأولى، مطبعة الاستقامة، مصر، 1356هـ.

56. حاشية الدسوقي على شرح الدردير، ابن عرفة الدسوقي، شمس الدين محمد ابن

محمد، الطبعة الأولى، مطبعة السعادة، مصر، 1329هـ / 1911م.

57. حاشية شهاب الدين الرملي، أبو العباس أحمد بن حسين الأنصاري (ت 844هـ)، موجود بهامش أسني المطالب، الطبعة الأولى، المطبعة الميمنية، مصر، 1313هـ.

58. حاشية شهاب الدين أحمد الشلبي، موجود بهامش تبيين الحقائق للزيلعي، المطبعة الأميرية ببولاق، مصر، 1315هـ.

59. حاشية العدوي على شرح أبي الحسن لرسالة ابن أبي زيد القيرواني، علي بن أحمد الصعيدي العدوي المالكي، دار المعرفة، بيروت، لبنان.

60. حاشية على تحفة طلاب الشرقاوي، عبد الله بن إبراهيم الشافعي (ت 1226هـ)، دار المعرفة، بيروت، لبنان.

61. حاشية على الدرر الحكام في شرح غرر الأحكام، الخادمي، أبو سعيد محمد ابن مصطفى بن عثمان، والدرر شرح الغرر، هو لمحمد بن فراموز الشهير بمنلاخسرو (ت 885هـ)، الطبعة الأولى، المطبعة العثمانية، 1310هـ.

62. حاشية على الدر المختار شرح تنوير الأبصار، أحمد الطحطاوي الحنفي، دار المعرفة، بيروت، لبنان.

63. الدر المحتار شرح تنوير الأبصار، محمد علاء الدين الحصكفي، دار المعرفة، بيروت، لبنان 1395هـ / 1985م.

64. رد المحتار على الدر المختار، ابن عابدين، محمد أمين، الطبعة الثالثة، المطبعة الأميرية ببولاق، مصر 1323هـ.

65. رسائل بن نجيم، تحقيق، الشيخ خليل الميس، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1400هـ / 1980م.

66. الروض المربع بشرح زاد المستقنع، منصور بن يونس البهوتي الحنبلي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

67. الشرح الكبير شرح مختصر خليل، أبو البركات سيدي أحمد الدردير (ت 1201هـ)،

الطبعة الأولى، مطبعة السعادة، مصر، 1329هـ ـ 1912م.

68. شرح الزرقاني على متن خليل، الزرقاني، عبد الباقي (ت 1099هـ)، وعليه حاشية البناني (ت 1194هـ)، الطبعة الأولى، الطبعة الأميرية ببولاق، مصر، 1306هـ..

69. شرح كنز الدقائق، أبو السعود علي منلا مسكين (ت 954هـ).

70. شرح لامية الزقاق، التاودي، أبو عبد الله محمد بن سودة (ت 1209هـ)، الطبعة الأولى، المطبعة الجديدة، فاس، المغرب، 1349هـ.

71. شرح منتهى الإرادات، البهوتي، منصور بن يونس الحنبلي (ت 1051هـ)، شرح به منتهى الإرادات لتقي الدين محمد بن أحمد بن النجار الحنبلي، موجود بهامش كشاف القناع على متن الإقناع، الطبعة الأولى، المطبعة الشرفية، مصر، 1319هـ.

72. شرح المجموع الفقهي، الأمير، محمد المالكي، وعليه حاشية الشيخ حجازي العدوي، المطبعة البهية، مصر، 1304هـ.

73. شرح نظم العمل، السجلماسي، أبو عبد الله محمد بن قاسم الرباطي، شرح به نظم العمل الفاسي، لأبي زيد عبد الرحمن بن عبد القادر الفاسي (ت 1096هـ)، المطبعة الحجرية بفاس.

74. غاية الاختصار، أبو شجاع، أحمد بن الحسين بن أحمد الأصفهاني، الطبعة الثالثة، منشورات المكتبة العصرية، بيروت.

75. الفتاوي الخيرية لنفع البرية، خير الدين الرملي الحنفي (ت 1081هـ)، المطبعة الأميرية ببولاق، مصر 1300هـ.

76. الفتاوى الكبرى، أبو العباس تقي الدين ابن تيمية، دار المعرفة، بيروت، لبنان.

77. الفتاوى الكبرى، ابن حجر الهيثمي أحمد (ت 974هـ)، بهامشه فتاوى شمس الدين محمد الرملي، دار الكتب العلمية، بيروت، 1403هـ / 1983م.

78. فتاوى النووي المسماة بالمسائل المنثورة، النووي، محيي الدين يحيى بن شرف (ت 676هـ)، ترتيب تلميذه، علاء الدين بن العطار، الطبعة الأولى، مطبعة الاستقامة،

1352هـ.

79. فتح القدير شرح الهداية للمرغيناني، الكمال بن الهمام محمد بن عبد الواحد (ت 681هـ)، الطبعة الأولى، المطبعة الأميرية ببولاق، مصر، 1316هـ.

80. فتح الوهاب بشرح منهج الطلاب، زكريا الأنصاري، دار المعرفة، بيروت، لبنان.

81. فصول الأحكام وبيان ما مضى عليه العمل عند الفقهاء والحكام، أبو الوليد الباجي، تحقيق، محمد أبو الأجفان، طبعة الدار العربية للكتاب، والمؤسسة الوطنية للكتاب، تونس، 1405هـ / 1985م.

82. المحرر في فقه الإمام أحمد بن حنبل، مجد الدين بن تيمية أبو البركات (ت659هـ)، مطبعة السنة المحمدية، 1369هـ / 1950م.

83. المحلى، ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد (ت 456هـ)، تحقيق لجنة إحياء التراث العربي، طبعة دار الآفاق الجديدة، بيروت، لبنان.

84. مختصر الشيخ خليل، خليل أبو الضياء إسحاق بن موسى (ت 776هـ)، الطبعة الأولى، المطبعة الأميرية ببولاق، مصر، 1306هـ.

85. المدونة الكبرى، الإمام مالك بن أنس الأصبحي (ت 189هـ)، رواية سحنون بن سعيد عن عبد الرحمن بن القاسم عن الإمام مالك، الطبعة الأولى، مطبعة السعادة، مصر، 1323هـ.

86. المذهب الأحمد في مذهب الإمام أحمد، ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن (ت 656هـ)، مطبعة بومباي، الهند، 1379هـ / 1959م.

87. مسائل ابن رشد الجد، ابن رشد محمد بن أحمد (ت 520هـ)، تحقيق ودراسة محمد الحبيب التجكاني، رسالة دبلوم الدراسات العليا، نوقشت بدار الحديث الحسنية، مرقونة على ستانسيل، مكتبة عبد الله كنون، رقم475.

88. مسائل الإمام أحمد، أحمد بن حنبل، برواية ابنه عبد الله، تحقيق زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، 1401هـ / 1981م.

89. المطلع على أبواب المقنع، أبو عبد الله محمد بن أبي الفتح البعلي (ت 709هـ)، طبعة المكتب الإسلامي، 1401هـ / 1981م.

90. المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل إفريقية والأندلس والمغرب، الونشريسي أبو العباس أحمد بن يحيى (ت 914هـ)، خرجه جماعة من العلماء بإشراف الدكتور محمد حجي، طبعة وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1401هـ / 1981م.

91. معين الحكام على القضايا والأحكام، أبو إسحاق إبراهيم بن عبد الرفيع التونسي، مخطوط بمكتبة عبد الله كنون، رقم 6531.

92. المغني، ابن قدامة موفق الدين عبد الله المقدسي، شرح به مختصر أبي القاسم الخرقي، تحقيق السيد محمد رشيد رضا، دار المنار، مصر، 1367هـ.

93. مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، الشربيني، محمد الخطيب، مطبعة دار الكتب العربية الكبرى، مصر، 1329هـ.

94. مفيد الحكام فيما يعرض لهم من نوازل الأحكام، ابن هشام الأزدي، مخطوط بمكتبة عبد الله كنون، رقم 6548.

95. منار السبيل في شرح الدليل، ابن ضويان، إبراهيم بن محمد بن سالم، شرح به كتاب "دليل الطالب لنيل المطالب" لزين الدين مرعي بن يوسف الكرمي الطبعة الرابعة، المكتب الإسلامي، بيروت، لبنان، 1399هـ / 1979م.

96. منح الجليل شرح مختصر خليل، محمد عليش، الطبعة الأولى، دار الكتب العربية الكبرى، مصر، 1394هـ.

97. المنحة المودودة على تحفة ابن عاصم وشرح ابن سودة، العراقي، عبد القادر ابن قاسم، الطبعة الأولى، مطبعة حجازي، مصر، 1354هـ، 1936م.

98. منهاج الطالبين وعمدة المفتين، النووي يحيى بن شرف، دار المعرفة، بيروت، لبنان.

99. المهذب في فقه الإمام الشافعي، الشيرازي، أبو إسحاق إبراهيم بن علي (ت 476هـ)، الطبعة الثانية، دار المعرفة، بيروت، 1379هـ / 1959م.

100. مواهب الجليل شرح مختصر خليل، الحطاب، أبو عبد الله محمد بن محمد الرعيني (ت 954هـ)، الطبعة الأولى، مطبعة السعادة، مصر، 1329هـ.

101. مواهب الخلاق شرح لامية الزقاق، الصنهاجي أبو الشتاء بن الحسن الغازي (ت 1365هـ)، الطبعة الأولى، المطبعة الجديدة، فاس، المغرب، 1349هـ.

102. نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، الرملي شمس الدين محمد بن شهاب الدين (ت 1004هـ)، الطبعة الأولى، مطبعة مصطفى أفندي، مصر، 1304هـ.

103. نوازل العلمي، العلمي أبو الحسن علي بن عيسى الحسني الشريف، تحقيق المجلس العلمي بفاس، مطبوعات وزارة الأوقاف، مطبعة فضالة، المحمدية، المغرب، 1403هـ / 1983م.

104. نوازل المسناوي، المسناوي أبو عبد الله محمد بن أحمد (ت 1036هـ)، المطبعة الفاسية لصاحبها عمر بن أحمد بن الخياط، 1345هـ.

105. الهداية شرح بداية المبتدي، المرغيناني، علي بن أبي بكر (ت 593هـ)، الطبعة الأولى، المطبعة الأميرية ببولاق، مصر، 1316هـ.

106. الوجيز، الغزالي أبو حامد محمد (ت 505هـ)، مطبعة الآداب والمؤيد، مصر، 1317هـ.

107. القواعد الفقهية، المقري الجد، أبو عبد الله محمد بن أحمد (ت 759هـ)، دراسة وتحقيق محمد بن أحمد الدرداني، أطروحة الدكتوراه مرقونة على ستانسيل، بدار الحديث الحسنية، رقم 1153.

الأصول

108. إرشاد الفحول على تحقيق الحق من علم الأصول، الشوكاني، محمد بن علي (ت 1255هـ)، الطبعة الأولى، مطبعة السعادة، مصر، 1327هـ.

109. الإحكام في أصول الأحكام، الآمدي علي بن أبي علي بن محمد (ت 631هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان 1400هـ / 1980م.

110. الأحكام في أصول الأحكام، ابن حزم أبو محمد علي بن أحمد، الطبعة الأولى، منشورات دار الآفاق الجديدة، 1400هـ / 1980م.

111. الإشارات في أصول المالكي، أبو الوليد الباجي، الطبعة الثالثة، المطبعة التونسية، تونس 1351هـ.

112. الإنصاف في التنبيه على الأسباب التي أوجبت الاختلاف بين المسلمين، البطليوسي أبو محمد عبد الله، مصر، 1319هـ.

القواعد الفقهية

113. إتحاف الأبصار والبصائر، أبو الفتح محمد الحنفي، صححه الشيخ محمود العلاف الحنفي، الطبعة الأولى، المطبعة الوطنية بالأسكندرية، مصر، 1289هـ.

114. الأشباه والنظائر، السيوطي جلال الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، 1399هـ / 1979م.

115. الأشباه والنظائر، ابن نجيم زين العابدين بن إبراهيم، دار الكتب العربية، بيروت، 1400هـ / 1980م.

116. إيضاح المسالك إلى قواعد الإمام مالك، الونشريسي أبو العباس بن أحمد، تحقيق أحمد الخطابي، طبعة اللجنة المشتركة لنشر التراث الإسلامي، الرباط، 1400هـ / 1980م.

117. الفروق، القرافي شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس (ت 684هـ)، الطبعة الأولى، مطبعة دار إحياء الكتب العربية، 1346هـ.

118. قواعد الأحكام في مصالح الأنام، عز الدين بن عبد السلام، أبو محمد عبد العزيز (ت 660هـ)، مطبعة الاستقامة، القاهرة، مصر.

الفقه العام والسياسة الشرعية

119. الأحكام السلطانية، الماوردي أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب البغدادي (ت

450هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، 1398 / 1978م.

120. الأحكام السلطانية، أبو يعلى محمد بن الحسين بن محمد الحنبلي (ت 458هـ)، تصحيح وتعليق محمد حامد الفقي، الطبعة الأولى، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، 1356هـ / 1938م.

121. أدب القضاء، الحموي شهاب الدين أبو إسحاق إبراهيم ابن أبي الدم (ت642هـ)، تحقيق محمد مصطفى الزحيلي، الطبعة الأولى، مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق، مطبعة زيد بن تابث، 1975م.

122. الاعتصام، الشاطبي أبو إسحاق إبراهيم بن موسى (ت 790هـ)، دار المعرفة، بيروت، لبنان.

123. إعلام الموقعين، ابن القيم الجوزية، راجعه وعلق عليه طه عبد الرؤوف، دار الجيل، 1973م.

الدراسات الفقهية والقانونية

124. أصول الإجراءات الجنائية، المرصفاوي حسن صادق منشأة المعارف، الإسكندرية، مصر، 1964م.

125. التشريع الجنائي الإسلامي، عبد القادر عودة، دار الكتاب العربي، بيروت.

126. الجريمة والعقوبة في الفقه الإسلامي، الشيخ محمد أبو زهرة، دار الفكر العربي.

127. العقوبة في الفقه الإسلامي، أحمد فتحي بهنسي، دار الشرق بيروت، 1400هـ / 1980م.

128. فقه الإمام أبي ثور، علي جبر سعدي حسين، دار الفرقان، مؤسسة الرسالة، 1403هـ / 1983م.

129. في أصول النظام الجنائي الإسلامي، محمد سليم العوا، دار المعارف، القاهرة.

130. المدخل الفقهي العام، مصطفى أحمد الزرقا، مطابع ألف باء الأديب، دمشق،

1967م.

131. موسوعة فقه إبراهيم النخعي، محمد رواس قلعة جي، مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، 1399هـ / 1979م.

132. موسوعة فقه عبد الله بن مسعود، محمد رواس قلعة جي، مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، مطبعة المدني، المؤسسة السعودية، 1984م.

133. موسوعة القضاء والفقه للدول العربية، حسن الفاكهاني، الدار العربية للموسوعات القانونية، مصر، 1975م.

134. النظام العقابي الإسلامي، أبو المعاطي حافظ أبو الفتوح، طبعة تجارية.

135. نظرية الإثبات، الشهادة، حسين مؤمن، طبعة 1951م.

136. النظرية العامة للقاعدة الإجرائية الجنائية، عبد الفتاح مصطفى الصيفي، مطبوعات جامعة بيروت العربية، 1974م.

الإمام أحمد بن حنبل ومذهبه الفقهي

د. عبد السلام السليماني
عضو رابطة علماء المغرب
فرع الرباط

خطة البحث

تمهيد:

المبحث الأول: حياة الإمام أحمد وفقهه.

المبحث الثاني: الأصول التي اعتمدها الإمام أحمد.

المبحث الثالث: بعض الضوابط التي أخذ بها الإمام أحمد.

تمهيد:

تبعا للعهد الذي قطعناه على نفسنا بمتابعة الحديث عن أئمة الفقه الأربعة ابتداء من العدد السادس من مجلة الإحياء الذي تحدثنا فيه عن الإمام أبي حنيفة، وتابعنا الحديث عن الإمام مالك في العدد السابع، وتكلمنا في العدد الثامن عن الإمام الشافعي رضي الله عنهم جميعا، وها نحن الآن نختم هذه الأبحاث بالحديث عن الإمام أحمد بن حنبل إمام أهل السنة الفقيه الورع الذي كرس حياته لخدمة العلم والحديث

حتى صار علما من الأعلام، وقد لاقى في سبيل ذلك عظيم المحن وأنواع العذاب فما وهن لما أصابه في سبيل الله وما استكان، وهذا ما سنقف عليه عبر المباحث التالية:

المبحث الأول : حياة الإمام أحمد وفقهه

ونقسم هذا المبحث إلى مطلبين، نخصص أولهما لحياته، والثاني لفقهه.

المطلب الأول: حياة الإمام أحمد

هو أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال الشيباني المروزي الأصل، خرجت أمه من مرو، وهي حامل به، فولدته في بغداد في شهر ربيع الأول سنة 164هـ على الأصح، وقيل إنه ولد بمرو، وحمل إلى بغداد وهو رضيع[1]، رحل إلى الكوفة والبصرة ومكة والمدينة والشام واليمن والجزيرة، وروى عن أكابر المحدثين من طبقات سفيان بن عيينة، وإبراهيم بن سعد، وجرير بن عبد الحميد، وعمرو بن عبيد، وغيرهم[2].

وقد صاحب الشافعي الذي كان له الفضل الأكبر في تكوينه، فكان يحضر دروسه في الفقه وأصوله[3] ولازمه حتى أصبح من خواصه، فلم يفارقه إلى أن ارتحل الشافعي إلى مصر، وقال في حقه: خرجت من بغداد وما خلفت بها أتقى ولا أفقه من ابن حنبل[4]، وكان الشافعية يعدونه شافعيا ولكنه في الواقع يستقل عن الإمام الشافعي[5].

وقد دعي ابن حنبل إلى القول بخلق القرآن فلم يجب، فضرب وحبس، وبقي مصرا على الامتناع[6]، لذلك قال في حقه ابن المدني: "إن الله عز وجل أيد هذا الدين بأبي بكر الصديق

1. ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج 1، ص: 47. والفكر السامي، ج 2، ص: 18 و 19.
2. الخضري، تاريخ التشريع الإسلامي، ص: 260. والفكر السامي، ج 2، ص: 18.
3. الأستاذ عبد الله مصطفى المراغي، الفتح المبين في طبقات الأصوليين"، ج 1، ص: 149. وراجع كذلك الأستاذ خلاف خلاصة تاريخ التشريع الإسلامي، ص: 92 و 93.
4. وفيات الأعيان، ج 1، ص: 48. وخلاصة التشريع، المرجع السابق، ص: 93.
5. ضحى الإسلام، ج 2، ص: 235.
6. ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج1، ص: 48.

يوم الردة، وبعمر بن عبد العزيز حين رد المظالم، وبأحمد بن حنبل يوم المحنة[1]، وفي السياق نفسه قال بشر الحافي: قام أحمد مقام الأنبياء، قد تداولته أربعة من الخلفاء بالضراء تارة، وبالسراء أخرى وهو معتصم بربه، المامون، والمعتصم، والواثق، بالضرب والحبس، وبعضهم بالإخافة والإرهاب، فما ترك دينه لشيء من ذلك، وبذلك صار زعيم حزب عظيم من أحزاب الإسلام حتى إن العالم إذا وضعه أحمد لم يرتفع، وإذا رفعه لم ينحط، وإذا قال في واحد بئس، نبذ ولم يشهدوا حتى جنازته، كالمحاسبي، وإذا قال في عالم نعم، صار مقبولا محبوبا، ثم امتحن في أيام المتوكل بالتكريم والتعظيم، وبسط الدنيا، فما ركن إليها، ولا انتقل عن حالته الأولى...[2] حتى قال فيه الشافعي رأيت في بغداد شابا إذا قال... قال الناس كلهم صدقت، قيل من هو؟ قال: أحمد بن حنبل[3]، وقد استمرت محنة ابن حنبل من سنة 218 إلى 233هـ[4]، فما وهن لما أصابه في سبيل الله وما استكان، وقد توفي في صحوة نهار الجمعة لاثنتي عشرة ليلة خلت من شهر ربيع الأول، على الأصح، سنة 241هـ ببغداد[5]، وكان له ولدان عالمان صالح وعبد الله[6].

وعلى الجملة فقد كان الإمام أحمد شديدا على نفسه متمسكا بالسنة مبتعدا عن البدع، كافح في سبيل، نشر ما كان يعتقده كما يظهر ذلك من الرسالة التي رد بها على الجهمية والزنادقة، وهي رسالة قيمة طويلة نقتطف بعض فقراتها فيما يلي:

قال الإمام أحمد... أوصيكم ونفسي بتقوى الله العظيم ولزوم السنة، فقد علمتم ما حل بمن خالفها، وما جاء فيمن اتبعها، بلغنا عن النبي، صلى الله عليه وسلم، أنه قال: "إن الله عز وجل ليدخل العبد الجنة بالسنة يتمسك بها، فأمركم ألا تؤثروا على القرآن شيئا، فإنه كلام الله عز وجل، وما تكلم به فليس بمخلوق، وما أخبر به عن القرون الماضية فغير مخلوق، وما

---

1. أحمد عبد الجواد الدومي، أحمد بن حنبل بين محنة الدين ومحنة الدنيا، المكتبة التجارية الكبرى بمصر، الطبعة الأولى، 1330هـ، ص: 10.
2. الأستاذ الحجوي، الفكر السامي، ج 2، ص: 19- 20.
3. عبد الرحمن الشرقاوي، أئمة الفقه التسعة، ص: 209.
4. عبد الله مصطفى المراغي، الفتح المبين، ص: 151، ج 1.
5. ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج 1، ص: 48.
6. أحمد عبد الجواد الدومي، أحمد بن حنبل، المرجع السابق، ص: 29- 33، حيث تجد النص.

في اللوح المحفوظ، وما في المصاحف وتلاوة الناس وكيف ما قرئ وكيفما يوصف فهو كلام الله غير مخلوق... والإيمان قول وعمل، يزيد وينقص، زيادته إذا أحسنت، ونقصانه إذا أسأت، ويخرج الرجل من الإيمان إلى الإسلام، ولا يخرجه من الإسلام شيء إلا الشرك بالله العظيم، أو يرد فريضة جاحدا بها فإن تركها كسلا أو تهاونا كان في مشيئة الله إن شاء عذبه وإن شاء عفا عنه، وما أنكرت العلماء من الشبهة فهو منكر، واحذروا البدع كلها...[1].

هكذا كانت حياة الإمام أحمد حياة جد وعمل وعلم، وفي ذلك روى أبو نعيم في كتابه "حلية العلماء" عن أبي داود السجستاني قال: "لقيت مائتين من مشايخ العلم، فما رأيت مثل أحمد بن حنبل، لم يكن يخوض في شيء مما يخوض فيه الناس من أمر الدنيا فإذا ذكر العلم تكلم[2]، هذه الحياة الجادة لابد وأن ينتج عنها علم وفقه هما موضوع المطلب الآتي.

المطلب الثاني: فقه الإمام أحمد

إن الذي يهمنا من دراسة الإمام أحمد هو فقهه، غير أنه كان محدثا إلى جانب كونه فقيها، حتى طغت صفته الحديثية على صفته الفقهية، وبما أن الحديث هو المادة الخصبة للفقه حيث لا فقه بدون حديث، وجب أن نقول كلمة موجزة عن الناحيتين معا، الحديثية والفقهية.

فمن الناحية الأولى كان الإمام أحمد من أعلام المحدثين بالاتفاق، وقد تلقى علوم الحديث عن أكابر المحدثين من أهل عصره كما رأينا، وتلقى عنه الحديث الأئمة العظام، ومنهم البخاري ومسلم[3]، فلا خلاف إذن في عده من المحدثين، لكن الخلاف في عده من الفقهاء المجتهدين، فابن جرير الطبري لم يعد مذهبه في الخلاف بين الفقهاء، ولم يذكره ابن قتيبة في كتابه المعارف ضمن الفقهاء، وذكره المقدسي في المحدثين لا في الفقهاء، ولم يذكره بعض الفقهاء الذين يدرسون الخلافيات كالطحاوي والدبوسي والنسفي، والغزالي في الفقهاء

1. راجع نص هذه الرسالة في كتاب، أحمد بن حنبل بين محنة الدين ومحنة الدنيا، لأحمد عبد الجواد الدومي، المرجع السابق، ص: 29- 33.
2. أحمد عبد الجواد الدومي، نفس المرجع، ص: 60.
3. عبد الوهاب خلاف، خلاصة تاريخ التشريع الإسلامي، ص: 93.

الذين يعتد بخلافهم[1]، وخالفهم في ذلك غيرهم وخاصة المتأخرون[2]، وقال عنه ابن خلدون بأن مقلده قليل لبعد مذهبه عن الاجتهاد وأصالته في معارضة الرواية، وللأخبار بعضها ببعض[3]، ونوه به الدهلوي في معرض حديثه عن أسباب اختلاف مذاهب الفقهاء فقال: " كان أعظمهم شأنا وأوسعهم رواية، وأعرفهم للحديث مرتبة، وأعمقهم فقها أحمد بن محمد بن حنبل[4]. وخير شاهد على صفته الحديثية هذه يتجلى في مسنده الحديثي الذي استمر في جمعه من سنة 180هـ إلى أواخر حياته تقريبا، ثم جمع أولاده مع ابن عمه حنبل وقرأه عليهم بقصد الحفظ والتدين[5]، ويشتمل المسند على أربعين ألف حديث منها عشرة آلاف- حديث مكررة[6]، وقيل إنه يحتوي على خمسين ألف حديث[7]، وأحاديث المسند متفرقة كما هو الشأن في كتب المسانيد ترتب عادة حسب الصحابي الذي روى الحديث في موضع واحد كل الأحاديث التي رواها ذلك الصحابي، ثم تتبع بالأحاديث التي رواها صحابي آخر وهكذا[8].

فوحدة المسند في الحديث هي وحدة الراوي، فيقال مثلا مسند أبي هريرة فيجمع تحت هذا المسند ما رواه أبو هريرة من الأحاديث وهكذا...[9]وهي طريقة صعبة تجعل الباحث يتعب كثيرا ليصل إلى الحديث الذي يريد الاستشهاد به، إذ يبحث عن الصحابي الذي روى الحديث أولا ثم يقرأ ما رواه هذا الراوي حتى يصل إلى مبتغاه، ولو رتب على أبواب الفقه كما فعل مالك في الموطأ لكان الأمر أسهل وأيسر، خصوصا وقد روى فيه الإمام أحمد لأكثر من سبعمائة صحابي، وانتقاه من سبعمائة ألف حديث[10].

هذا هو أحمد بن حنبل المحدث، ولم يشكك أحد في صفته هذه، لكن بقي أن نعرف أحمد

1. أحمد الدومي، ابن حنبل، المرجع السابق، ص: 240. وضحى الإسلام، ج 2، ص: 235.
2. أحمد أمين، ضحى الإسلام، ج 2، ص: 235.
3. ابن خلدون، المقدمة، ص: 448.
4. الإمام الدهلوي، حجة الله البالغة، ج 1، ص: 150.
5. أحمد عبد الجواد الدومي، أحمد بن حنبل، المرجع السابق، ص: 235.
6. أحمد أمين، ضحى الإسلام، ج 2، ص: 122.
7. ابن خلدون، المقدمة، ص: 444.
8. أحمد أمين، ضحى الإسلام، ج 2، ص: 121.
9. أحمد عبد الجواد الدومي، المرجع السابق، ص: 235. وضحى الإسلام، ج 2، ص: 121.
10. أحمد عبد الجواد الدومي، نفس المرجع، ص: 235.

بن حنبل الفقيه، حيث وجد من شكك في هذه الصفة، كما رأينا، والواقع أن الإمام أحمد كان فقيها إلى جانب كونه محدثا، ولم يكن من الممكن لصفته الحديثية أن تمحو صفته الفقهية، إذ لو لم يكن فقيها لما كان له مذهب متبوع لحد الآن، تبعه فقهاء أجلاء وهؤلاء لا يمكن أن يتبعوا الخيال بل اتبعوا مدرسة فقهية قامت على أصول سنعرض لها فيما بعد، وقد شهد له بالفقه الجمع الغفير من العلماء، ذكرنا منهم الشافعي والدهلوي، وغيرهم كثير، وقد قال في حقه ابن القيم: "كان إمام أهل السنة على الإطلاق أحمد بن حنبل الذي ملأ الأرض علما، وحديثا، وسنة حتى إن أئمة الحديث والسنة بعده، هم أتباعه إلى يوم القيامة"[1].

ويظهر أن أسباب إنكار صفة الفقاهة على الإمام أحمد كثيرة منها: أنه لم يدون فقهه بنفسه كما دون مسنده في الحديث، مع أنه عاش في عصر شاع فيه التدوين، وقد أجاب ابن القيم عن هذا السبب فقال: "وكان رضي الله عنه شديد الكراهة لتصنيف الكتب، وكان يحب تجريد الحديث، ويكره أن يكتب كلامه، ويشتد عليه جدا فعلم الله حسن نيته وقصده، فكتب من كلامه وفتواه أكثر من ثلاثين سِفْراً"[2] وقد كان أحمد ينهى تلاميذه أن ينقلوا أو يدونوا فتاواه، لأنها آراء لا استقرار لها، وقد يرجع عنها إذا ظهر له وجه الصواب في غيرها[3]، وكان يخشى إن هو دون الفقه أن تتجمد الأحكام، ويشيع التقليد، والفقه ينبغي أن يتجدد وفق مقتضيات الزمان[4]، ومن هذه الأسباب أنه كان كثير الاعتماد على الآثار كما ذكر ابن خلدون، والدهلوي آنفا[5]، يضاف إلى ذلك أنه كان لا يميل إلى الفقه الافتراضي الذي يتطلب استعمال الرأي بكثرة، بل كان لا يجيب إلا عن المسائل التي تقع بالفعل[6].

أما فقه الإمام أحمد فهو عبارة عن مسائل سئل عنها فأفتى فيها، وقد عني تلاميذه بجمع أقواله وفتاواه وآرائه ورتبوها، وبوبوها فتكونت منها مجموعة فقهية منسوبة إليه تخالفت فيها

1. إعلام الموقعين، ج1، ص: 28.
2. إعلام الموقعين، ج 1، ص: 28.
3. الأستاذ علي الخفيف، أسباب اختلاف الفقهاء، جامعة الدول العربية معهد الدراسات العربية العالية، مطبعة الرسالة، 1956، ص: 280.
4. الأستاذ الشرقاوي أئمة الفقه التسعة، المرجع السابق، ص: 216.
5. راجع ما قاله ابن خلدون والدهلوي، فيما سبق، ص5.
6. أحمد عبد الجواد الدومي، أحمد بن حنبل، ص: 243.

الرواية عنه أحيانا، واتفقت في كثير من الأحيان[1].

ويعود الفضل في جمع نصوص الإمام أحمد لأبي بكر أحمد محمد الخلال، الذي كان بالنسبة لفقه أحمد بمنزلة محمد بن الحسن بالنسبة لفقه أبي حنيفة، وبمنزلة الربيع بالنسبة لفقه الشافعي، والخلال لم يلق أحمد ولم يعاصره، وإنما روى عن فقهاء الطبقة الأولى مثل إبراهيم الحربي، وإبراهيم بن هانئ وولده إسحاق، وصالح وعبد الله ولدي أحمد، وأبي طالب المشكاني، وأبي بكر الأثرم، وأبي بكر المروزي، وغيرهم، وقد صنف الخلال في مذهب أحمد كتابه الجامع الكبير الذي يقع في نحو عشرين سفرا، وتوفي سنة 311هـ [2]، ورويت فتواه ومسائله وحدث بها قرنا بعد قرن فصارت كما قال ـ ابن القيم الجوزية ـ إماما وقدوة لأهل السنة على اختلاف طبقاتهم، حتى إن المخالفين لمذهبه بالاجتهاد، والمقلدين لغيره، ليعظمون نصوصه وفتاواه ويعرفون لها حقها، وقربها من نصوص وفتاوي الصحابة، ومن تأمل فتاواه وفتاوى الصحابة رأى مطابقة كل منهما على الأخرى، ورأى الجميع كأنها تخرج من مشكاة واحدة[3].

هذه نظرة موجزة عن فقه الإمام أحمد بن حنبل، نقف عندها لنتساءل عن الأصول التي بني عليها هذا الفقه، وتشكل الإجابة عن هذا التساؤل موضوع المبحث الآتي:

المبحث الثاني: الأصول التي اعتمد عليها الإمام أحمد في بناء مذهبه

من البديهي أن أي مذهب فقهي لا يمكن أن يقوم على فراغ، بل لابد أن تكون له أسس ثابتة، وأصول معروفة تؤخذ منها الأحكام، ولابد أيضا أن يكون الرجوع إلى هذه الأصول وفق ترتيب معين بحيث لا ينتقل إلى أصل من هذه الأصول إلا بعد البحث عن الحكم في أصل ذي أسبقية في الترتيب، ولم يشذ الإمام أحمد عن هذه القاعدة، فهو قد أقام مذهبه الفقهي على أصول معلومة ذكرها ابن قيم الجوزية مرتبة حسب أسبقيتها، في إعلام الموقعين، وقبل أن

---

1. أحمد عبد الجواد الدومي، أحمد بن حنبل، ص: 241، وضحى الإسلام، ج 2، ص: 236.
2. علي الخفيف، محاضرات في أسباب اختلاف الفقهاء، جامعة الدول العربية، معهد الدراسات العربية 1956، ص: 280. وإعلام الموقعين، ج 1، ص: 28.
3. إعلام الموقعين، ج 1، ص: 28- 29.

نعرض لهذه الأصول نشير إلى أن مذهب الإمام أحمد قريب من مذهب الإمام الشافعي، لأنه كان متأثرا به بصفته أستاذه في الفقه، ولا أدل على ذلك من تشابه الأصول التي اعتمد عليها كل منهما، لذلك نجد ابن قيم الجوزية غالبا ما يذكر في كتابه إعلام الموقعين رأي الإمام أحمد ويعقبه بكلام الإمام الشافعي تأييدا لرأي أحمد في المسألة ذاتها، والأصول التي اعتمد عليها الإمام أحمد خمسة وهي:

الأصل الأول: النصوص

إذا وجد الإمام أحمد النص أفتى بموجبه ولم يلتفت إلى ما خالفه ولا إلى من خالفه، كائنا من كان، وكثيرا ما خالف أقوال الصحابة إذا عارضت نصا ثبت عنده، لذلك لم يلتفت إلى خلاف عمر في المبتوتة، لحديث فاطمة بنت قيس، ولا إلى خلافه في التيمم للجنب، لحديث عمار بن ياسر... ولم يلتفت إلى قول ابن عباس وإحدى الروايتين عن علي أن عدة المتوفى عنها الحامل أقصى الأجلين، لصحة حديث سبيعة الأسلمية، كما لم يلتفت إلى قول معاذ ومعاوية في توريث المسلم من الكافر، لصحة الحديث المانع من التوارث بينهما، ولم يكن يقدم على الحديث الصحيح عملا ولا رأيا ولا قياسا، ولا قول صاحب، ولا دعم العلم بالمخالف، الذي يسميه كثير من الناس إجماعا، ويقدمونه على الحديث الصحيح، وقد كذب أحمد من ادعى الإجماع[1] ولم يسغ تقديمه على الحديث الثابت.

الأصل الثاني: فتاوى الصحابة

إذا وجد الإمام أحمد فتوى لبعض الصحابة لا يعرف له مخالف منهم فيها لم يعدها إلى غيرها، ولم يقل إن ذلك إجماع، بل كان يقول: لا أعلم شيئا يدفعه أو نحو ذلك، فإذا وجد هذا النوع عن الصحابة، لم يقدم عليه عملا، ولا رأيا، ولا قياسا.

الأصل الثالث: الاختيار من أقوال الصحابة إذا اختلفوا

إذا اختلف الصحابة في حكم مسألة تخير الإمام أحمد من أقوالهم ما كان أقربها إلى الكتاب والسنة، ولم يخرج عن أقوالهم، فإن لم يتبين له موافقة أحد الأقوال حكى الخلاف

---

1. إعلام الموقعين، ج 1.

فيها ولم يجزم بقول.

الأصل الرابع: الحديث المرسل

كان الإمام أحمد يأخذ بالمرسل والحديث الضعيف، إذا لم يكن في الباب شيء يدفعه وهو الذي رجحه على القياس، وليس المراد بالضعيف عنده الباطل، ولا المنكر، ولا ما في روايته متهم، بحيث لا يسوغ الذهاب إليه والعمل به، بل الحديث الضعيف عنده قسم الصحيح، وقسم من أقسام الحسن، فلم يكن يقسم الحديث إلى صحيح وحسن وضعيف، بل إلى صحيح وضعيف، وللضعيف عنده مراتب، فإذا لم يجد في الباب أثرا يدفعه ولا قول صحابي، ولا إجماعا على خلافه، كان العمل به عنده أولى من القياس.

الأصل الخامس: القياس للضرورة

إذا لم يكن للإمام أحمد في المسألة نص ولا قول الصحابة، أو واحد منهم، ولا أثر مرسل أو ضعيف، عدل إلى الأصل الخامس وهو القياس، فاستعمله للضرورة[1].

وينبغي أن نقف عند هذه الأصول التي نسبها ابن القيم إلى الإمام أحمد لنلاحظ:

أولا: أنه كان يعمل بمفهوم الإجماع دون أن يعترف به كإجماع، وقد عبر عنه بفتاوى الصحابة، وأحله المرتبة الثانية بعد النصوص مباشرة، وكان يطلق على مفهوم الإجماع هذا عدم العلم بالمخالف أو ما أشبه ذلك، فقد قال في رواية ابنه عبد الله: "من ادعى الإجماع فهو كاذب، لعل الناس اختلفوا "وقال في رواية أبي الحارث "لا ينبغي لأحد أن يدعي الإجماع، لعل الناس اختلفوا"[2].

ثانيا: لم نجد بين الأصول التي ذكرها ابن القيم ذكرا لفتاوى وأقوال التابعين، وذلك راجع إلى اختلاف الرواية عن الإمام أحمد في هذا الصدد، فقيل: إنه كان يأخذ بها مطلقا، إذا لم يجد أصلا يستند إليه، وقيل إنه لم يكن يرى الاحتجاج بها مطلقا، وإن أخذه بها كان من أجل موافقة رأيه لرأيهم[3].

1. راجع إعلام الموقعين، ج 1، ص: 30- 32.
2. إعلام الموقعين، ج 2، ص: 247. وفتاوى ابن تيمية، ج 19، ص: 271.
3. علي الخفيف، أسباب اختلاف الفقهاء، المرجع السابق، ص: 283.

ثالثا: أنه كان يقدم الحديث الضعيف على القياس، ويؤكد هذا ما رواه ابنه عبد الله عنه أنه قال: "ضعيف الحديث خير من الرأي"[1].

رابعا: إن هذه الأصول التي ذكرها ابن القيم تعود إلى النصوص إما أصلا أو تبعا، فالقرآن ـ الذي لم يذكره ـ نصوص والسنة نصوص، وفتاوى الصحابة نصوص أو في معنى النصوص، والقياس يستند إلى النصوص فهو حمل عليها وتابع لها، لأن القياس الصحيح عند الحنابلة، عبارة عن تسوية بين المتماثلين وتفريق بين المختلفين، ودلالة القياس الصحيح توافق النص[2]، وقد قسم ابن تيمية القياس إلى نوعين، أحدهما أن يعلم أنه لا فارق بين الفرع والأصل إلا فرق غير مؤثر في الشرع، والثاني أن ينص على حكم لمعنى من المعاني، ويكون ذلك المعنى موجودا في غيره، فإذا قام دليل على أن الحكم متعلق بالمعنى المشترك بين الأصل والفرع سوي بينهما، وكان ذلك قياسا صحيحا[3]، فمثل هذا القياس لا تأتي الشريعة بخلافه قط[4]، قال ابن تيمية: "وقد تدبرت ما أمكنني من أدلة الشرع، فما رأيت قياسا صحيحا يخالف حديثا صحيحا[5]، وهذه الأصول التي ذكرها ابن القيم هي أهم الأصول التي اعتمد عليها الإمام أحمد، لكنها ليست مذكورة على سبيل الحصر، بل هناك أصول أخرى عمل بها دون هذه في أهميتها منها:

- الاستصحاب الذي توسع فيه فقهاء مذهبه[6]، وقال عنه ابن القيم هو استدامة إثبات ما كان ثابتا، أو نفي ما كان منفيا، وقسمه إلى ثلاثة أقسام: استصحاب البراءة الأصلية، واستصحاب الوصف المثبت للحكم الشرعي حتى يثبت خلافه، واستصحاب الإجماع في محل النزاع[7].

---

1. إعلام الموقعين، ج 1، ص: 339.
2. فتاوى ابن تيمية، ج 19، ص: 288. وكذا إعلام الموقعين، ج 2، ص: 3- 4. وراجع كذلك رسالة القياس لابن تيمية. دار الآفاق الجديدة، بيروت، الطبعة الثانية، 1975، ص: 10.
3. فتاوي ابن تيمية، ج 19، ص: 285.
4. رسالة ابن تيمية في القياس، ص: 10.
5. فتاوي ابن تيمية، مجلد 20، ص: 567.
6. علي الخفيف، أسباب اختلاف الفقهاء، ص: 282.
7. إعلام الموقعين،ج 3، ص: 205.

والمصالح المرسلة التي عمل بها الصحابة[1]، ومن ذلك موافقته لعمر في كثير من المسائل المبنية على المصلحة، كتركه لحد السرقة أيام المجاعة، ودرء الحد عن غلمان حاطب وغير ذلك[2].

– وسد الذرائع وهي الطرق المؤدية إلى الفعل، وتوسع فيها فرأى أن الطرق المؤدية لتحقيق المقاصد تابعة لها[3]، لأن وسيلة المقصود تابعة للمقصود، وكلاهما مقصود لكنه مقصود قصد الغايات وهي مقصودة قصد الوسائل[4].

هذه بصورة مختصرة هي الأصول التي اعتمد عليها الإمام أحمد في بناء مذهبه الفقهي، وهي أصول تكاد تطابق أصول الإمام الشافعي الذي تأثر به الإمام أحمد في تكوينه الفقهي والأصولي، وقد راعى الإمام أحمد بعض الضوابط في الاستنباط من هذه الأصول هي موضوع المبحث الآتي:

المبحث الثالث: بعض الضوابط التي راعاها الإمام أحمد

سبق القول بأن الإمـام أحمد كان إماما في الحديث دون خلاف، وطغى هذا الجانب فيه على الجانب الفقهي، الأمر الذي جعل بعض مؤرخي الفقه الإسلامي ينكرون عليه صفة الفقاهة، كما رأينا، وتقدم القول بأنه كان متمسكا بالآثار إلى درجة أن ابن القيم لما ذكر الأصول التي اعتمد عليها الإمام أحمد وجعل النصوص في المرتبة الأولى، لم يميز بين نصوص الكتاب والسنة، بل جعل النصوص كلها على صعيد واحد، تشكل أصلا واحدا، لذلك نريد أن نعرف بعض الضوابط التي كان أحمد يراعيها في كل من الكتاب والسنة لنتبين صلة كل منهما بالآخر عند الإمام أحمد.

القرآن:

كان الإمام أحمد ينظر إلى القرآن وتفسيره نظرة إكبار وحذر، ويظهر ذلك من رسالته

1. علي الخفيف، أسباب اختلاف الفقهاء، ص: 282.
2. إعلام الموقعين، ج 3، ص: 11.
3. عبد الرحمن الشرقاوي، أئمة الفقه التسعة، ص: 223.
4. إعلام الموقعين، ج 3، ص: 135.

التي بعث بها إلى الخليفة المتوكل عبر فيها عن آرائه في القرآن، نقتطف بعض فقراتها فيما يلي:

قال أحمد... عن ابن عباس أنه قال: "لا تضربوا كتاب الله بعضه ببعض، فإن ذلك يوقع الشك في قلوبكم". وعن عبد الله بن عمر أنه قال: "إن نفرا كانوا جلوسا بباب النبي، صلى الله عليه وسلم، فقال بعضهم: ألم يقل الله كذا؟ فسمع رسول الله، صلى الله عليه وسلم، فخرج كأنما فقئ في وجهه حب الزمان، فقال: "أفبهذا أمرتم، أن تضربوا كتاب الله بعضه ببعض؟ إنما ضلت الأمم قبلكم في مثل هذا، إنكم لستم هاهنا في شيء انظروا الذي أمرتم به فاعملوا به، وانظروا الذي نهيتم عنه فانتهوا عنه". وقد روي عن غير واحد ممن مضى من سلفنا أنهم كانوا يقولون: "القرآن كلام الله غير مخلوق، وهو الذي أذهب إليه، لست بصاحب كلام، ولا أرى الكلام في شيء من هذا الأمر، إلا ما كان في كتاب الله، أو في حديث عن النبي، صلى الله عليه وسلم، أو عن أصحابه، أو التابعين، فأما غير ذلك، فإن الكلام فيه غير محمود[1].

فهذه الفقرات من كلام الإمام أحمد تبين بوضوح موقفه من القرآن والقول فيه، فهو لا يجرؤ أن يقول في القرآن برأيه، بل يعتمد في فهم القرآن على ما جاء في القرآن نفسه، وعلى ما جاء في سنة النبي، صلى الله عليه وسلم، ثم على أقوال الصحابة والتابعين.

وقد تأكد هذا الاتجاه التحفظي للإمام أحمد مرة أخرى من خلال كتابه: "في طاعة الرسول" الذي رد فيه على من احتج بظاهر القرآن في معارضة سنن رسول الله، صلى الله عليه وسلم، وترك الاحتجاج بها، وقد جاء في هذا الكتاب قوله: "إن الله جل ثناؤه وتقدست أسماؤه بعث محمدا بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون، وأنزل عليه كتابه الهدى والنور لمن اتبعه، وجعل رسوله الدال على ما أراد من ظاهره وباطنه، وخاصه وعامه، وناسخه ومنسوخه، وما قصد له الكتاب فكان رسول الله، صلى الله عليه وسلم، هو المعبر عن كتاب الله الدال على معانيه، شاهده في ذلك أصحابه ارتضاهم الله لنبيه، واصطفاهم له، ونقلوا ذلك عنه فكانوا هم أعلم الناس برسول الله، صلى الله عليه وسلم، وبما أراد من كتابه بمشاهدتهم وما قصد له الكتاب، فكانوا هم المعبرين عن ذلك بعد رسول الله، صلى الله عليه

1. راجع نص هذه الرسالة، أحمد عبد الجواد الدومي، أحمد بن حنبل، ص: 68-72.

وسلم... وساق الآيات القرآنية الدالة على طاعة الرسول[1].

فالإمام أحمد حين كان يعتمد في فهم القرآن على السنة كان سنده في ذلك أن طاعة الرسول اللّه، صلى اللّه عليه وسلم، واجبة بمقتضى نصوص القرآن نفسه، وبما أن القرآن نزل على النبي الكريم فهو أدرى بمراده من ظاهره وباطنه، وخاصه وعامه، وناسخه ومنسوخه، ومن ثمة فإن السنة لا يمكن أن تعارض القرآن، وانطلاقا من هذا المنظور التوحيدي بين الكتاب والسنة، احتج الإمام أحمد على من عارض السنن بظواهر القرآن، وردها بذلك[2].

ويستخلص من كلام الإمام أحمد سالف الذكر، ثلاثة أمور:

أولها: أن ظاهر القرآن لا يقدم على السنة، وهذا صريح قوله.

ثانيها: أن الرسول الكريم هو الذي يفسر القرآن، وليس لأحد أن يتأول فيه أو يفسره، لأن السنة وحدها هي بيان القرآن، وما دام الأمر كذلك، فلا يطلب البيان من غير طريقها.

ثالثها: أن الصحابة هم الذين يفسرون القرآن إذا لم يكن هناك أثر عن النبي صلى اللّه عليه وسلم، لأنهم شاهدوا التنزيل، وسمعوا التأويل، وعرفوا سنة رسول اللّه، صلى اللّه عليه وسلم، فكانوا المعبرين عن ذلك بعده[3].

فالإمام أحمد كان يعتمد في فهم المراد من القرآن على السنة، وعلى المأثور عن الصحابة، وهو إذ يقرر ذلك لا يرى أن ظاهر القرآن يرد بالسنة، بل إن السنة هي التي تعين دلالة ظاهر القرآن، وبالتالي لا يمكن أن ترد السنة لمعارضة عموم القرآن لها، بل يحمل عام القرآن على خاص السنة، ومطلقه على مقيدها، ومجمله على مفصلها[4].

وهذا يجرنا للحديث عن منزلة السنة من القرآن في منظور المذهب الحنبلي، لقد حصر ابن القيم دور السنة بالنسبة للقرآن في ثلاثة أوجه:

أحدها: أن تكون موافقة له من كل وجه، فيكون توارد القرآن والسنة على الحكم الواحد

---

1. إعلام الموقعين، ج 2، ص: 290- 291.
2. إعلام الموقعين، ج 2، ص: 293- 294.
3. محمد أبو زهرة، ابن حنبل، دار الفكر العربي، القاهرة 1981، ص: 221- 222.
4. محمد أبو زهرة، نفس المرجع، ص: 223.

من باب توارد الأدلة وتظافرها، ويعبر الأصوليون عن هذا النوع من السنة بالسنة المؤكدة لما جاء في القرآن، ومن أمثلتها قوله، صلى الله عليه وسلم: "لا يحل مال امرئ مسلم إلا بطيب نفس منه"، فهذا الحديث يؤكد ما جاء في قوله تعالى: ﴿**يأيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل، إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم**﴾ [النساء: 29].

الوجه الثاني: أن تكون السنة بيانا لما أريد بالقرآن وتفسيرا له، وأمثلتها كثيرة، سنذكر بعضها بعد قليل.

الوجه الثالث: أن تكون السنة موجبة لحكم سكت عنه القرآن، ولا تخرج عن هذه الأقسام، فلا تعارض القرآن بوجه ما، فما كان منها زائدا على القرآن فهو تشريع مبتدأ من النبي، صلى الله عليه وسلم، تجب طاعته فيه، ولا تحل معصيته، وليس هذا تقديما للسنة على القرآن، بل امتثال لما أمر الله به من طاعة الرسول، ولو كان الرسول لا يطاع في هذا القسم لم يكن لطاعته معنى، وسقطت بالتالي طاعته المختصة به، وأنه إذا لم تجب طاعته، إلا فيما وافق القرآن لا فيما زاد عليه لم يكن له طاعة خاصة به، تختص به، وقد قال تعالى: ﴿**من يطع الرسول فقد أطاع الله**﴾ [النساء: 80].

وقد ساق ابن القيم عدة أحكام أتت بها السنة زائدة على القرآن، كتحريم الجمع بين المرأة وعمتها، أو خالتها، وجواز الرهن في غير السفر، وميراث الجدة...."[1].

وبناء على هذا المنظور التلاحمي بين الكتاب والسنة يمكن أن نفهم دمج ابن القيم بين نصوص الكتاب والسنة وجعلهما أصلا واحدا من أصول الإمام أحمد كما سبق القول.

هذا إذن هو منظور الإمام أحمد وفقهاء مذهبه إلى السنة وصلتها بالقرآن، فهي تبين مجمله، وتوضح ناسخه ومنسوخه، وتخصص عامه، وتقيد مطلقه، وقد تأتي بأحكام جديدة سكت عنها القرآن، وقد روي عنه أنه قال: السنة تفسير للقرآن، وهي دلائل القرآن، وليس في السنة قياس، ولا تضرب لها الأمثال، ولا تدرك بالعقول والأهواء، إنما هو اتباع وترك الهوى[2].

1. إعلام الموقعين، ج 2، ص: 307. وكذا الموافقات، ج 4، ص: 6- 7.
2. أحمد عبد الجواد الدومي، أحمد بن حنبل، ص. 74.

تخصيص القرآن بالسنة

تخصيص القرآن بالسنة جائز عند جميع الأئمة كما تقدم، غير أن الحنابلة قد توسعوا في ذلك أكثر من غيرهم، ولم يخضعوه للقيود التي رأيناها عند الحنفية والمالكية.

ومن أمثلة ذلك تخصيص قوله تعالى: ﴿**وأحل لكم ما وراء ذلكم**﴾ [النساء: 24] بقوله، صلى الله عليه وسلم " لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها". وعموم قوله تعالى: ﴿ **يوصيكم الله في أولادكم**﴾ [النساء: 11]، بقوله صلى الله عليه وسلم: "لا يرث المسلم الكافر"، وقوله تعالى: ﴿**والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما**﴾ [المائدة: 38]، بقوله، صلى الله عليه وسلم، "لا قطع في ثمر ولا كثر"[1].

ومن أمثلة السنة التي أتت تبيانا للقرآن وتفسيرا لمجمله، أن الله أمرنا بإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وحج البيت، وصوم رمضان، وجاء البيان عن رسول الله، صلى الله عليه وسلم، بمقادير ذلك وصفاته وشروطه، فوجب على الأمة قبوله، إذ هو تفصيل لما أمر الله به، كما علينا قبول الأصل المفصل[2]، ونضيف فنقول: إن هذا البيان ضروري لفعل ما أمر الله به، إذ لولاه لما أمكن القيام بتكلم العبادات التي وردت في القرآن مجملة غير قابلة للتطبيق بصورة عملية موحدة، ولحكمة أرادها الله فوض لنبيه بيان ما أمر به، وجعل بيانه لازما لزوم المبين، مصداقا لقوله عز وجل: ﴿**وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم**﴾ [النحل: 44]

يتضح من كل ما سبق أن الإمام أحمد وتلاميذه من بعده، جعلوا السنة سواء أكانت سنة متواثرة أو مشهورة أو سنة آحاد، تخصص عام القرآن، وتقيد مطلقه، وتفصل مجمله، وذلك بيان السنة، لذلك فلا تعارض بين السنة والقرآن. حينئذ بل بيان، ولذلك اعتبرت السنة عند الإمام أحمد حاكمة على القرآن من حيث هي بيانه ومقررة أحكامه[3].

وقد زاد الإمام الشاطبي هذا الأمر توضيحا وجلاء فقال: "السنة توضح المجمل، وتقيد المطلق، وتخصص العموم، فتخرج كثيرا من الصيغ القرآنية عن ظاهر مفهومها في أصل

1. كثر: جمار النخل، وقيل طلعها.
2. إعلام الموقعين، ج 2، ص: 314.
3. محمد أبو زهرة، أحمد بن حنبل، ص: 223- 224.

اللغة، وتعلم بذلك أن بيان السنة هو مراد الله تعالى من تلك الصيغ، فإذا طرحت واتبع ظاهر الصيغ بمجرد الهوى صار صاحب هذا النظر ضالا في نظره، جاهلا بالكتاب، خابطا في عمياء، لا يهتدي إلى الصواب فيها، إذ ليس للعقول من إدراك المنافع والمضار في التصرفات الدنيوية إلا النزر اليسير، وهي في الأخروية أبعد على الجملة والتفصيل[1].

بهذا الربط المحكم بين الكتاب والسنة، والاطلاع الواسع على الأحاديث النبوية وعلى أقوال الصحابة وقضاياهم، مع العمل بأصول أخرى كالمصالح المرسلة وسد الذرائع، والاستصحاب، اكتسب مذهب الإمام أحمد مرونة جعلته قابلا للحياة والنمو والتطور.

1. الموافقات، ج 4، ص: 11.

العمل في الإفتاء المغربي

د. محمد الهبطي

مما يواجه الناظر في فتاوى فقهاء المغرب بصورة جلية واضحة أقوال الأيمة التي يلبس كل قوال منها رداء لفظيا خاصا به، كالمتفق عليه، والمشهور، والراجح، والشاذ، والضعيف، وما جرى به العمل، وهذا الأخير هو الذي أريد أن أنظر فيه الآن، لما له من حركة بارزة على سطح فتاوى المغاربة من جهة، ولما يومئ إليه من نزعة جهوية أصيلة من جهة ثانية، وأيضا لما رأيت هناك من خلط بعض من لم يدققوا النظر بينه وبين عمل أهل المدينة، وجعلهم هذا أصلا لهم مع أن ما بينهما من بون، مثل ما بين الضب والنون، وخلط البعض كذلك بينه وبين عمل مطلق الناس، والحال أن ليس بينهما شيء من الالتباس، إلا في رأس من لا متات له بالعلم ولا مساس، وأحاول أن ينحصر حديثي عنه في خمسة محاور مع ما يتطلبه المقام من الاختصار.

أولا العمل وشروطه

1. ما هو العمل المقصود؟

وأظهر ما قيل فيه أنه مصطلح فقهي يدخل تحته كل قول اعتمد في جزئية ما، ابتداء أو بعد أن كان مهجورا لصالح قول آخر كان اعتماده فيها قبل ذلك أولى من اعتماد غيره، لأن المصلحة المتوخاة من الشارع به كانت تتحقق، وباختصار هو القول المنشأ على قواعد المذهب، أو المرجح من أقواله، سواء كان ضعيفا أو شاذا، أو مساويا لغيره كأحد المشهورين[1].

2. ظروف نشأته

ومن دواعي الرجوع إليه تطور الحياة وتبدل الأعراف والتقاليد[2] وعجز النصوص الفقهية التي كانت رائجة في غيبته عن استيعاب ذلك وتغطيته فلم يكن متوقعا ـ والحالة هذه ـ إلا أن يعاد النظر في الأقوال الاجتهادية، وخصوصا ما كان مدركه منها العرف والعادة على ضوء تلك التغيرات الطارئة باستمرار، لأن "كل ما في الشريعة يتبع العوائد يتغير الحكم فيه عند تغير العادة إلى ما تقتضيه العادة المتجددة"[3]، وهو قانون ـ على ما يظهر ـ تسير عليه كل المذاهب الفقهية، فهذا ابن عبدين بعد أن ذكر جملة من الأحكام الاجتهادية التي أتى بها المتأخرون على خلاف ما لإمامهم يقول: "فهذه كلها قد تغيرت أحكامها لتغير الزمان إما للضرورة والعرف، وإما لقرائن الأحوال، وكل ذلك غير خارج عن المذهب لأن صاحب المذهب لو كان في هذا الزمان لقال بها، ولو حدث التغيير في زمانه لم ينص على خلافها"[4]، وقد نقل القرضاوي تأكيد علماء ينتمون إلى مذاهب مختلفة على أن لتغيرات العرف والزمان والحال أثرها في تغيير الفتوى وتكييف الأحكام"[5]، ومعنى هذا أنه لابد للفقهاء في كل زمان من أن يواجهوا الأسباب الظرفية فيوجدوا مخارج شرعية لكل ما لا يتنافى منها مع أصل الشرع،

1. انظر العرف والعمل في المذهب المالكي ومفهومهما لدى علماء المغرب، عمر الجيدي، مطبعة فضالة، ص: 342-348.
2. انظر المرجع نفسه، ص: 371.
3. شريعة الإسلام خلودها وصلاحها للتطبيق في كل زمان ومكان، يوسف القرضاوي، بيروت، المكتب الإسلامي، ت 1983، ص: 80.
4. مجموعة رسائل ابن عبدين، محمد بن عبدين، بيروت، دار إحياء الكتب، ص: 45.
5. شريعة الإسلام، خلودها المعرف بها سابقا، ص: 112.

ويزيفوا ويردوا ما لا يقبله منها وما لا يسعه، وهذا ما فعله فقهاء المغرب، إذ عندما هجمت عليهم الأحداث تترى، وأحسوا بأن ما لديهم من النصوص المصححة على ضوء ظروف معينة لن تعد قادرة على مواجهات التغيرات التي تداهمهم رجعوا أحيانا إلى ما كان مهجورا من الأقوال المذهبية، بعد أن رجحوها على غيرها، ورأوا أنها جديرة بتحقيق أهداف الشريعة في مجتمعهم الخاص، وأحيانا إلى إنشاء أقوال جديدة في المسائل التي لم يتناولها السابقون، ولا غرابة في الرجوع إلى ما كان مهجورا، لأن ما كان صالحا في زمان أو مكان قد لا يكون كذلك في غيرهما، "وربما وجدنا قولا في مذهب يفتي أهله بضعفه، وعدم الأخذ به حتى يقيض الله له من العلماء من يحييه وينصره ويقويه، فإذا هو المعتمد أو الراجح أو المختار"[1] وذلك طبعا على ضوء ما يجد من الأحوال، ويتبدل من العوائد والأعراف، وعلى هذا الأساس ظهر مصطلحنا المتحدث عنه في المغرب خلال القرن الثامن الهجري[2] بعد أن ولد بالأندلس وغيرها قبل ذلك بزمان.

3. شروط اعتباره المصرح بها

وشروط اعتباره المصرح بها نظمها محمد كنون فقال:

والشرط في عملنا بالعمل — صدوره في قدوة مؤهل

معرفة الزمان والمكان — وجوب موجب إلى الأوان[3]

فالشرط الأول الذي هو التأكيد من صدوره اشترط لقطع الطريق على كل كذاب أو مغرض أو متلاعب، والثاني وهو أن يكون من أصدره وأفتى به موثوقا بعلمه ودينه، لأنه من المحال شرعا وعقلا أن يترجح القول صدفة، أو أن يرجحه من ليس أهلا للترجيح، واشترطت معرفة الزمان والمكان، لأن ما ثبت جريان العمل به ربما يكون مقصورا عليهما لخصوصية استوجبت ذلك فيهما واشترطت معرفة السبب الذي أوجب ذلك لأنه الأساس الذي يقوم عليه العمل بحيث إذا ما انقرض، انقرض معه لا محالة.

1. المرجع نفسه، ص: 79.
2. انظر العرف والعمل المعرف به سابقا، ص: 351.
3. رفع العتاب والملام عمن قال العمل بالضعيف اختيارا حرام، محمد القادري، تحقيق المعتصم بالله البغدادي، بيروت، دار الكتاب العربي، ت 1985، ص: 24.

وهذه الشروط كلها ملحوظة في فتاوى فقهائنا، فالتاودي مثلا يفتي بأن العمل قد جرى بتجهيز الأب ابنته بنقدها، ومثله معه من حر ماله، ويسنده إلى ابن غازي عن العبدوسي ويصفه بأنه ضابط ثقة[1]، والعربي بردلة يفتي بأن المرأة التي جدد عليها الحجر في عقد زواجها إذا طالت المدة وتصرفت تصرف الرشداء تخرج من الحجر، ويعتمد في ذلك على قول ابن القاسم واصفا إياه بأن "العمل استفاض به"[2].

واشترط بقاء السبب إلى وقت الحكم به، لأنهم يرون أن ما جرى به العمل قد ينسخ بمقابله، ويحل هذا المقابل مكانه في جريان العمل به، يشير إلى ذلك زيادة على تطبيقات متعددة موقف محمد كنون، وهو أنه بعد أن ذكر قول مالك الذي يفيد عدم جواز إفتاء الحاكم فيما يعود إليه من خصومات، وقول ابن عبد الحكم الذي يتضمن جواز ذلك، قال: "فقول من قال العمل بقول ابن عبد الحكم ـ يعني بناء على الخلاف ـ فيه تسامح لا يخفى، ولو سلم، فقد نسخ بترك العمل به من الأيمة الأعلام الذين لهم شهرة بالفضل بين الأنام، لقطعهم بانقطاع المصلحة التي لأجلها يشرع العمل بالشاذ ويرام"[3] وإذا فلا بد من اشتراط الاستمرار والاتصال كما يوخذ من مواقف المفتين والفقهاء بصفة عامة.

4. شرط آخر مستنبط مما سبق

وهو أن يتقبله ـ من طرف قاض أو مفت ـ علماء العصر القاطنون بمحل صدوره، لأن قبولهم إياه هو الذي يؤكد وجود الشروط المذكورة، وإلا بأن وقع إهماله، أو مخالفته بقي محل نظر وتساؤل، ومن ذلك مثلا ترك اللعان وحرمان الزوج منه[4] واعتبار ثلاثة أشهر في عدة المطلقة الحائض دون الأقراء[5] وعدم رد الدواب بالعيب إذا مر عليها بيد مشتريها شهر كامل[6]، فهذه الجزئيات ونحوها مما قيل إن العمل قد جرى فيها بخلاف ما كان قبله، وهو هنا العمل باللعان، واعتبار الأقراء في العدة دون الأشهر، ورد الدواب بالعيب لأكثر من شهر،

1. انظر أجوبته، ط.ح. ضمن مجموع، م: 1/22.
2. نوازله، ط.ح، ص: 288.
3. تقييد الفتوى، محمد كنون، طبعة حجرية، ضمن مجموع: 8/1.
4. انظر شرح العمل الفاسي، للرباطي، مخطوط، ص: 56.
5. انظر شرح العمل الفاسي المذكور، ص: 56.
6. انظر شرح العمل الفاسي المذكور، ص: 78. ونوازل بردلة المعرف بها 87.

لم يتفق شهداء العصر من الفقهاء على ذلك، بل ادعته طائفة وعارضته أخرى، ولذلك بقي دون رتبة ما جرى به العمل.

ثانيا: الفرق بينه وبين ما يلابسه

تلك كانت شروط ما جرى به العمل، وهي شروط لابد منها، إذ بها يتميز عما يلابسه ويمتزج به لكونه مشاركا له في اللفظ، والذي يتوهم أنه منه عملان:

1. ما يدخل تحت المشهور أو الراجح

وهو ما اقترن به لفظ العمل على أية حالة كالمعمول به، أو الذي عليه أو به العمل أو هو ما عمل به... فإن هذا مصطلح قديم، ومصدره هو الرجحان أو الشهرة، ومصطلحنا قد يكون قولا مخرجا غير وارد بين أقوال الأيمة السابقين بعينه[1] وقد يكون شاذا، أو ضعيفا نسبيا عند غير من أجرى به العمل، أو مساويا لغيره فترجح بعد ذلك، لسبب اقتضى ترجيحه، فهو إذا أعم من المعمول به بمعنى المشهور أو الراجح من حيث الأصل والتكوين والنشأة، وقد نقل صاحب البهجة ما يشير إلى ذلك فقال: "وقد يعبر بالعمل عما حكمت به الأيمة لرجحانه عندهم لا لعرف ولا لمصلحة، ومنه قول خليل: وهل يدعي حيث المدعي عليه، وبه عمل"[2] كما قال أي صاحب البهجة: "والعمل الذي يعبرون به عن الراجح يجب أن يستمر على حاله، ولا تجوز مخالفته"[3] إنه كما نرى لا يتكلم عما جرى به العمل بمعنى المصطلح الذي تبلورت شخصيته بالمغرب، وإنما يقصد ما كنى به الفقهاء في كل بلد عن المشهور أو الراجح بدليل قوله: "لرجحانه عندهم لا لعرف ولا لمصلحة"، ومصطلحنا أغلب ما يدخل تحته ما انبنى على المصالح والأعراف[4]، وقوله "والعمل الذي يعبرون به عن الراجح" إذ مصطلحنا أيضا ليس معبرا به عن الراجح فحسب، بل عنه وعن غيره، وباختصار مدلول مصطلح ما جرى به العمل الذي استقر أمره بالمغرب غير مصطلح ما جرى به العمل على الصعيد الفقهي

---

1. مثل شهر واحد في رد الدابة بالعيب، العمل الفاسي، مخطوط، ص: 78- 161.
2. جواهر الإكليل بشرح مختصر خليل في مذهب الإمام مالك إمام دار التنزيل، صالح عبد السميع الأبي الأزهري، دار إحياء الكتب العربية، 232/2.
3. البهجة في شرح التحفة، أبو الحسن علي التسولي، القاهرة، مطبعة حجازي، 22/1.
4. انظر المجموع الكبير من المتون فيما يذكر من الفنون، ط: 2، ت 1354، ص: 187.

العام[1] منذ عصر مبكر.

2. ما يجري بين عامة الناس

وهو العمل الذي لم يقل الفقه فيه كلمته بعد، فإن هذا أيضا لا يدخل تحته "لأن العوائد أو الأعراف تعتبر سببا للأحكام الشرعية، والعمل هو حكم القضاة بالقول وتواطؤهم عليه"[2]، وفرق بين هذا وذاك، لأن الفقه عندما يتناول أعمال الناس ليبني عليها أحكامه لا يأخذها بعجرها وبجرها، وإنما يأخذ منها ما وجد له غطاء ما في طبيعته، ويرفض كل ما يتناقض معه، ومعنى هذا أن أعمال الناس ليست مهيمنة على الفقه، ولا حجة عليه، وإنما الفقه هو المهيمن والحجة، وإلا كان مشروعا كل ما ينبثق عن أهواء الناس، ويستقر بينهم بدعوى أن العمل قد جرى به، وما على الفقه إلا أن يباركه ويستسلم له، وهذا لم يقله أحد من أهل العلم المعتبرين، بل إن "مراد الأيمة بقولهم هذا القول جرى به العمل أنه حكمت به الأيمة واستمر حكمهم عليه"[3]، لا مجرد إجراء العوام العمل به العمل أنه على سبيل العرف والعادة من غير استناد لحكم من قول أو فعل[4] إذ هذا لا يمكن أن يرتقي إلى أن يكون حكما شرعيا يلزم الفقهاء أن يأخذوا به عملا وإفتاء وحكما، وإنما يمكن فقط أن يكون سببا يشجع على بناء حكم شرعي عليه، مع إضافة غيره إليه، وهذه التفرقة الظاهرة بينهما هي ما يؤخذ من كلام مجموعة من الأيمة التي أدلت بدلائها في هذا الموضوع[5]، ولكن على الرغم من ذلك فالذي يظهر أن شيئا من الاختلاط بين العملين قد وقع بالفعل في أذهان البعض فجاز عليه أن أدخل في جملة عمل الفقهاء وأعطاه حكمه ما هو من عمل الناس المعتاد بينهم، يدل على ذلك مثل قول شارح العمل معلقا على ما ادعى من جريان العمل بترك اللعان، و"انظر هل ترك الناس له بمعنى عدم قيام الأزواج به طلبا للستر، أو ترك القضاة الحكم لمن طلبه، والأول أظهر"[6]، فإنه لا يقصد أن كلا من العملين جائز أن يكون مرادا ولكن الإرادة في أولهما أكد منها في

1. انظر نظرية الأخذ بما جرى به العمل، عبد السلام العسري علي استانسيل، ص: 38.
2. مقاصد الشريعة، لعلال الفاسي، الطبعة الثانية، مطبعة الرسالة، ص: 153.
3. المرجع السابق.
4. انظر شرح العمل الفاسي، مخطوط 303، عرف به.
5. انظر رفع العتاب... ص: 44، عرف به.
6. شرح العمل المذكور... ص: 56، عرف به.

الثاني، إذ هو نفسه سبق له أن قال: "الذي يذكر في العمليات إنما هو عمل القضاة لا عمل الناس وعاداتهم"[1].

وإذا فهي تهمة موجهة إلى من أخبر بأن ترك اللعان مما جرى به العمل كأبي زيد الفاسي[2] وهو المقصود هنا، والزقاق الذي ذهب إلى ذلك قبله[3]، وفحوى هذه التهمة أن ذلك البعض قد وهم أو غفل فضم عمل الناس إلى عمل الفقهاء وجعلهما في خانة واحدة، مع ما بينهما من البون الشاسع.

ومثل هذا أيضا ما نقله فيما قيل من جرى العمل ببيع الرقيق على البراءة وترك عهدة ثلاثة أو ستة أيام[4]، وهو أن المدعين ذلك "إن أرادوا أنه لم يجر بهما عرف ولا شرط فليس هذا من عمليات الحكام والمفتين، وإنما هو من عمليات المتبايعين، وليس الكلام في بيان عوائدهم الجارية بترك المباح والواجب"[5]، فيه أيضا تهمة بأن المدعين ذلك جعلوا عمل الناس كعمل الفقهاء وأضفوا عليه صبغة شرعية لا أساس لها تستند عليه.

وإذا فالاختلاط بين العملين كان ملحوظا منذ الوهلة الأولى، وربما تسرب بسببه إلى حيز ما جرى به العمل ما ليس منه، ومن أثر هذا الاختلاط في مجتمع اليوم أن كثيرا حتى من الذين لهم انتماء إلى العلم يرون أن مطلق عمل الناس حجة على الفقه، وهو اتجاه خطير جدا لأنه يحمل معاول هدم الفقه من الفقه نفسه.

والخلاصة أن عمل الناس ليس حجة على الفقه، ولا عبرة به قبل أن يحظى بتأشيرة المرور، وأن العمل الذي اعتبره المحققون هو العمل الذي مر في مصنع الفقه، وحظي بقبول من يعتد برأيه وعمله.

---

1. المرجع نفسه... ص: 6، عرف به.
2. انظر المجموع الكبير من المتون... ص: 190، عرف به.
3. انظر نفس المرجع، ص: 180.
4. انظر نفس المرجع، العمل ص: 191، واللامية، ص: 180، عرف به.
5. شرح العمل، ص: 72، عرف به.

ثالثا: هل له صلة بعمل أهل المدينة؟

ويمكن أن يؤخذ من بعض البحوث أنه؛ (أي ما جرى به العمل بالمغرب) هو امتداد لعمل أهل المدينة حتى قيل إن: " الفقهاء الذين يقولون بعدم لزوم ذكر من أجرى العمل وإنما ذكره على سبيل الجواز، لهم سوابق من طرف الإمام مالك رضي الله عنه في هذا الموضوع بالنسبة لعمل أهل المدينة، فالإمام مالك في الموطأ لا يذكر أسماء من أجروا العمل، وإنما يكتفي بقوله: الأمر المعمول به عندنا، وعليه العمل عندنا، ليس مما مضى عليه أمر الناس، وهو الأمر المجتمع عليه عندنا"[1]، ومعنى هذا باختصار أن ما قيل إن العمل قد جرى به وجب اعتماده ولو لم يعرف قائله، ولا مجريه، ولا سبب جريانه، لأن الإمام يأخذ بعمل أهل المدينة دونما بحث عما هو خلفه، وبما أن العملين متساويان فينبغي أن يكون الطريق إليهما واحدا، أي يؤخذ بما قيل إن العمل قد جرى به دونما تكلف، أي سؤال عما يمكن أن يتعلق بذلك، والحقيقة تتبين - إن شاء الله - بعرض مقدمات في عمل أهل المدينة والحكم بناء على مقتضاها.

1. عمل أهل المدينة

وهو حسب الاستقراء ثلاثة أنواع:

أ. سنة متواترة:

ومعنى ذلك أنه لو نظر إليه من أية نافذة لا يتشخص إلا أنه فرع من سنة رسول الله، صلى الله عليه وسلم، فالإمام مالك مجتهد مستقل، وهذه صفة من شأنها أن تبعد أنه أخذ به لمجرد كونه وجد الناس عليه، لأن ذلك يتنافى مع الاجتهاد المقيد فضلا عن الاجتهاد المستقل، ولو فرض أنه أخذ به اتباعا وتقليدا، فهل كان يسمح لنفسه أن يقلد من لا يعرفه، ولا يعرف حالته مفصلة دينا وفقها؟ إن ذلك لأمر بعيد كل البعد، والأقرب إلى الصواب أنه أخذ به لملحظ آخر هداه إليه اجتهاده وملازمته دار الوحي ومقره، وهو أنه رآه عملا عليه صبغة دينية مظهرا واعتقادا، وما كان كذلك لا يكون إلا منقولا عن صاحب الشرع، والنقل كما يكون بالقول يكون بالفعل، بل في الحالة المفروضة يكون الفعل أقوى وأرجح[2] لأن القناة الرابطة بينه وبين

1. نظرية الأخذ بما جرى به العمل، ص: 11، عرف بها.
2. انظر مالك بن أنس إمام دار الهجرة، عبد الحليم الجندي، مصر، دار المعارف، ص: 180.

رسول الله، صلى الله عليه وسلم، قصيرة نسبيا.

وإذا فالعمل الذي قصده مالك هو عمل بطائفة من سنن رسول الله، صلى الله عليه وسلم، متجسدة في حركات الناس وأحوالهم وسلوكهم العام، وأنها انتقلت إليهم بطريق ولو كان هناك طريق أعلى من التواتر لكان هو ذلك الطريق، وكونه بهذه الصفة هو ما يوخذ من أن "أهل المدينة كانوا أقرب من مواقع الوحي، وأجدر أن يحافظوا على ما سمعوه وتعلموه، وما يجري به عملهم لاشك أن يكون قد رئي وسكت عنه على الأقل من رسول الله، صلى الله عليه وسلم، ومن الصحابة، وهم حديثو عهد النبوة وبالتشريع وباجتهاد الصحابة الأولين"[1].

إن صاحب النص ـ كما نرى ـ يجزم بنفي الشك عن رؤية عملهم من طرف الرسول، صلى الله عليه وسلم، وبسكوته عنهم، وما رآه وسكت عنه هو من السنة بدون شك أيضا، ويقول ابن خلدون في معرض تعليل أخذ مالك به: "إنه رأى أنهم فيما ينفسون عليه من فعل أو ترك متابعون لمن قبلهم ضرورة لدينهم واقتدائهم، وهكذا إلى الجيل المباشرين لعمل النبي، صلى الله عليه وسلم، الآخذين ذلك عنه"[2]، فهذا كذلك حكم من ناقد اجتماعي كبير، بأن مالكا أخذ بعملهم لأنه رأى أنهم كانوا تابعين لمن قبلهم في الفعل والترك، وذلك لما اتصف به اللاحقون والسابقون من شدة التمسك بالدين، وحب الاقتداء بمن هم أهل لذلك، إلى القدرة العليا المتمثلة في الرسول، صلى الله عليه وسلم.

وانطلاقا من هذا الوضع وصل الإمام رضي الله عنه إلى أن العمل المذكور يقضي على ما روي مخالفا له من طريق الآحاد، لأنه سنة متواترة أخذت عن صاحبها بالرواية الفعلية العملية، والتواتر مقدم على المنقول آحادا، ولا يمكن أن يكون هناك ما يعارضه من جنسه في موضوعه، وهذا ما يقرره النص التالي: "إذا خالف العمل الحديث المروي عن الآحاد، كان العمل من قبيل النقل، فلا شك انه من قبيل تعارض الأحاديث، فيقدم ما جرى به عمل أهل المدينة"[3]، فقوله (فيقدم ما جرى به عمل أهل المدينة) يتضمن أن سنده أقوى وأصح مما روى قولا عن طريق سلسلة منفردة الحلقات، أي أنه من قبيل المتواتر إذ لا معنى لتقديمه

1. مقاصد الشريعة، لعلال الفاسي، ص: 147- 158، عرف بها.
2. مقدمة ابن خلدون، عبد الرحمن ابن خلدون، مصر، مطبعة محمد عاطف، ت 1971... ص: 373.
3. مقاصد الشريعة، علال الفاسي، ص: 150، عرف بها.

على ما توفرت فيه شروط الصحة من خبر الآحاد إلا ذلك، ويحوم حوله أيضا قول من قال: "فهذا النقل وهذا العمل حجة يجب اتباعها، وسنة متلقاة بالقبول على الرأس والعين، وإذا ظفر العالم بذلك قرت به عينه واطمأنت إليه نفسه"[1].

وباختصار فإن نصوص الأئمة ـ بعد قضاء العقل ـ متواطئة على أن من عمل أهل المدينة ما هو في حقيقة أمره حديث، وأنه من النوع المتواتر، وحسبما بلغت إليه، ليس هناك من تردد في كونه كذلك إلا محمد أبو زهرة، إذ قال: "إنه نقل متواتر، أو على الأقل مشهور مستفيض"[2]، وأضيف تأكيدا أن "العمل النقلي الذي تواتر نقله بالمدينة من عهد الصحابة إلى عصر مالك... اعتمده مالك بصفته شرعا مقطوعا به، ثبت عن صاحب الرسالة بالتواتر، فاتفاق أهل المدينة عليه يشكل حجة قاطعة يجب المصير إليها، لا يخاف في هذا أحد من المالكية ولا من أرباب المذاهب جميعا، ولا يختلف مالك ولا المالكية عن غيرهم في أن حجيته القطعية هي ناشئة عن تواتره، لا عن دعوى العصمة لأهل المدينة، صحابة أو غيرهم، ولا يتصور وجود دليل قاطع يعارضه، لامتناع تعارض القاطعين ولا يلتفت إلى ما يخالفه من أخبار الآحاد وغيرها من الظنيات"[3].

ب. ما أثر عن الصحابة

وهو عمل راجع إلى إجماعات الصحابة الاجتهادية التي نقلها أهل المدينة نقلا متواترا إلى عهد مالك، رضي الله عنه، مثل إجماعهم على إعطاء الجدة السدس في الميراث، وعلى منع بيع الطعام قبل قبضه، وعلى بطلان زواج المسلمة بغير المسلم، وعلى صحة نكاح التفويض بدون تسمية مهر، وعلى حرمة الجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها، وعلى حرية الزوج في الطلاق دون سؤاله عن السبب، وعلى تحريم شحم الخنزير قياسا على لحمه، وعلى حجب ابن الابن بالابن، وعلى أن الإخوة للأب يقومون مقام الأشقاء عند عدمهم، وغير ذلك من إجماعاتهم الاجتهادية.

---

1. أعلام الموقعين عن رب العالمين، ابن القيم الجوزية، تعليق عبد الرؤوف سعد، القاهرة، المطبعة المنيرية، ت 1968- 391/2.
2. مالك حياته وعصره وآراؤه وفقهه، محمد أبو زهرة، القاهرة، دار الفكر العربي، 282ذ.
3. مجلة الفقه المالكي والتراث القضائي بالمغرب، وزارة العدل بالمملكة المغربية، العددان 5- 6، ت 1987، ص: 73.

وهذا النوع لاحق بما نقل عن رسول الله، صلى الله عليه وسلم، على الطريقة المشار إليها، لأن إجماعات الصحابة حجة عند جميع المسلمين ما عدا من لم يؤبه بخلافهم كالنظام وشيعته[1] وبعض الخوارج والشيعة، وهي إن نقلت عنهم بالتواتر فلا يسع مسلما ملتزما أن يتركها، وفي ذلك يقول عبد الله الداودي: "إن كلا من عمل أهل المدينة: النقلي المتواتر، وعملها الاجتهادي الذي هو من إجماع الصحابة الذي استقر، واستمر الاتفاق عليه، لا ميزة فيه للمالكية، وأن كلا منهما لا خلاف على حجيته القاطعة، لا تنفرد المالكية في ذلك بشيء عن غيرهم"[2] وإذا فالأخذ به أخذ بقطعي لا يتصور له معارض، وأن قطعيته لم تأت أيضا من عصمة أهل المدينة وإنما أتت من كونه إجماع الصحابة المنقول عنهم بالتواتر.

ج. ما أثر عن غير الصحابة

وهو عمل راجح إلى اجتهاد من بعد الصحابة إلى عصر مالك رضي الله عنه، وهذا فيه خلاف بين العلماء، فمنهم من رأى أن الإمام لم يأخذ به أبدا، وأن عمله كان قاصرا على ماسواه، ومنهم من رأى أنه أخذ به، ولكن في دائرة محدودة، أي أنه اعتبره راجحا على ما يعارضه من اجتهادات غير أهل المدينة فقط، ومنهم من وسع الدائرة وذهب إلى أنه أخذ به واعتبره راجحا على جميع ما يخالفه من الظنيات بما فيها خبر الواحد، والقياس، وظواهر النصوص، أي جعله كالنقل المتواتر المشار إليه مع استثناء الخطأ، وجواز الأخذ بغيره من اجتهادات العلماء غير المدنيين، ويرى عبد الله الداودي أن الرأي الذي يعمم أخذ مالك باجتهاد أهل المدينة قديمه وحديثه هو الأقرب إلى الصواب، لأنه لو لم يكن هو مقصوده والمعروف عنه لما كان عليه بخصوص الأمر الأول أي اعتراض، لا من المالكية، ولا من غيرهم، وذلك لاتفاق الجميع على حجية ما نقله أهل المدينة متواترا عن الرسول، صلى الله عليه وسلم، وعلى ما نقلوه كذلك من اجتهادات الصحابة، ومن قوله في هذا: "ما سارت إليه هذه الفئة الكثيرة، وفيها الفقهاء المغاربة من التعميم في أهل المدينة هو الذي يمثل المذهب في

1. هو أبو إسحاق إبراهيم بن سيار النظام من بدعته إنكار حجية القياس والإجماع، انظر الاعتصام، أبو إسحاق الشاطبي، بيروت دار المعرفة...207/1، وانظر الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منهم، عبد القاهر البغدادي، ط: 1، بيروت، دار الآفاق الجديدة، ت 1975، ص: 113.
2. مجلة الفقه المالكي، ص: 99، عرف بها.

حقيقته بشهادة الواقع في مسائل المذهب، وفي المسائل منه التي خالفت عمل المدينة القديم الذي كان فيه الخلاف باعتماد عملها الجديد، وشهادة أقوال صاحب المذهب وفتاويه، وبهذا يكون عمل المدينة نقلا أو اجتهادا حجة عند مالك سواء في عصره، أو فيما قبله، وإن كانت الحجية عنده ليست واحدة في جميع الأقسام"[1].

على أن الذي ينبغي أن ينبه إليه هنا هو أن هذا العمل الاجتهادي الأخير ليس المقصود به عمل جميع أهل المدينة، بل هو عمل أكثريتهم فقط، وإلا فقد كان هناك عمل الأقلية المخالف لما أخذ به مالك وهو ما يشير إليه الداودي المذكور بقوله: "الاحتمال الراجح أنه ما أراد في الموطأ في المسائل الاجتهادية بكلمة المجتمع عليها ونحوها إلا اتفاق الأكثر من علماء المدينة ممن حظوا بتقديره وثقته"[2].

2. ما يوخذ من هذه المقدمات

وبالنظر فيما ذكر يتبين أن لا صلة لما جرى به العمل في المغرب بعمل أهل المدينة كما توهمه البعض حسبما أشير إليه سابقا سواء انتمى إلى السنة المتواترة أو إلى إجماعات الصحابة الاجتهادية التي تواترت عنهم، بل لا علاقة له حتى باجتهادات من بعد الصحابة إن سلم بأن مالكا أخذ بشيء منها فعلا، لأن أخذه بها إن تم فإنه على ما يظهر ـ كان مقيدا بكونه عن مدينة معهودة، وليس ذلك فحسب حتى يمكن أن يقاس عمل غيرها على عملها، بل هو عمل أهل مدينة لهم ولها من الاعتبارات الشرعية ما ليس لغيرهم ولا لغيرها[3]، وحجيته على القول بها إنما أنيطت بتلك الاعتبارات فقط، ومعلوم أن العلة إذا كانت قاصرة على معلولها لا يتأتى بها إلحاق، ولا يجري على أساسها قياس.

على أنه من الممكن أن يقال إن مالكا لم يأخذ به لمجرد أنه عمل موصوف بما وصف به، وإنما اجتهد فيما رآه حوله بالمدينة من عمل بصفة عامة، فأخذ منه ما ترجح لديه على ضوء أصوله، ورفض غيره كما لمح إليه قبل قليل، وبذلك تكون القضية خارجة عن نطاق العمل نهائيا، ويستأنس في هذا بقول القائل "لم يحتج (مالك) بعمل أهل المدينة إلا فيما تناقلته

1. مجلة الفقه المالكي والتراث القضائي بالمغرب، ص: 89، عرف بها.
2. نفس المرجع... ص: 97.
3. انظر مالك: حياته وعصره، آراؤه وفقهه، ص: 280، ومالك ابن أنس: إمام دار الهجرة، ص: 174، عرف بهما.

الأجيال منهم تواترا منذ العهد النبوي، ولم يسلك في غير المتواتر إلا مسلك المقارنة والترجيح بين الظنيات، واختيار أقواها وأقربها إلى الحق والصواب من منظور اجتهاده"[1]، ويؤازر هذا ما ذكره ابن حزم من أن هناك فتاوى مدنية صحيحة معنى ونقلا تركها الإمام مالك وأصحابه مفتين بما يخالفها[2]، ووجه دلالة هذه الإشارة على ما نحن بصدده هو أن العمل لو كان معتبرا بحد ذاته، وأصلا بنفسه عند مالك لأخذ بجميع أفراده وجوبا، وذلك ما قد يؤدي إلى الجمع بين المتناقضين لإمكان اختلاف العمل في جزئية واحدة بل لوجوده بالفعل في جزئيات متعددة، وبما أنه أخذ منه وترك، دل ذلك على أن العمل من حيث هو لم يكن معتبرا لديه، وإنما المعتبر كان هو العمل الذي يرجع إلى مخرج ما في حساب اجتهاده.

وعلى هذا وذاك فهل تبقى في الواقع أو في الاعتبار شبهة ما تشجع على ربط ما جرى به العمل في بلد ما بما سمي بعمل أهل المدينة غير مجرد الاجتهاد، أي كما اجتهد الإمام، فلتلاميذه أن يجتهدوا مهما أبعدتهم عنه الأزمان؟ الذي أعتقده هو النفي، وذلك لاختلاف الموضوعين على أية حالة قلبا عليها، أي لا يصح أن يكون الأول أصلا للثاني، بل لما جرى به عمل غير أهل المدينة أصول أخرى يرجع إليها، لأنه إن كان لدرء مفسدة فهو على أصل مالك في سد الذرائع، وإن كان لجلب مصلحة فهو على أصله في المصالح المرسلة وإن كان لمراعاة عرف، فالعرف أصل من أصول الأحكام، وهو راجع إلى المصالح المرسلة كذلك[3] وأيا ما كان الأمر فلا علاقة له بعمل أهل المدينة.

رابعا: مكانه بين مصطلحات أقوال الأيمة

وإذا لم يصح ربطه بعمل أهل المدينة لذلك الفرق الشاسع بينهما فإنه من الممكن أن يربط بالمشهور، وبيان ذلك يتم إن شاء الله بعرض دليلين ودفع ما يمكن أن يعكر على ربطه به، وخاتمة.

---

1. مجلة الفقه المالكي، ص: 102، عرف بها.
2. انظر الإحكام في أصول الأحكام، لأبي محمد ابن حزم، القاهرة، مطبعة العاصمة... 556/4.
3. انظر الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، محمد بن الحسن الحجوي الثعالبي، المدينة المنورة، المكتبة العلمية، ت 1396، 406/4.

1. شبهه بما شهره المتأخرون

وذلك أن من الجزئيات ما لم يرد فيه قول عن المتقدمين، لأنه لم يحدث في أزمانهم، وأن المتأخرين الذين حدث في أزمانهم قد اختلفوا فيه، وكان ما أجمعت عليه الكثرة هو المشهور، ومعنى ذلك أن المشهور غير مختص بما نقل عن المتقدمين بل ما أفتى به من له أهلية الترجيح من المتأخرين وتبنت فتواه كثرة من العلماء ولو نسبية يرتقي هو الآخر إلى درجة المشهور، سواء أتى في حلة قول جديد مبني على قواعد المذهب وأصوله، أو في حلة قول مذهبي ترجح لديه بعد أن كان مساويا لغيره، ومثل ما يوضح هذا ويزكيه ما يحكيه الونشريسي في ثمرة الشجرة القائمة في صحن المسجد إذ يقول: "وأما أكل ثمارها فلم يتكلم عليه المتقدمون من شيوخ المذهب، ووقع بنوازل ابن سهل ثلاثة أقوال، أحدها تكون لجماعة المسلمين، الثاني للمؤذنين وشبههم من سدنة المسجد وخدامه، والثالث إن ذلك للفقراء والمساكين والصحيح المشهور من هذه الأقوال أن ذلك لجماعة المسلمين"[1]، فالمسألة لم يؤثر فيها قول عن المتقدمين، لا مشهور ولا غيره[2]، ولذلك اختلف فيها المتأخرون، وكان المشهور من الخلاف ما تبناه أكثر عدد من فقهائهم عددا أو حكما، ومثل هذا في الفقه المطلق والفقه النوازلي كثير جدا[3]، ولهذا كان المشهور يختلف من مكان لأخر، إذ ثبت أن "العراقيين كثيرا ما كانوا يخالفون المغاربة في تعيين المشهور، ويشهرون بعض الروايات"[4] أي المخالفة لما رواه المغاربة، ومعنى ذلك أن بعض ما كان مشهورا بالعراق كان شاذا بالمغرب والعكس صحيح.

وإذا كان المشهور يتعدد وكان منه ما شهره ذوو الكفاءة من المتأخرين فإن ما جرى به العمل في المغرب هو قسم منه، لأنه مثله في التكوين والنشأة والهدف، فلماذا لا يكون مثله في النظر والاعتبار والمكانة، وإن أطلق عليه اسم خاص به لملحظ اقتضاه؟

1. نوازل العلمي، علي بن عيسى العلمي، ط. ح: 2/م: 8/9، مع طبعة وزارة الأوقاف، تحقيق المجلس العلمي بفاس ت 1983.
2. مذهب مالك عدم غرس الأشجار في صحن المسجد، أنظر نفس المرجع، طبعة الأوقاف، 305/2.
3. انظر على سبيل المثال جواهر الإكليل، 6/1، عرف بها.
4. تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام، إبراهيم ابن فرحون، بيروت دار الكتب العلمية... 50/1.

2. التصريح بأنه من المشهور

وأقصد أن كثيرا ممن تكلم فيه - أي فيما جرى به العمل في المغرب - يصرح بأنه من المشهور فهذا الدكتور الجيدي معلقا على الوسيلة اليقينية التي يثبت بها العمل يقول: "ووجه اشتراط الشرط الأول أن القائل في مسألة معينة، بهذا جرى العمل، قضية نقلية ينبني عليها حكم شرعي فلابد من إثباتها بنقل صحيح حتى يصبح في قوة المشهور والراجح"[1] ومقتضى النص أن ما جرى به العمل بعد توفر شروطه هو إما مشهور إن كان منفردا، وإما أشهر إن كان في مقابل مشهور، لأن ما يصبح في قوة الشيء القوي هو قوي مثله، ويقول: "إذا جرى العمل بشيء أصبح مساويا للقول المتفق عليه، والراجح، والمشهور والمساوي لمقابله"[2]، والذي يهم هنا هو مساواته للأشهر الذي عبر عنه بالراجح، والمشهور الذي صرح بلفظه، وعليه فلا مانع من أن يقال إنه بالفعل الأشهر إن كان يقابله مشهور، أو المشهور فقط إن لم يكن له مقابل متصف بالشهرة.

والذي يؤكد أن ما جرى به العمل يعتبر من أفراد المشهور أو الأشهر هو إجماع فقهائنا على احتضانه، ووجوب العمل به إذا قام على شروطه المذكورة[3] وظنهم السوء ونقصان الدين بمن يخالفه[4]، وما كانوا ليقفوا منه هذا الموقف لولا أنهم اعتبروه مشهورا أو أشهر وأيضا نجدهم قد ردوا الكثير مما قيل أن العمل جرى به، وما ذلك لأنهم لم يروا أسباب الشهرة قد توفرت له حتى يخرج عن نطاق الضعف والشذوذ.

3. دفع ما قد يعكر على ربطه بالمشهور

وهناك ما يوهم أنه ليس من المشهور، ولكن عند النظر والتأمل يرتفع الوهم وينبلج الحق، والذي يوهم ذلك ثلاث دعاوى:

---

1. العرف والعمل: 360، عرف به، وانظر حاشية الرهوني على الزرقاني لمختصر خليل، محمد الرهوني، بيروت دار الفكر ت، 1978... 198/4.
2. العرف والعمل، ص: 380، عرف به.
3. انظر أجوبة التاودي، م 14/3 عرف بها، وانظر شرح الزرقاني على مختصر خليل، عبد الباقي الزرقاوي، بيروت، دار الفكر... 174/3.
4. انظر العرف والعمل، ص: 364، عرف به.

إن العمل مرهون بسببه، وإذا ارتفع السبب ارتفع معه المسبب، ويعود السلطان إلى المشهور[1] أو إلى الحالة التي كانت قبل ذلك أيا كانت، وهذا مردود بأن المشهور أيضا مرهون بسببه، والدليل على ذلك أنه قد يتجلى عن وظيفته لمشهور آخر، فمثلا "العلم كان قديما بقول ابن القاسم باعتبار الحال في المحجور دون الولاية، ثم جرى العمل بقول مالك باعتبار الولاية، ثم جرى في المائة التاسعة بقول ابن القاسم[2] وهكذا يتناوب الحضور على ساحة العمل مشهوران حسب معطيات الظرف الزماني، كما أنه أي المشهور قد يتخلى عن وظيفته لما جرى به العمل عند قيام سببه، وإذا فإن نيابة مشهور عن مشهور، أو عما جرى به العمل، ونيابة ما جرى به العمل عن مشهور أو أكثر، كل ذلك واقع بين الفقهاء، بل هو أمر مألوف بينهم[3] وعليه فالمشهور وما جرى به العمل واقعان في درجة واحدة.

ب. إن العمل المقصود على البلد الذي وجد فيه سببه[4]، وهو أيضا مردود بأن المشهور نفسه قد يختلف من بلد إلى بلد لسبب خاص يقتضي ذلك، كما رأينا بالنسبة للعراق مع المغرب، ولا غرابة في الأمر، لأن المشهور قائم على الاجتهاد، والاجتهاد قد يتغير بتغير البيئات والظروف والأحوال، وهذا أيضا موجود في غير مذهب مالك، يقول ابن عبدين: "ما خالف فيه الأصحاب إمامهم الأعظم لا يخرج عن مذهبه إذا رجحه المشايخ المعتبرون، وكذا ما بناه المشايخ على العرف الحادث لتغير الزمان أو للضرورة ونحو ذلك، لا يخرج عن مذهبه أيضا، لأن ما رجحوه لترجح دليله عندهم مأذون به من جهة الإمام، وكذا ما بنوه، على تغير الزمان والضرورة باعتبار أنه لو كان حيا لقال ما قالوه، لأن ما قالوه إنما هو مبني على قواعده أيضا فهو مقتضى مذهبه[5] وإذا كان المشهور يتغير باعتبار الزمان فإن ما جرى العمل مثله، أو الصحيح أن ما جرى به العمل يكون مثله تماما.

ج. إن الفقهاء أعطوه اسما خاصا به ولو كان مثل المشهور لأطلقوا عليه لفظه، والذي أراه أن الذين كانوا يقبلون القول ممن رجحه وأفتى أو حكم به كان ورعهم وتواضعهم يمنعانهم

1. انظر البهجة على التحفة 22/1، عرف بها.
2. انظر المرجع والمكان.
3. انظر فتوى لأبي الحسن المجاصي بنوازل العلمي، 2/م: 19/5، ط.ح. عرف بها.
4. انظر العرف والعمل، ص: 361، عرف بها.
5. مجموعة رسائل ابن عبدين، ص: 25، عرف بها.

من الجهر بتشهيره حتى لا يرفعوا أصواتهم فوق أصوات المشايخ الكبار، ويضعوا أنفسهم في مقام المشهورين، ولهم أسوة في ذلك، فمثلا هذا خليل في مختصره كان "إذا ظهر له ترجيح أحد الأقوال، ولم ير ذلك منصوصا فإنه لا يرجح ما ظهر له تورعا منه ـ رحمه الله ـ لئلا يلتبس بما رجحه غيره"[1]، وكم من مسألة ذكر فيها قولين أو أقوالا[2] وقصده طبعا أن الكل مشهور، ولكن ذلك لا ينفي احتمال أنه كان يرى أحد القولين أو الأقوال أكثر شهرة من الآخر، إلا أنه فضل السكوت على التصريح بذلك لمجرد أنه لم ير أحدا نص على أرجحيته[3]، فهم إذا فيما صنعوا تابعون لا مبتدعون.

4. خاتمة إمكان ربطه بالمشهور

والذي نخرج به من هذه الالتفاتة أن ما جرى به العمل في المغرب داخل فيما شهره المتأخرون بعد اعتماده ممن يعتمد نظره ابتداء أو ترجيحا، ويمكن أن يطلق على الجميع المشهور الفرعي في مقابل المشهور الأصلي الذي نقل عن الإمام والتلاميذ، وأساس ذلك أن هذا يجب على من ليس أهلا للاجتهاد أن يأخذ به دون أن يسأل عن دليله، أما ذلك الذي رجحه أحد الأيمة وتلقاه عنه غيره بالرضا والقبول، فإنه لابد أن يكون غير مخالف لقواعد المذهب، ولا لنص أو إجماع أو قياس جلي، وأيضا المشهور الأصلي يبقى دائما معتبرا، بمعنى أنه غاب السبب الذي رجح ما أصبح مشهورا فرعيا تجب العودة فورا إلى المشهور الأصلي، ولعل هذا التقسيم هو ما لاحظه الفقيه الحجوي عندما قال: "إن الفقه في المغرب كان فقهين الفقه الأصلي المذكور في الموطأ والمدونة وغيرهما، وفقه العمليات، وهو ما حكم به القضاة مقلدين لقول ضعيف، مخالفين للراجح والمشهور لأمر اقتضاه"[4]، فالذي عبر عنه بالفقه الأصلي هو المشهور الأصلي، لأنه نسبه إلى الموطأ والمدونة وغيرهما من كتب الإمام والتلاميذ، وما عبر عنه بالعمليات هو المشهور الفرعي، أما ربطه إياها بالتقليد للقول الضعيف فهو على ما يظهر ناتج عن مجرد تجوز، لأنهم لم يقلدوا الضعيف، وإنما أخذوا به على أنه قد أصبح مشهورا

1. مواهب الجليل بشرح مختصر خليل، محمد الحطاب، بيروت: دار الفكر ت 1985... 36/1.
2. انظر مثلا مختصره بشرح جواهر الإكليل، 33/2، 34، 36، 47، 65، 70.
3. انظر المرجع نفسه، 1/4، عرف به.
4. الفكر السامي، م: 2ج 165/4، عرف به.

بعد أن رجحه من هو أهل للترجيح، وقبل أنداده منه ذلك حتى اشتهر فيهم واستفاض، ومن ثم قيل: "ما جرى به العمل له مستند إن لم يكن من المتقدمين، فهو تخريج من المتأخرين فلا ينبغي الطعن عليه"[1].

خامسا: حجيته عند فقهائنا

وإذا كان ما جرى به العمل هو ما ذكر فإن حجيته تحتل بعد القول المتفق عليه المكانة الأولى بين أقوال الأيمة عند فقهائنا بما فيها القول المشهور، ولتدعيم هذا الرأي نعرض واجهتين:

1. الواجهة النظرية

وتتجلى في حثهم على الأخذ به وتطبيقه دونما أي التفات لما قد يكون معارضا له فهذا الفقيه التاودي يقول: "ما جرى به العمل مقدم على المشهور فكيف على غيره؟[2] وذلك هو ما ذهب إليه كل من الزرقاني والبناني أيضا إذ قال الأول: "ما جرى به العمل مقدم على المشهور"[3] ونقل الثاني أنه "إذا جرى العمل ممن يقتدى به بمخالف المشهور لمصلحة وسبب فالواقع في كلامهم أنه يعمل بما جرى به العمل وإن كان مخالفا للمشهور"[4]، وهو كذلك ما استخلصه الدكتور الجيدي من كلام الأيمة إذ قال: "وحيث وجد في المسألة القول المشهور أو الراجح، والقول المعمول به قدم في الحكم القول المعمول به"[5]، وباختصار كل فقهائنا على هذا، أي إذا اجتمع المشهور أو الأشهر مع ما جرى به العمل يقدم هذا الأخير ويوخد بحجيته دون حجيتهما.

2. الواجهة التطبيقية

وتتجلى في أنهم يتهافتون عليه في الفتوى والحكم، ولا يعدلون عنه إلا عند عدمه، أو عند

1. العرف والعمل، ص: 364، عرف به.
2. أجوبة التاودي م: 14/3، عرف بها.
3. شرح الزرقاني على المختصر، 174/3، عرف به.
4. حاشية البناني على شرح المختصر للزرقاني، محمد البناني، بيروت، دار الفكر...124/7.
5. العرف والعمل، ص: 379، عرف به.

عدم سلامته من القوادح، فالبكر ذات الأب لا تخرج عن ولايته ولو طال مكثها تحت عصمة الزوج[1]، وهناك قول منسوب لابن القاسم وهو أنها تخرج عن ولايته إذا مرت عليها سبع سنين وهي في حبل الزوجية وعلى هذا القول اعتمد مفتونا لأن العمل قد جرى به دون غيره[2]، والمنكوحة زمن الاستبراء لا يتأبد تحريمها على المشهور إن كان الاستبراء من سبب النكاح بزناه بها ثم عقد عليها في زمن الاستبراء، وبهذا العمل وبه كان يفتي محمد بن غازي [3] وفيمن حلف بالحرام أن لا تدخل المرأة داره فدخلتها بعد تسع سنين لتعوده في مرض نزل به، قال القصار: "المشهور لزوم الثلاث، وصحح كثير من المحققين لزوم واحدة بائنة، والفتوى به"[4]، واختلف العلماء هل يأخذ أهل البيت من الصدقة أم لا، على أربعة أقوال، كما ذكر ابن غازي، وبعد أن أتى بعدة دلائل من السنة على أنه لا يجوز لهم أن يأخذوا شيئا منها، واجبة كانت أو تطوعية، وحكى جواز أخذهم صدقة التطوع دون الفريضة، وجواز أخذهم الفريضة دون التطوع قال: "الرابع يحل لهم التطوع والفريضة...ثم عقب قائلا: "وبه الفتوى في هذا الزمان الفاسد الوضع خشية عليهم من الضيعة لمنعهم من حق ذوي القربى"[5]، وأفتى العربي بردلة بأن بينة اللفيف إذا احتج بها محتج للحصول على الحق الذي تضمنته لا يعول عليها إلا بعد الأداء أمام قاض، لأن ذلك هو ما وجد العمل عليه في وقته[6]، والرسم الذي حررت عليه تلك الشهادة يجب إعطاء نسخة منه للمشهود عليه عند إرادة استفسار الشهود، لأن الاستفسار قد نص عليه المتأخرون ممن كانوا قبله، وهو لا يتأتى إلا بأخذ نسخة من الرسم، وذلك هو ما أدرك العمل عليه[7] وإذا ظهر عقد التطوع بالإقالة في مبيع ما، وادعى البائع أن عقد البيع فاسد لأنه كان بشرط الثنيا، والتطوع إنما كان صوريا لا غير، فإن القول قول من يدعي أنها كانت شرطا في أصل العقد مع يمينه، وإذا تمت الإجراءات فسخ البيع، لأن ذلك هو ما أدرك

1. انظر مواهب الجليل... 67/5، عرف به.
2. انظر نوازل العلمي، 2/م: 19/6، ط.ح، عرف بها.
3. نفس المرجع... 66/1، ط. محققة.
4. نوازل العلمي أيضا، 223/1، عرف بها.
5. نوازل العلمي، ط. ح. 297/2، عرف بها.
6. انظر نوازله، ص: 5، عرف بها.
7. انظر المصدر نفسه، ص:32.

عليه شيوخه من قضاة العدل[1]، وقد كان العمل في هذه الجزئية أيام صاحب العمل الفاسي جاريا بسماع قول مدعي الطوع كما هو مذكور في عملياته[2]، ومن مات من الموصى لهم قبل انقطاع الولادة فلا شيء له، ولا لورثته من الثلث الموصى به، وليس للباقين على قيد الحياة إلا الاستغلال، ولا يملك رقبة الثلث الموصى به إلا من كان موجودا من العقب الموصى لهم يوم انقطاع الولادة، بهذا كله أفتى العربي بردلة، لأن عمل الفقهاء والمفتين قد جرى به[3]، ويظهر أن العمل بهذا لم يبق معتبرا في عهد التاودي، إذ عرضت عليه مثل النازلة، فأفتى بأن في غلة الموصى به قولين، قيل تقسم على الموجودين، وهو المختار، وقيل توقف حتى تنقطع الولادة، ورقبة الثلث لا يجوز قسمها للجهل بكل مستحقيه، أما إن مات بعض الأحفاد الموصى لهم قبل انقطاع الولادة، فإن المسلمين منهم في عقد الوصية يعدون أحياء، وتعطى انصباؤهم لورثتهم، والظاهر أن غير المسلمين أيضا يدخلون، لأن ذلك هو غرض الموصي[4]، بهذا أفتى ولم يشر إلى أن العمل قد جرى بشيء في هذه الجزئية قبله، وموقفه دليل إما على عدم استقراره أي العمل المدعى لأنه لم يحظ بقبول كل العلماء، وإما على النسخ بناء على تغير السبب الذي أوجبه.

واللفيف إذا شهد أفراده في حق وأدوا على القاضي قبل موتهم عمل بشهادتهم، وحكم بمقتضاها، فإذا ما ماتوا قبل الأداء، فلا يقضى بشهادتهم المكتوبة من غير أداء، قال بردلة المفتي: "هذا الذي أدركنا عليه العمل بفاس"[5]، وإذا وقع نزاع بين الموصى له الذي التزم الموصي في عقد الوصية بعدم الرجوع فيما أوصى له به، وبين الورثة الذين استظهروا بشهادة الرجوع في تلك الوصية، كان الفقهاء يلجأون إلى إبرام الصلح بين المتنازعين، بحيث يأخذ كل طرف منهما النصف فيما تضمنته الوصية، بهذا أفتى بردلة أيضا قائلا: "جرى العمل قديما بفاس من أشياخنا وأشياخهم بالصلح بين الموصى له، وبين الورثة على أن النصف يكون للموصى له الملتزم في وصيته عدم الرجوع، والنصف لمن ينازعه برجوع الموصي عن وصيته"[6].

---

1. انظر المصدر نفسه، ص: 88.
2. انظر المجموع الكبير من المتون فيما يذكر من الفنون، ص: 193، وشرحه (مخطوط)، ص: 107، عرف به.
3. انظر نوازل العربي بردلة، ص: 140، عرف بها.
4. انظر أجوبة التاودي، م: 5/22، عرف بها.
5. نوازله، ص: 146، عرف به.
6. نوازل العلمي، ط. ح، 2/م. 22/6، عرفت.

وبهذا أفتى التاودي بعد بردلة مما يدل على أن العمل به ظل قائما مستمرا، وأفتى هذا الأخير بأن شهادة اللفيف إنما تكون حجة إذا كان شهودها اثني عشر رجلا ليسوا بظاهري جرحة، ولا معروفين بالكذب، واعتمد في ذلك على ما جرى به العمل، وإلا فأمر اللفيف ضعيف، والأصل أن لا يوخذ أحد إلا بالعدول كما قال، ولابد على ما جرى به العمل كذلك من استفسارهم، ولو مر على شهادتهم أكثر من ستة أشهر[1] وهذا خلاف ما كان عليه العمل في عهد أبي زيد الفاسي أيضا، إذ كان جاريا كما يقول بقبول شهادة اللفيف ولو كان مركبا من ستة أفراد فقط كما كان جاريا بعدم استفسار شهوده، إذا مرت على شهادتهم ستة أشهر فأكثر[2] وفي نازلة وصي كان شريك محجوره في عقار، ومعهما شريك آخر فباع هذا الشريك العقار المذكور صفقة على شريكيه فشفع الوصي لنفسه دون محجوره، لأنه لم يكن في ملكه مال آنذاك، وكان ذلك بعد الحصول على إذن القاضي.

ولما كبر الولد بعد موت الوصي أراد أن يأخذ حقه في المشفوع أفتى التاودي المذكور بأن لا حق له في ذلك، ولا يسمع قوله لأن ذلك قد جرى به العمل بفاس[3]، ولا يلتفت لما قيل من أن العمل جرى بتمكينه من ذلك[4]، وأفتى بوجوب الشفعة في كراء الدور إذا كان الشفيع يريد أن يسكن بنفسه معتمدا كذلك على ما جرى به العمل[5]، وأفتى بأن غلل الزيتون والثمار التي تغلها الأشجار المحبسة لا زكاة فيها كما به العمل أيضا[6]، وفيمن أقر بأن شخصا معينا هو وارثه ذكر أن في المذهب قولين: التوريث وعدمه، ولكنه أفتى بالتوريث لأن به جرى عمل الفقهاء[7]، والربع المحبس إذا خرب وتدانى من الاندثار تجوز معاوضته بغيره سليما، ولا يجوز بيع الحبس بالثمن، على ذلك جرى عمل المغرب، وهو الرأي القوي في المذهب[8]، وأفتى بصحة الرسم القديم وإعماله بمجرد أن يجد فيه القاضي خطاب قاض آخر ويكتب عليه (أعملته)، وذلك

---

1. أجوبة التاودي، م: 11/1، عرفت.
2. انظر شرح العمل الفاسي، مخطوط، 348، عرف به.
3. انظر أجوبة التاودي، م: 8/1، عرفت.
4. انظر أجوبة التاودي، م: 8/1، عرفت.
5. انظر نفس المصدر، م: 22/5، عرفت.
6. انظر نفس المصدر، م: 24/4، عرفت.
7. انظر نفس المصدر، م: 17/4.
8. انظر نفس المصدر، م: 12/4.

اعتمادا على ما جرى به العمل أيضا[1].

وهكذا كانوا يعتمدون على ما جرى به العمل، ويقدمونه على غيره، سواء كان قولا منشأ أي لم يسبق إليه المتقدمون، أو كان في الأصل شاذا بجانب مشهور أو أكثر، أو كان ضعيفا في رأي منظر، فرجحه منظر أخر وأجرى العمل به واتبع في ذلك، أو كان مشهورا مساويا في كل شيء لمشهور يقابله، وبهذا استحق المرتبة الثانية بعد المتفق عليه كما سبق.

ومن البداية إلى هنا أكون ـ بعون الله ـ قد وفيت عمليا بما أجملته نظريا في قولي (العمل في الإفتاء المغربي) والحمد لله على كل حال، والشكر له على ما أنعم به مما هو قليل أو ذو شأن وبال.

1. انظر أجوبة التاودي، م: 20/4، عرفت.

علم التجويد وأهميته في الدراسات الصوتية

ذ. عبد المجيد المعلومي

الحمد لله الكبير المتعال، الذي أرسل رسوله بدين الحق، هدى ورحمة للعالمين، والجاعل أول آية من آيات قرآنه المجيد أمرا بالقراءة، فقال تعالى: ﴿**اقرأ باسم ربك الذي خلق، خلق الإنسان من علق، اقرأ وربك الأكرم الذي علم بالقلم علم الإنسان ما لم يعلم**﴾ [العلق: 1- 5]، الذي أقسم بالقلم وما يسطر تقديرا لرسالة العلم والتعلم.

والصلاة والسلام على رسوله القائل: "الماهر بالقرآن مع السفرة الكرام البررة والذي يقرأ القرآن يتتعتع فيه وهو عليه شاق فله أجران".

محمد بن عبد الله، أفصح العرب الذي نشأ في قريش وترعرع في بني ساعدة، وقريش هم أفصح العرب وبنو ساعدة أعلامهم رتبة في ذلك، عليه أفضل الصلاة وأزكى التسليم.

أقبل المسلمون قديما -وما زالوا- على تعلم قرآنهم الذي جاء بلغة العرب، وكان على العرب أن يقدروا التكريم الذي يكرمهم الله به، بأن جعل لغتهم الوسيلة لحمل آخر

رسالاته إلى البشر، ولعل من الواجب وفاء لهذا التكريم أن يتحملوا دورهم المناط بهم في نشر لغة القرآن بين الأمم.

من هذا المنطلق حاولت الكتابة في هذا الموضوع، ملقيا الضوء على ماهية التجويد القرآني وأهميته عارضا لملامحه العامة، مبينا موقعه في الدراسات الصوتية، لافتا الأنظار إلى ثمرته، مشيرا إلى ما ينبغي له من العناية والاهتمام داخل الدراسات الصوتية الحديثة.

أما عن ماهيته فالتجويد كما عرفه الإمام الشهير ابن الجزري المتوفى سنة 833هـ، "مصدر من جود تجويدا، والاسم منه الجودة ضد الرداءة في النطق، ولذا فهو في اللغة التحسين"[1].

أما في عرف علماء التجويد فيعني إعطاء الحروف حقها من الصفات اللازمة لها ومستحقها من الأحكام التي تنشأ عن تلك الصفات لتتحقق انتهاء الغاية في التصحيح، وبلوغ النهاية في التحسين، قال أبو عمرو الداني: "والتجويد في القراءة هو إعطاء الحروف حقوقها وترتيبها في مراتبها ورد الحرف إلى مخرجه وأصله وإلحاقه بنظيره وشكله وإشباع لفظه وتمكين النطق به على حال صيغته وهيئته من غير إسراف ولا تعسف ولا إفراط ولا تكلف"[2].

إن علم التجويد أو "الأداء القرآني" يعتبر من أشرف العلوم وأجلها هدفا، فثمرته تكمن في صون اللسان عن الخطأ في كتاب الله تعالى، ومن ثم قرر العلماء أن الإلمام بأصوله وأحكامه فرض كفاية، وتطبيق ذلك على التلاوة القرآنية فرض عين، لهذا ألزم الله نبيه، صلى الله عليه وسلم، بإقامة أصوات حروفه، فقال في محكم كتابه: **﴿إن علينا جمعه وقرآنه، فإذا قرأناه فاتبع قرآنه﴾** [القيامة: 17-18]، وأبان عن وصف قراءته وكيفية تلقينه بقوله مخاطبا رسوله: **﴿وما أرسلناك إلا مبشرا ونذيرا، وقرآنا فرقناه لتقراه على الناس على مكث ونزلناه تنزيلا﴾** [الإسراء 105-106]. أما نبيه محمد القرشي، صلى الله عليه وسلم، فقد قام أصوات القرآن الكريم حسبما تلقى عن ربه وكيفما تعلم من معلمه الأول "جبريل" عليه السلام بأمر من ربه.

1. النشر في القراءات العشر، لابن الجزري، المجلد الأول، ص: 210، تحقيق علي محمد الضباع.
2. التجويد في الإتقان والتسديد في صنعة التجويد، لأبي عمرو الداني، ص: 169، تحقيق الدكتور أحمد عبد التواب الفيوشي.

قال ابن الجزري: "ولاشك أن الأمة كما هم متعبدون بفهم معاني القرآن وإقامة حدوده متعبدون بتصحيح ألفاظه وإقامة حروفه على النحو الذي تلقاه الأئمة الثقات من فم رسول الله، صلى الله عليه وسلم"[1].

وبعد ذلك قام العلماء بتقنين معايير وموازين النطق بأصوات القرآن الكريم مفردة ومركبة، وإبانة منهج دراستها وتعليمها وتجويد النطق بها.

كما قاموا بجمع حروف القرآن وقراءاته وعزوا وجوهه ورواياته وإبانة أصول رسمه ونقطه واختلاف أدائه على ألسنة قرائه ما بين فتح وإمالة، وإدغام وإظهار، وتفخيم وترقيق، وهمز وتسهيل، ومد وقصر.

ومن بين الرواد الأوائل الذين لهم الباع الطويل في هذه الميادين القرآنية الإمام أبو عمرو الداني المتوفى سنة 444هـ، فهو مشهود له بالريادة والتقدم والتحقيق في ميدان الدراسات القرآنية.

وقد تضمنت هذه الدراسات بذور كثير من الأفكار الحديثة في ميدان الدرس الصوتي والقرآني كما أشبعت القول في كثير من القضايا الصوتية التي يظن كثير من الباحثين أنها وليدة العصر.

وتميزت هذه الدراسات بالدقة والتحري في البحث والاستقصاء وتحقيق القول مع وضوح المنهج وصحة النقل والرواية وأصالة الرأي والدراية، ويأتي كتاب "التحديد في الإتقان والتسديد في صنعة التجويد" لأبي عمرو الداني، في إطار تلك الكتب التي ألفت في علم أصوات القرآن الكريم وقد حققه الدكتور أحمد عبد التواب الفيومي سنة 1993م.

والتجويد هو حلية التلاوة وزينة القراءة، وهو إعطاء الحروف حقوقها، وذلك عن طريق رد الحرف إلى مخرجه وأصله من غير تعسف وتكلف، وإلى ذلك أشار النبي، صلى الله عليه وسلم، بقوله: "من أحب أن يقرأ القرآن غضا كما أنزل فليقرأ قراءة ابن أم عبد" يعني عبد الله بن مسعود الذي أحب النبي صلى الله عليه وسلم أن يسمع القرآن منه.

وقال ابن الجزري: "ليس التجويد بتمضيع اللسان، ولا بتقعير الفم، ولا بتعويج الفك، ولا

1. النشر على القراءات العشر، لابن الجزري، ج 1، ص: 210.

بترعيد الصوت، ولا بتمطيط الشد، ولا بتقطيع المد، ولا بتطنين الغنات، ولا بعصرة الرآآت، قراءة تنفر عنها الطباع، وتمجها القلوب والأسماع، بل القراءة السهلة العذبة الحلوة اللطيفة التي لا مضغ فيها ولا لوك، ولا تعسف، ولا تكلف، ولا تصنع ولا تنطع، ولا تخرج عن طباع العرب وكلام الفصحاء بوجه من وجوه القراءات والأداء"[1].

لهذا يجب إخراج كل حرف من مخرجه المختص به مع إعطاء كل حرف صفته اللازمة أي، تلك الصفة الذاتية التي لا تنفك عنه كالاستعلاء مثلا أو الاستفال، فإن انفكت عنه كان لحنا، وينجم عن الصفات الذاتية صفات عرضية كالتفخيم الناشئ عن الاستعلاء، والترقيق المتولد عن الاستفال.

من هنا يتضح لنا أهمية هذا العلم، فالإلمام بأحكامه وأصوله يمكن المسلم من تلاوة القرآن الكريم بطريقة سوية من غير إفراط ولا تكلف.

ولا ريب في ذلك، فتطبيق قوانينه وأصوله خير وسيلة لتحقيق الأداء السليم وقفا، ووصلا ابتداء، ومدا وقصرا، ووعيا للتفاعل الذي يحدث بين البنية اللغوية وصوتها، وما يتبع من ظواهر صوتية متنوعة كالإظهار، أو الإغضاء، أو الإدغام، بغية الوصول إلى الغاية المنشودة المتمثلة في حفظ اللسان عن الخطأ في التلاوة القرآنية من جانب، وتحقيق الانسجام الصوتي بين لبنات الكلمة القرآنية من جانب آخر.

ومن هنا انبثق حكم علم التجويد، وقرر العلماء أن الإلمام بقواعده فرض كفاية بينما (العمل بتلك القواعد والأسس مادة الأداء القرآنية فرض عين مستدلين بقوله تعالى: ﴿**ورتل القرآن ترتيلا**﴾ [المزمل: 4]، وبقوله عز وجل: ﴿**كذلك لنثبت به فؤادك، ورتلناه ترتيلا**﴾ [الفرقان: 32].

ولا يخفى ما في الآيتين من تأكيد وتوثيق، إذ لم يقتصر الأسلوب القرآني على الفعل (رتل) وإنما أكده بالمصدر (ترتيلا) اهتماما بمضمون القضية المطروحة، وتعظيما للتلاوة القرآنية، وليكون ذلك الترتيل عونا على تدبر القرآن وتفهمه، والترتيل مصدر رتل، يقال فلان

1. النشر على القراءات العشر، لابن الجزري، ج 1، ص: 213.

- سمية مستعلية لأن اللسان يعلو بها إلى جهة الحنك، ولذلك يمنع الإمالة.

- سمية مستفيلة لأن اللسان لا يعلو بها إلى جهة الحنك.

رتل كلامه إذا أتبع بعضه بعضا على مكث وتفهم من غير عجلة، وهو الذي نزل به القرآن[1].

وعن أم سلمة، رضي الله عنها، أنها نعتت قراءة رسول الله، صلى الله عليه وسلم، مفسرة حرفا حرفا[2].

وفي ضوء هذا تبدو أهمية علم التجويد جلية للعيان، وليس أدل على ذلك من الحكم السابق لتطبيق أسسه وأصوله، مضافا إلى ذلك فحوى الآيتين السابقتين وما ورد أيضا في حديث رسول الله، صلى الله عليه وسلم: "زينوا القرآن بأصواتكم"، وجدير بالذكر أن المقصود بالتزيين الترتيل، والتحسين، لا التطريب والتنغيم دون نظر إلى المعنى أو اعتداد بالخشوع.

ولا يخفى ما قام به علم التجويد من دور في المحافظة على كتاب الله عبر القرون سويا في النطق سلسا في الأداء، أما أصوله فهي تمثل ملامحه العامة، وتشير على موقعه على ساحة الدراسة الصوتية، إذ تنوعت مباحثه، وتعددت جوانبه، بيد أنها لم تخرج عن دائرة الحرف القرآني، ومن ثم فملامح هذا العلم صوتية الوجه واليد واللسان، ولا غرو في ذلك فميدانه هو دراسة الحرف ـ الصوت ـ القرآني سواء أكان مفردا أم مركبا، ودراسة الحرف حالة أفراد: تعني بيان مخرجه وصفاته، وهذا ميدان علم الأصوات الفوناتيكي في ظل الدراسات اللغوية الحديثة.

أما مخارج الحروف فقد اختلف علماء القراءات في عددها، قال ابن الجزري: "فالصحيح المختار عندنا وعند من تقدمنا من المحققين كالخليل بن أحمد ومكي بن أبي طالب وغيرهما سبعة عشر مخرجا"[3].

أما أبو عمرو الداني فقد عدها ستة عشر مخرجا كما هي عند سيبويه، وقد فصل الخليل بن أحمد القول في هذه المسألة فقال: " العين والحاء والهاء والهمزة المحققة والخاء والغين حلقية لأن مبدأها من الحلق، والقاف والكاف لهويتان لأن مبدأهما من اللهاة، والجيم والشين والضاد شجرية لأن مبدأها من شجر الفم أي مخرج الفم، والصاد والسين والزاي أسلية لأن مبدأها من أسلة اللسان وهي مستدق طرف اللسان، والطاء والدال والتاء نطعية

1. النشر في القراءات العشر، ج1، ص: 207– 208.
2. سنن الترمذي، ج 5، ص: 182، رقم الحديث: 2923.
3. النشر في القراءات العشر، لابن الجزري، ج 1، ص: 198.

أن مبدأها من نطع الغار الأعلى وهو سقفه، والظاء والذال والثاء لثوية لأن مبدأها من اللثة، والراء واللام والنون ذلقية لأن مبدأها من ذلق اللسان وهو تحديد طرف ذلق اللسان، والفاء والباء والميم شفوية وقال مرة شفهية لأن مبدأها من الشفة، والياء والواو والألف والهمزة هوائية، فنسب كل حرف إلى موضعه الذي يبدأ منه"[1].

والمخرج تتحكم فيه ثلاثة أعضاء من أعضاء الجهاز النطقي في تكوين الصوت، وتحديد ملامحه ومخرجه وهي: الرئة، والحنجرة، واللسان، فالهواء يتخذ طريقه من الرئة إلى الشفتين فيمر بالحنجرة وفيها الحبلان الصوتيان وهما اللذان يحددان إن كان الصوت مجهورا أو مهموسا، ثم يواصل الهواء سيره إلى الخارج فتعرضه عقبات ناجمة عن حركة اللسان في اقترابه أو ابتعاده أو التصاقه بعضو آخر من أعضاء النطق، ونوعية هذه العقبة التي تعرض مسار الهواء هي التي تحدد إن كان الصوت (الصامت) شديدا، أم رخوا، ولهذا فاللسان يعتبر أهم أعضاء النطق قاطبة في تشكيل الأصوات وتحديد مخارجها، ولهذا سميت لغة القوم بلسان القوم.

ولكل حرف من هذه الحروف عدد من الخواص النطقية التي يتميز بها عن غيره بعد خروجه من مخرجه، وقد جرت العادة بتسمية هذه الخواص النطقية بصفات الحروف.

والصفة معناها ما يكتسبه الصوت عن طريق تكيف مخرجه أو تكيف مجراه بكيفية معينة كما يتكيف الماء في مجراه.

قال أبو عمرو الداني في شأن هذه الصفات: "اعلموا أن أصناف هذه الحروف التي تتميز بها بعد خروجها من مواضعها ستة عشر صنفا: المهموسة والمجهورة، والشديدة والرخوة، والمطبقة والمتفتحة، والمستعلية والمستفلة، وحروف المد واللين، وحروف الصفير، والمتفشي والمستطيل، والمتكرر، والهاوي، والمنحرف، وحرفا الغنة"[2].

الحروف المهموسة هو أن يكون الحبلان ملتصقين إلى الحنجرة فيمر الهواء عبرهما من غير أن يحركهما، والصوت في هذه الحالة يوصف بأنه مهموس.

---

1. كتاب العين، للخليل بن أحمد الفراهيدي، ج 1، ص: 58، تحقيق: الدكتور مهدي المخزومي والدكتور إبراهيم السامرائي.

2. التحديد في الإتقان، لعمرو الداني، ص: 57.

والصوامت العربية المهموسة عند الأقدمين عشرة جمعت في العبارة: "سكت فحثه شخص"، أما عند المعاصرين فهي (اثنا عشر صامتا بإضافة القاف والطاء إليها).

لقد أتاح لنا التقدم العلمي الذي نعيشه اليوم أن نستخدم مخترعات التصوير في تحديد موقع الحبلين الصوتيين، ومعرفة الطريقة التي يعملان بها عند إخراج الأصوات، فعرفنا أن الصوت المجهور هو الصوت الذي تهتز فيه الأحبال الصوتية، أما علماء العربية السابقون كانوا يعتمدون على الملاحظة الذاتية، ولما كان الجهر لا يمكن ملاحظته بالعين المجردة كان لا غرابة أن يشوب وصفهم له شيء من الغموض، ولكن بالرغم من ذلك فقد جاء تعريفهم للجهر مطابقا لنتائج علم الأصوات الحديثة.

استدل العالم كاتنينو في كتابه "دروس في علم أصوات العربية" من عبارة سيبويه: (ولولا الإطباق لصارت الطاء دالا، والصاد سينا، والظاء ذالا ولخرجت الضاد من الكلام لأنه ليس شيء من موضعها غيرها)[1] على أن المجهور عند سيبويه لم يختلف عن تعريف المجهور عندنا اليوم، فالطاء في العربية القديمة كان صوتا مجهورا، ولذا كان الطبيعي أن يكون الفرق الوحيد بينها وبين الدال المجهورة هو الإطباق، أما الطاء اليوم فهي مهموسة ولذا أصبح الإطباق يفرق بينها وبين التاء والدال.

الأصوات المجهورة في الأصوات المعاصرة خمسة هي: "الظاء، الذال، الزاي، الغين، العين، باستثناء الظاء التي أصبحت شديدة في الصوت المعاصر.

أما المجهورة الشديدة فهي عند ابن الجزري[2] ثمانية: الهمزة والقاف والكاف، والجيم، والدال، والتاء، والطاء، والباء، غير أنه حدث تطور صوتي في صوتين، هما الطاء والقاف اللذان أصبحا مهموسين في علم الأصوات المعاصرة.

والحروف الرخوة التي ضدها الشديدة هي ثلاثة عشر حرفا: ف، ظ، ذ، ث، س، ز، ص، ش، خ، غ، ع، ح، هـ. أما سيبويه[3] فقد وصف (العين) بأنها بين الشدة والرخاوة.

وكانت الضاد ضمن الحروف الرخوة قديما، إلا أنها أصبحت ضمن الحروف الشديدة

1. دروس في علم أصوات العربية، لصاحبه كانتينو، ص: 49- 50.
2. النشر في القراءات العشر، ص: 202.
3. الكتاب، لسيبويه، ج 4، ص: 434، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون.

في علم الأصوات الحديثة.

وحروف الإطباق من صفات القوة وهي أربعة: الصاد والضاد، والطاء، والظاء وما سوى ذلك فمفتوح غير مطبق.

وحروف الاستعلاء كذلك من صفات القوة وهي سبعة: الخاء والغين والقاف والضاد والطاء والصاد والظاء ما عدا هذه الحروف مستفلة، وسميت بهذا الاسم لأن اللسان لا يعلو بها إلى جهة الحنك.

وحروف الصفير ثلاثة: الصاد والزاي والشين، وسميت بهذا لأنها يسمع منها صفير عند إخراجها من موضعها.

أما حروف التفشي فهو حرف واحد: الشين.

أما صفة الاستطالة، قال أبو عمرو الداني في كتابه "التحديد في الإتقان"، والمستطيل حرف واحد وهو الضاد. استطالت في الفم لرخاوتها حتى اتصلت بمخرج اللام ولذلك أدغمت اللام فيها نحو "ولا الضالين"[1].

وحرف التكرير حرف واحد هو الراء، وسمي بذلك لأنه يتكرر على اللسان عند النطق به كأنه طرف اللسان يرتعد به.

والحرف المنحرف هو اللام الذي معه ينحرف الصوت ولا يجري على الاستقامة وقيل حرف الانحراف اللام والراء على الصحيح[2].

أما حرفا الغنة هما: الميم والنون لأنهما غنة في الخيشوم.

وحروف المد ثلاثة: الألف والواو والياء، سميت ممدودة لأن الصوت يمتد بها بعد إخراجها من موضعها إلا أن المد الذي في الألف أكثر من المد الذي في الياء والواو لاتساع الصوت. أي امتداده. وتسمى أيضا حروف اللين لضعفها وخفائها.

والحروف الهوائية حرف واحد وهو الألف لأنه حرف اتسع مخرجه لهواء الصوت أشد

1. التحديد في الإتقان، لأبي عمرو الداني، ص: 69.

2. النشر على القراءات العشر، لابن الجزري، ص: 204.

من اتساع غيره.

إن كل حرف من حروف القرآن الكريم يجب أن يوفى حقه من المنزلة التي هو مخصوص بها حتى لا يتحول عن صورته ويزول عن صيغته.

أما دراسة الصوت حالة التركيب، فتعنى ببيان ما يعتريه من تغير داخل السياق بين ثنايا البنية اللغوية للكلمة القرآنية، إذ أن هناك تفاعلا معينا يحدث نتيجة للتجاور الصوتي، وما يترتب عليه من تأثر الصفات الذاتية لكل صوت بما يجاوره، وما ينجم عن ذلك من صفات عارضة، وكل تأثير بين الأصوات تبدو مظاهره في التغيرات المنوعة داخل السياق، كالإظهار أو الإخفاء، أو الإدغام أو المد بأنماطه إلى غير ذلك من الأحكام الأدائية التي تمثل التفاعل الذي نجم عن التجاور الصوتي للكلمة القرآنية، وهذا اللون من الدراسة هو لب علم الأصوات الفونولوجي في إطار الدرس اللغوي الحديث.

ومن هذا المنحى من الدراسات التجويدية أحكام الميم الساكنة، إذ يعتريها الإدغام إذا وليها ميم مثلها، نحو التلاوة القرآنية لقول الله تعالى: ﴿**وألو استقاموا على الطريقة لأسقيناهم ماء غدقا**﴾ [الجن: 16].

ومن ذلك أيضا إطالة الصوت بحرف المد عند عدم ملاقات الهمزة أو السكون قال أبو عمرو الداني: "والألف يعطي من المد والتمكين بمقدار ما فيه من ذلك مما هو صيغته من غير زيادة وذلك إذا لم يلق همزة ولا حرفا ساكنا وإلا زيد في تمكينه وأشبع مده"[1].

إلى غير ذلك من الأحكام المنبثقة عن المنحى الفنولوجي في إطار السياق القرآني، وعلى هذا يمكن القول بأن الملامح العامة لعلم التجويد تقوم على دعامتين: أحداهما (الجانب النظري الذي يعنى بدراسة الصوت القرآني دراسة وصفية تحليلية إفرادا أو تركيبا بغية الوقوف على أحكام عامة وأسس وأصول للأداء السوي لكتاب الله عز وجل.

والأخرى الجانب التطبيقي الذي يعنى بتطبيق هذه الأسس والأصول على التلاوة القرآنية، في ضوء نماذج متنوعة للنسق القرآني لتدريب المسلم على كيفية النطق السوي، والأداء القويم لآي الذكر الحكيم.

1. التحقيق في الإتقان، ص: 118.

وجدير بالذكر أن الجانب التطبيقي لا يقل أهمية عن الجانب النظري، بل الإحاطة بالجانب النظري لم تزد عن كونها فرض كفاية، في حين أن التطبيق العملي لأصول هذا العلم فرض عين، ومن ثم كان من وسائل تعليمه التلقي والمشافهة ممن يجيد قراءة القرآن.

ولاشك أن تجويد القرآن الكريم على هدي ما ورد عن رسول الله، صلى الله عليه وسلم، ترتيلا وأداء من أهم الوسائل للحفاظ على كتاب الله وصونه من التحريف والتغيير.

وتأسيسا على ما سبق يمكننا أن نقول: إن علم التجويد يقع موقع القمة في ميدان الدراسات القرآنية، فتطبيق أسسه وقوانينه يمكن الدارس للقرآن من تذوق أساليبه، وتفهم آياته، وتدبر معانيه.

وغير خاف أن الدرس القرآني متشعب المناحي، متعدد الجهات، منه الفقهي والتفسيري، واللغوي إلى غير ذلك من العلوم التي لم تنشأ إلا لخدمة القرآن.

ولا ريب أن علم التجويد ينتمي إلى حقل الدراسات اللغوية بصفة عامة إذ تدور محاوره حول كيفية توصيل النص القرآني أو نطقه بطريقة جيدة خالية من الخطأ واللحن، حفاظا على لغة القرآن.

وفي ضوء التنوع لمناحي الدرس اللغوي نلمح موقع التجويد بين ربوع الدراسات الصوتية، بل ريادته لهذا النمط من أنماط الدرس اللغوي بلا منازع، ومن ثم عدت مصنفات التجويد من أهم مصادر ثراثنا الصوتي، فقد كان علماء القراءات من أكثر الناس حرصا على تناول المباحث الصوتية في مؤلفاتهم، ومما يؤكد قوة العلاقة بين علم التجويد وميدان الدراسة الصوتية احتواء مباحثه على شتى فروع علم الأصوات في ضوء التخصص الدقيق الذي هو سمة العصر ولا غرو في ذلك، فهو يمت إلى علم الأصوات النطقي بصلة حينما يدرس قضية مخارج الحروف وصفاتها بغية الوقوف على حقيقتها.

كما يتصل بعلم الأصوات الفيزيائية حينما يدرس قضية المد ودواعيه وأنماطه المتنوعة، بالإضافة إلى بعض الصفات الخاصة بالحروف كالجهر والهمس، والشدة والرخاوة.

وهو في دراسته للصوت حالة إفراده بعيدا عن السياق لا يخرج عن الإطار العام والملامح المنهجية لعلم الأصوات الفوناتيكي.

أحكام الزكاة المتعلقة بالطفل في الفقه الإسلامي

د. عبد العزيز بطراني
مفتش التعليم الثانوي
مادة التربية الإسلامية

تقديم

يهدف هذا البحث إلى عرض وتوضيح بعض أحكام الزكاة المتعلقة بالطفل، في الفقه الإسلامي على اختلاف مذاهبه: سنة وشيعة، المذاهب الفردية والمذاهب الجماعية، مع عرض أدلة وحجج وتعليلات كل مذهب، وما ورد عليها من نقاش، وذلك بالرجوع إلى المصادر الأصلية بالنسبة لكل مذهب.

وقد مهدنا لهذا البحث بمقدمة تناولنا فيها تعريف الزكاة في اللغة وفي اصطلاح فقهاء المذاهب الأربعة، مع إبراز مكانتها في الإسلام وذكر ما ورد من الوعيد فيمن امتنع عن إخراجها. ثم تناولنا بالبحث المسائل التالية:

- إيجاب الزكاة في مال الطفل.
- الزكاة من الركاز الذي يجده الطفل.
- إيجاب الزكاة في حلي الطفل.

- إعطاء الطفل من الزكاة.
- إعطاء الوالدين الزكاة للطفل.
- مخاطبة الطفل بزكاة الفطر.

المقدمة

الزكاة في اللغة[1] تأتي باعتبارين: يقال زكا الشيء إذا نما، ومنه زكا الزرع وزكا المال، وهذا اعتبار، والاعتبار الثاني يفيد معنى التطهير، ومنه قوله تعالى: ﴿**قد أفلح من زكاها**﴾ [الشمس: 9]، أي طهرها من الأدناس.

وفي الاصطلاح عرفها الحنفية[2] بأنها: "المال المؤدى" استنادا إلى قول الله عز وجل: ﴿**وءاتوا الزكاة**﴾ [الحج: 41]، وعرفها المالكية بأنها: "إخراج مال مخصوص من مال مخصوص بلغ نصابا لمستحقه إن تم الملك وحول الزكاة، غير معدن وحرث"[3].

وعرفها الشافعية بأنها: "اسم لقدر مخصوص من مال مخصوص يجب صرفه لأصناف مخصوصة بشرائط"[4]، وعند الحنابلة: "هي حق واجب في مال خاص لطائفة مخصوصة بوقت مخصوص"[5].

والزكاة ركن من أركان الإسلام، نص القرآن على فرضيتها في غير آية، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿**وءاتوا الزكاة**﴾ [الحج: 41]، وقوله: ﴿**خذ من أموالهم صدقة**﴾ [التوبة: 103].

وأكدت السنة النبوية الشريفة فرضيتها، كما في قوله، صلى الله عليه وسلم: "بني

1. لسان العرب، لجمال الدين أبي الفضل محمد بن كرم بن علي بن منظور المتوفى سنة (711هـ)، تحقيق عبد الله علي الكبير ومحمد أحمد حسب الله، وهاشم محمد الشاذلي، دار المعارف، القاهرة، بدون تاريخ الطبع، ج 3، 1849.
2. البحر الرائق شرح كنز الدقائق، لزين الدين بن إبراهيم الشهير بابن نجيم، بدون مكان وتاريخ الطبع، ج 2، 217.
3. بلغة السالك لأقرب المسالك، للشيخ أحمد الصاوي، ظبطه وصححه محمد عبد السلام شاهين، دار الكتب العلمية، ط 1، بيروت، لبنان، 1995/1415، ج 1، 378- 379.
4. مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، لشمس الدين محمد بن محمد الخطيب الشربيني (ت 977هـ)، حققه علي محمد معوض وعادل عبد الموجود، دار الكتب العلمية، ط 1، بيروت، لبنان، 1415- 1994، ج 2، 62.
5. المعتمد في فقه الإمام أحمد، لعلي عبد الحميد بلطه جي ومحمد وهبي سليمان، دار الخير، ط 2، بيروت، 1414- 1994، ج 1، 256.

الإسلام على خمس" فذكر: "وإيتاء الزكاة"[1]، كما بنيت تفاصيلها، من ذلك قوله، صلى الله عليه وسلم: "ليس فيما دون خمس ذود صدقة من الإبل، وليس فيما دون خمس أواق صدقة، وليس فيما دون خمسة أوسق صدقة"[2].

وأجمع المسلمون على فرضيتها بعد وفاته، عليه الصلاة والسلام، حتى إن أبا بكر، رضي الله عنه، قاتل مانعي الزكاة، حتى قال: "والله لأقتلن من فرق بين الصلاة والزكاة، فإن الزكاة حق المال، والله لو منعوني عناقا كانوا يؤدونها إلى رسول الله، صلى الله عليه وسلم، لقاتلهم على منعها"[3].

وحذر القرآن الكريم تحذيرا شديدا من الامتناع عن دفع الزكاة، قال الله عز وجل: ﴿ **والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب أليم، يوم يحمى عليها في نار جهنم فتكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم هذا ما كنزتم لأنفسكم فذوقوا ما كنتم تكنزون**﴾ [التوبة: 34- 35].

وكذلك السنة النبوية الشريفة، فعن أبي هريرة، رضي الله، عنه قال: قال النبي، صلى الله عليه وسلم: "من أتاه الله مالا فلم يؤد زكاته مثل له يوم القيامة شجاعا أقرع له زبيبتان يطوقه يوم القيامة، ثم يأخذ بلهزمتيه ـ يعني شدقيه ـ ثم يقول: أنا مالك، أنا مالك، ثم تلا: "ولا يحسبن الذين يبخلون... الآية"[4].

إيجاب الزكاة في مال الطفل

اختلف فقهاء الشريعة، في إيجاد الزكاة في مال الطفل، ولهم في ذلك ثلاث مذاهب:

المذهب الأول: يذهب بعض الفقهاء إلى إسقاط الزكاة على مال الطفل، كيفما كان

1. أخرجه البخاري في صحيحه من كتاب الإيمان، الباب الثاني: دعاؤكم إيمانكم، حديث الباب بفتح الباري بشرح صحيح البخاري، لأحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت 852هـ)، مراجعة قصي محب الدين الخطيب، دار الريان للتراث، ط 1، القاهرة، 1407، ج 1، 69.
2. أخرجه البخاري في صحيحه من كتاب الزكاة، الباب رقم: 32، زكاة الورق، الحديث الثاني لفتح الباري، ج 3، 363.
3. المصدر نفسه، الباب الأول، الحديث السادس منه، بفتح الباري، 308/3.
4. أخرجه البخاري في صحيحه من كتاب الزكاة، الباب الثاني: إثم مانع الزكاة، الحديث الثاني، بفتح الباري، ج 3، 15.

نوعه، أي سواء كان نقدا أو زرعا أو ماشية، ومن هؤلاء الفقهاء، إبراهيم النخعي، وشريح وابن جبير وسعيد بن المسيب.[1].

المذهب الثاني: ويذهب فقهاء الحنفية والشيعة إلى إيجاب الزكاة في بعض مال الطفل فقط، وذلك على التفصيل التالي:

- عند الحنفية: يذهب الحنفية[2] إلى أن الطفل لا تجب الزكاة عليه في ماله، وهو النقد والسائمة، وأصلهم في ذلك قوله، صلى الله عليه وسلم: "رفع القلم عن ثلاثة" وذكر منهم: "وعن الصبي حتى يحتلم"[3]، وما دام لم يحتلم فلا تجب عليه الزكاة في ماله، كما لا تجب عليه باقي العبادات الأخرى من صلاة وصوم ونحوهما، لأن العبادة كما يقول الأسمندي: "فعل يقع به التذلل والانقياد لله، والعبادة على هذا التفسير لا تتأتى إلا باختيار صحيح، فلا تتأتى من الصبي"[4].

وأول الحنفية الأحاديث التي يفيد ظاهرها إيجاب الزكاة في مال الطفل، ومنها حديث: "ابتغوا في أموال اليتامى حتى لا تذهبها أو تستهلكها الصدقة"[5].

---

1. ذكر ذلك ابن حزم في كتاب المحلي، تحقيق لجنة إحياء التراث العربي، دار الجيل، بيروت، بدون تاريخ الطبع، ج 5، 205.
2. الاختيار لتعليل المختار، لمحمود بن مودود الموصلي الحنفي، (ت 683هـ)، تعليق الشيخ محمود أبودقيقة، دار الفكر العربي، بدون تاريخ الطبع، ج 1، 99.
3. أخرجه أبو داود في سننه من كتاب الحدود، باب في المجنون يسرق أو يصيب حدا، مراجعة وضبط وتعليق محمد محي الدين عبد الحميد، دار إحياء التراث العربي، ج 4، 140.

وفي رواية: "وعن الصغير حتى يشب"، أخرجها الإمام أحمد في مسنده من مسند علي بن أبي طالب، رضي الله عنه، شرحه وصنع فهارسه أحمد محمد شاكر، ط 2، دار المعارف، مصر 1368- 1949، النص رقم: 940، ج 2، 188. إسنادها صحيح، قاله المحقق.

وفي رواية أخرى: "وعن الصغير حتى يكبر" المصدر نفسه، النص رقم 1327، ج 2، 335، من مسند عمر بن الخطاب رضي الله عنه.

4. طريقة الخلاف في الفقه بين الأئمة الأسلاف، لمحمد بن عبد الحميد الأسمندي، (ت 552هـ)، تحقيق: د. محمد زكي عبد البر، مكتب دار التراث، القاهرة، بدون تاريخ الطبع، ص: 27.
5. أخرجه الإمام محمد بن إدريس الشافعي (ت 204هـ)، في مصنفه الأم، تصحيح محمد زهري النجار، دار المعرفة، بيروت، لبنان، بدون تاريخ الطبع ج 2، 30.

فالمراد بالصدقة النفقة، على ما ذهب إليه الكاساني[1] يدل على ذلك عنده أنه، صلى الله عليه وسلم، أضاف الاستهلاك إلى جميع المال وليس إلى بعضه، والنفقة هي التي تأتي على جميعه دون الزكاة، وقد يراد بها صدقة الفطر، لأنها هي أيضا تسمى زكاة، توفيقا بين الدلائل.

ولا يجب على الولي[2] إخراج زكاة من مال الطفل، لأنه تصرف في المال على غير وجه الأحسن، كما قال الكاساني[3] وهو منهي عنه بنص الكتاب، في قوله تعالى: ﴿**ولا تقربوا مال اليتيم إلا بالتي هي أحسن**﴾ [الأنعام: 152].

هذا إذا كان مال الطفل نقدا أو سائمة[4]، أما إذا كان من الزرع والثمار، فإنه يجب فيه العشر، فلم يعتبر الحنفية[5] البلوغ من شرائط أهلية وجوبه، عملا بعموم قوله تعالى: ﴿**يأيها الذين ءامنوا أنفقوا من طيبات ما كسبتم ومما أخرجنا لكم من الأرض**﴾ [البقرة: 267]. وقوله تعالى: ﴿**وآتوا حقه يوم حصاده**﴾ [الأنعام: 141]، وقوله، صلى الله عليه وسلم: "فيما سقت السماء والعيون أو كان عثريا[6] العشر وما سقي بالنضح نصف العشر"[7].

وإنما أوجب الحنفية العشر على الطفل، فلأن العشر مؤنة الأرض كالخراج[8] وليس

---

1. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، لعلاء الدين أبي بكر بن مسعود الكاساني (ت 587هـ)، الطبعة 2، بدون تاريخ الطبع، بيروت، ج 2، 5.
2. الولي في المذهب الحنفي: الأب فوصيه، فوصي وصيه، فالجد أبو الأب فوصيه، فوصي الوصي، فالقاضي ومن نصبه القاضي، أنظر: جامع أحكام الصغار، لمحمد بن محمود بن الحسين الأسروشني الحنفي (ت 632هـ)، تحقيق: د: أبي مصعب البدري، ومحمود عبد الرحمن عبد المنعم، دار الفضيلة، القاهرة، بدون تاريخ الطبع، ج 1، 290.
3. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، ج 2، 5.
4. السائمة جمع سوائم، من سامت الماشية أي رعت، وأسام الإبل أي أخرجها إلى المرعى، ويقابلها الحيوان المعلوف، أنظر: مختار الصحاح، لمحمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، بيروت، 1407/1987، مادة سوم، ص: 323.
5. جامع أحكام الصغار، ج 1، 53، تقدم ذكره.
6. عثريا ما شرب بعروقه من غير سقي، أنظر فتح الباري: 3، 408، تقدم.
7. أخرجه البخاري في صحيحه من كتاب الزكاة، الباب رقم: 55، العشر فيما يسقى من ماء السماء وبالماء الجاري، حديث الباب، بفتح الباري، ج 3، 407، تقدم.
8. الخراج يجب في الأرض الخراجية، وهي الأرض التي فتحت عنوة وتركت في أيدي أهلها، نظير خراج معلوم، أنظر فقه السنة، لسيد سابق، دار الفكر، ط 1، بيروت، لبنان: 1397- 1977، ج 1، 300.

عبادة، وإن النماء متحقق في الثمار والزرع بخلاف الذهب والفضة، فليسا من المال النامي في ذاته، وإنما ينمو بالتجارة، والطفل لا قدرة له على التجارة، فلم تلزمه الزكاة في نقده بخلاف زكاة ما أنتجته أرضه من زرع وثمر.

ويسلم الولي العشر إلى السلطان مباشرة، لأن حق الأخذ له، ولا ضمان بعد ذلك عليه ويجزئ ذلك، فإن سلم العشر إلى الفقراء مباشرة ضمن، ولا يسقط الوجوب عن الطفل[1].

- المذهب الشيعي

ميز فقهاء الشيعة[2] بين الصامت من أموال الطفل من الذهب والفضة، وبين غير الصامت كالغلات والمواشي، فاعتبروا في إيجاب الزكاة في المال الصامت: البلوغ، من غير خلاف بينهم في ذلك، فأسقطوا زكاته عن الطفل.

لكن قالوا لو اتجر متجر بمال الطفل ولمصلحة الطفل، استحب له إخراج الزكاة من ذلك المال. لكن لو اتجر المتجر لنفسه، وكان مليا، وضمن المال، كما في القرض، كان الربح له، والزكاة عليه.

فإن لم يكن المتجر مليا، ولا وليا، باستثناء الأب والجد، ضمن ولا زكاة في ذلك المال، وما ربحه فهو للطفل، وإنما اشترط الشيعة في المتاجر أن يكون مليا ليتمكن من غرم المال لليتيم، إن هو أتلفه، أو أصابه شيء، ولم يطالبوا الولي إذا كان أبا أو جدا بالملاءة والقدرة على الضمان والتعويض.

وأما غير الصامت من الغلات والمواشي، فلهم في زكاته روايتان: الوجوب والاستحباب، وأحوطهما في الغلات الوجوب وبها قال الطوسي[3] وخصها في الأجناس الأربعة وهي: التمر، الزبيب، الحنطة والشعير، وليس فيما عدا هذه الأصناف زكاة.

1. المبسوط، لشمس الدين السرخسي، دار الدعوة التركية، 1983، ج 3، 53.
2. النهاية في مجرد الفقه والفتاوى، لأبي جعفر محمد بن الحسن بن علي الطوسي (ت 460هـ)، دار الكتاب العربي، ط 2، بيروت، لبنان، 1400/1980، ص: 174- 175.
3. في مصنفه الاستبصار فيما اختلف من الأخبار، تحقيق وتعليق الحجة السيد حسن الخرسان، دار الأضواء، ط 3، بيروت، لبنان، 1406/1985- 2/31.

وأما في المواشي، فالوجوب ليس بمعتمد، وحمل يوسف البحراني[1] -وهو من فقهاء الشيعة المتأخرين- الرواية بالوجوب على التقية[2].

ومما استدل به الشيعة على مذهبهم في إسقاط الزكاة على أموال الطفل، قول الله تعالى: ﴿**خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها**﴾ [التوبة: 103]، قال يوسف البحراني: "وهو كناية عما يوجب محو الذنوب والآثام، وهذا إنما يترتب على البالغ"[3].

المذهب الثالث

وذهب جمهور الفقهاء من المالكية والشافعية والحنابلة ومعهم الظاهرية إلى إيجاب الزكاة في سائر أموال الطفل، ولم يشترطوا لها البلوغ، لأنها تتعلق بالأموال وليس بالأبدان، كما عند الحنفية، بخلاف الصلاة والصوم والحج والحدود التي لا تلزمه، لأنها متعلقة بالأبدان، وذلك على الشكل التالي عند كل مذهب.

- المذهب المالكي

استدل المالكية[4] على مذهبهم بالكتاب وبالسنة وبالقياس، فبالنسبة للأصل الأول استدلوا بقوله تعالى: ﴿**خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها**﴾ [لتوبة: 103]، فقالوا إنها عامة في الصغير والكبير والعاقل والمجنون، وبالنسبة للسنة، استدلوا بقول الرسول، صلى الله عليه وسلم، لمعاذ بن جبل رضي الله عنه، لما بعثه إلى اليمن: "فأعلمهم أن الله افترض عليهم صدقة في أموالهم تؤخذ من أغنيائهم وترد إلى فقرائهم"[5]، قالوا وهذا أيضا عام في كل غني من صغير وكبير وعاقل ومجنون، وأما من جهة القياس، فقالوا إن كل زكاة تلزم الكبير فإنها

---

1. في مصنفه: الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة، تحقيق وتعليق محمد تقي الايرواني، ط 2، 1405- 1985، بدون مكان الطبع، ج 12، 17- 18.
2. من عادة ونهج يوسف البحراني إن ما وافق فيه فقهاء الشيعة فقهاء أهل السنة من الأحكام الشرعية حمله على التقية، ومثل هذا الصنيع كثير في مصنفه.
3. الحدائق الناضرة، ج 12، 19.
4.. المقدمات الممهدات، لأبي الوليد بن رشد، (ت 520هـ)، تحقيق محمد حجي دار الغرب الإسلامي، ط 1، بيروت، لبنان، 1408-1988، ج 1، 282.
5. أخرجه البخاري في صحيحه من كتاب الزكاة، الباب الأول، وجوب الزكاة الحديث الأول: بفتح الباري، ج 3، 307.

تلزم الصغير كزكاة الحرث والفطر[1].

واعتبر المالكية[2] الخطاب بإخراج الزكاة من الخطاب الوضعي لا التكليفي، ذلك أن الشارع جعل ملك النصاب سببا في الزكاة، وأن الولي هو المخاطب بإخراجها، فإن كان مذهبه سقوطها عن الطفل لم يخرجها، ولا عبرة بمذهب أبي الطفل، لموته، وانتقال ملك المال عنه.

كما أنه لا عبرة بمذهب الطفل لعدم تكليفه، فإن لم يوجد حاكم، أو وجد وكان مالكيا ومعه حنفي، وخفي أمر الطفل عليه، أخرج زكاة ماله وإلا رفع الأمر إلى الحنفي، فإن لم يكن إلا حنفي وخفي أمر الصبي عليه أخرجها الولي وإلا ترك[3].

فإذا أخرجها أشهد على ذلك[4] فإن ترك حتى بلغ الطفل، فالعبرة بما سيعمل به من مذهب فقهي، فإن قلد مذهب من يقول بسقوطها، فلا زكاة عليه، ولاشيء على الولي، وإن قلد مذهب من يقول بوجوبها، وجبت عليه في الأعوام الماضية[5].

ورد المالكية[6] ما ذهب إليه الحنفية من تفسير الزكاة بالنفقة حيث قالوا إن الزكاة لا تفني جميع المال، فعلم أن المراد بها النفقة، ولأن اسم الصدقة يطلق عليها.

قال الباجي رحمه الله: " وهذا الذي تعلقوا به ليس بصحيح، لأن الزكاة لا تطلق على النفقة شرعا، ولا لغة، وليس إذا أطلق عليها اسم الصدقة مما يقتضي أن يطلق عليها اسم الزكاة، أن اللغة لا تؤخذ قياسا... وما اعترض به من أن الزكاة لا تستغرق المال، غير صحيح، لأنها إن لم تستغرقه، فإنها تذهب بأكثره ولا يبقى منه إلا الأقل من النصاب"[7].

- المذهب الشافعي

---

1. المنتقى، لأبي الوليد الباجي، دار الكتاب العربي، ط 1، بيروت، لبنان: 1331، ج 2، 110.
2. منح الجليل مختصر العلامة خليل للشيخ عليش، دار الفكر، ط 1، بيروت، لبنان، 1404- 1984، ج 2، 40.
3. حاشية العدوي على كفاية الطالب الرباني لرسالة ابن أبي زيد القيرواني، لعلي الصعيدي العدوي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، بدون تاريخ الطبع، ج 1، 372.
4. فتاوي الإمام الشاطبي، حققها وقدم لها محمد أبو الأجفان، ط 3، تونس، 1408- 1987، ص: 133.
5. بلغة السالك لأقرب المسالك، ج 1، 401، تقدم ذكره.
6. المنتقى ج 2، 110، تقدم ذكره.
7. المصدر نفسه.

وحجة الشافعية[1] في إيجاب الزكاة في مال الطفل كله، عموم الأمر بإخراج الزكاة، والطفل داخل في هذا العموم، بالإضافة إلى أن المقصود من الزكاة سد الخلة وتطهير المال، وماله قابل لذلك، كما هو قابل لأداء النفقات والغرامات، وبالقياس على زكاة المعشرات وزكاة الفطر.

وقد رد الشافعي رحمه الله ما ذهب إليه الحنفية من التفريق بين الذهب والورق وبين الماشية والزروع في إيجاب الزكاة، وأورد مجموعة من الحجج تبين افتقاد هذا التفريق إلى سند شرعي، ومما قاله رحمه الله: "وأنت قلت: زعمت أن الماشية والزرع إذا كانا ليتيم كانت فيهما الزكاة، فإن زعمت أن لا زكاة في ماله، فقد أخذتها في بعض ماله، ولعله الأكثر من ماله وظلمته فأخذت ما ليس عليه في ماله، وإن كان داخلا في الإرث لأن ماله الزكاة، فقد تركت زكاة ذهبه وورقه، أرأيت لو جاز لأحد أن يفرق بين هذا فقال: آخذ الزكاة من ذهبه وورقه ولا آخذها من ماشيته وزرعه هل كانت الحجة عليه إلا أن يقال: لا يعدو أن يكون داخلا في معنى الآية، لأنه حر مسلم فتكون الزكاة في جميع ماله أو يكون خارجا منها بآية غير بالغ فلا يكون في شيء من ماله الزكاة"[2].

- المذهب الحنبلي

واستدل الحنابلة بحديث: "من ولي يتيما له مال فليتجر له فيه ولا يتركه فتأكله الصدقة"[3]، قال ابن قدامة رحمه الله: "وإنما يجوز إخراجها إذا كانت واجبة، لأنه ليس له أن يتبرع بمال اليتيم، ولأن من وجب عليه العشر في زرعه وجب ربع العشر في ورقه كالبالغ العاقل، وبخلاف الصلاة والصوم فإنها مختصة بالبدن، وبنية الصبي ضعيفة عنها، والزكاة حق يتعلق بالمال، فأشبه نفقات الأقارب والزوجات، وأرش الجنايات وقيم المتلفات، والحديث[4]

1. مغني المحتاج، ج 2، 123، تقدم ذكره.
2. كتاب الأم، ج 2، 31، تقدم ذكره.
3. أخرجه أبو عبيد القاسم بن سلام (ت 224هـ)، في مصنفه كتاب الأموال، باب صدقة مال اليتيم وما فيه من السنة والخلاف، تحقيق محمد خليل هراس، دار الكتب العلمية، ط 1، بيروت، لبنان، 1405- 1986، ص: 454، وفي سند هذا الحديث: المثنى به الصباح بن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده، وقد تكلموا فيه بما يجرح، كما في المحلى: ج 9، 11، تقدم ذكره. وتهذيب التهذيب، لأحمد بن علي بن حجر العسقلاني، (ت 820هـ)، حققه وعلق عليه: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، ط 1، بيروت، لبنان، 1415- 1994، ج 10، 31- 33، ترجمة رقم: 6773.
4. يقصد حديث رفع القلم، وقد تقدم ذكره.

أريد به رفع الإثم والعبادات البدنية، بدليل وجوب العشر وصدقة الفطر، والحقوق المالية، ثم هو مخصوص بما ذكرناه، والزكاة في المال في معناه، فنقيسها عليه"[1] ويتولى الولي[2] إخراجها، وينوي عن الطفل فتجزئه[3].

- المذهب الظاهري

واستدل الظاهرية على الوجوب بقوله تعالى: ﴿**خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها**﴾ [التوبة: 103] قال ابن حزم رحمه الله: "فهذا عموم لكل صغير وكبير، وعاقل ومجنون، وحر وعبد، لأنهم كلهم محتاجون إلى طهرة الله تعالى، وتزكيته إياهم وكلهم من الذين آمنوا"[4] وليست النية شرطا في إخراجها، فإذا أخذها من أمر بأخذها بنية أنها زكاة أجزأت عن الطفل[5].

وعقب ابن حزم على حديث رفع القلم، فقال: "وليس في سقوط القلم سقوط حقوق الأموال، وإنما فيه سقوط الملامة وسقوط فرائض الأبدان فقط"[6].

رأي العلماء المتأخرين

يذهب العديد من العلماء المتأخرين ممن تناولوا بحث هذه المسألة إلى تبني مذهب جمهور الفقهاء في إيجاب الزكاة في مال الطفل، ومن هؤلاء العلماء نجد: الدكتور فاروق

1. المغني لموفق الدين أبي محمد عبد الله بن أحمد بن قدامة، (ت: 620هـ)، دار الفكر، ط 1، 1404- 1984، بيروت، لبنان، ج 1، 465.
2. الولي عند الحنابلة: الأب فوصيه، فالحاكم، فإن عدم الحاكم، فأمين يقوم مقامه، ولا ولاية للجد، لأنه لا يدلي بنفسه، وإنما يدلي بالأب، فهو كالأخ، ولا ولاية للأم، ولسائر العصبات. أنظر: نيل المآرب شرح دليل الطالب، للشيخ عبد القادر بن عمر الشيباني، ضمن كتاب: المعتمد في فقه الإمام أحمد، 1، 485- 486، تقدم ذكره.
3. الإقناع في فقه الإمام أحمد بن حنبل، لشرف الدين موسى الحجاوي المقدسي، تصحيح وتعليق، عبد اللطيف محمد موسى السبكي، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت لبنان، بدون تاريخ الطبع، ج 1، 284.
4. المحلى، ج 5، 201 – 207، تقدم ذكره.
5. المصدر نفسه.
6. المصدر نفسه.

النبهان[1] والدكتور محمد الحبيب التجكاني[2] وعصام الدين محمد متولي[3] والدكتور شوقي إسماعيل شحاتة[4] ومحمد السعيد وهبة وعبد العزيز محمد رشيد جمجوم[5] وجواد مغنية[6] وغيرهم.

يقول الدكتور شوقي إسماعيل شحاتة: "ونحن نختار رأي جمهور الفقهاء ونرى الأخذ بمبدأ عدم اشتراط العقل والبلوغ، وهما أساس التكليف الديني لوجوب الزكاة في مال الشخص الطبيعي ومن ثم فإن الزكاة حق يتعلق بالمال نفسه، أي فريضة مالية وحق مالي بلغة الفقهاء، أو ضريبة بلغة العصر، تفرض في الأموال الخاضعة للزكاة بصرف النظر عن المالك لها، وتحقق شرط التكليف الديني فيه، أو عدمه... ونضيف إلى ما تقدم أن مقدرة الممول وغناه وطاقته المالية لا تتأثر بكونه صبيا أو مجنونا بالغا أو عاقلا، وعدم العقل وعدم البلوغ لا يمسان طاقة الممول الضريبية ومركزه المالي، وكونه غنيا، كما أن إسقاط الزكاة في مال الصبي أو المجنون فيه إخلال بمبدأ العمومية بعدم إخضاع هذه الأموال للزكاة، وإفلاتها من تحمل العبء الضريبي، لذلك كله نرى معالجة زكاة المال كتكليف متعلق بالمال نفسه، وأنه لا يشترط في التكليف الديني: البلوغ والعقل، فيمن تجب الزكاة في ماله، أخذا بما اتفق عليه الفقهاء، فيما عدا الحنفية في غير زكاة الزروع والثمار"[7].

وعملا برأي الجمهور في إيجاب الزكاة في مال الطفل، يقرر مصطفى الزرقاء أنه يجب عليه كذلك ما استحدث من أشكال الضرائب كالضريبة على الأبنية والضريبة على الدخل والمكوس وغير ذلك، فهي تجب في ماله، يقول: "فكل ذلك مما يخضع له الطفل، لأن هذه

1. في بحث بعنوان: "أثر العبادة في توازن النظرية الإسلامية في مجال الاقتصاد والحكم"، قدم للملتقى العاشر للفكر الإسلامي بالجزائر بتاريخ: 77/19/15، منشور بكتاب: مجموعة أبحاث ومحاضرات الدكتور فاروق النبهان، مكتبة دار الحديث الحسنية، الرباط، المغرب، ص: 6.
2. في كتابه: الزكاة وتطبيقاتها المغربية حتى عام 1319هـ، مع اجتهادات واقتراحات للتطبيق، منشورات عكاظ، ص: 49.
3. في كتابه: محاسبة الزكاة: أصولها العلمية والعملية، دار النهضة، ص: 15.
4. في كتابه: التطبيق المعاصر للزكاة، دار الشروق، ط 1، جدة 1397، ص: 68.
5. في كتابيهما: الزكاة في الميزان، دراسة مقارنة في زكاة المال، مطبوعات تهامة، ط 1، جدة، المملكة العربية السعودية، 1405- 1985، ص: 119- 120.
6. في كتابه: فقه الإمام جعفر الصادق، عرض واستدلال، دار الجواد، ط: 5، بيروت، لبنان، 1404- 1984، ج 2، 61.
7. التطبيق المعاصر للزكاة، ص: 68.

الحقوق العامة التي تطرح على الأموال وتغذي بيت المال، يتساوى في أسبابها وعلل إيجابها الطفل وغيره"[1].

ونجد رأيا آخر لعبد الله ناصح علون[2] ميز فيه بين مال الطفل الجامد الذي لا يستثمر وغير الجامد، فأسقط الزكاة عن الأول عملا بمذهب الأحناف، وأوجبها على الثاني عملا فيه بقول جمهور الفقهاء.

موقف التشريعات العربية من المسألة:

تناولت بعض التشريعات العربية موضوع إيجاب الزكاة في مال الطفل، فنصت المادة الأولى من قرار وزير المالية السعودية، رقم 393 لسنة 1951 على ما يلي: "تستحق الزكاة على جميع الأفراد والشركات الذين يحملون الرعوية السعودية على السواء، ذكورا أو إناثا بالغين أو قاصرين، أو المحجور عليهم"[3].

ونص المشرع الليبي في المادة الثانية من قانون الزكاة على وجوب الزكاة على المسلم البالغ العاقل، أما فاقد الأهلية أو ناقصها فتجب الزكاة في ماله، ويخرجها من يقوم بالولاية على المال"[4].

هذه أقوال وآراء علماء الشريعة وبعض التشريعات العربية حول مسألة إخضاع أموال الطفل للزكاة، وقسم كبير منها يفرض الزكاة على هذه الأموال، من غير اعتبار لشرط التكليف في إيجابها كما هو الحال في فرض الصلاة والحج ونحوهما.

ونحن نختار هذا المذهب، عملا بعموم النصوص في الأمر بها، ولتعلق الزكاة بالمال وليس بالبدن، ولا يعكر على ذلك حديث رفع القلم، فالإسقاط فيه يتعلق بالملامة والتكاليف البدنية لا بالحقوق الواجبة لأصحابها، ومنها حق الزكاة.

إلا أنه لا ينبغي ترك أموال الصغار جامدة من غير استثمارها في المشاريع الناجحة التي

1. المدخل الفقهي العام، ط 10، دمشق، 1387- 1968، ج 2، 758.
2. أحكام الزكاة على ضوء المذاهب الأربعة، دار السلام، ط: 4، بدون مكان الطبع، 1406- 1986، ص: 11.
3. محاسبة الزكاة، أصولها العلمية والعملية، ص: 15، تقدم ذكره.
4. المصدر نفسه.

تنميها باستمرار، لأن تركها جامدة مع إخراج الزكاة منها يعرضها إلى النقصان باستمرار، ويحتمل أن يبلغ الطفل سن التكليف وتحمل المسؤولية، وقد ذهب بعض ماله، أو معظمه في الزكاة، فاستثماره ضمانة الحفاظ عليه، ويبقى على الجهات المعنية بحماية الطفولة ومصالح الطفل العناية بهذا الجانب.

الزكاة من الركاز الذي يجده الطفل

الركاز في اللغة [1] ما يوضع في الأرض، وما يخرج من القطع الخالصة من الذهب والفضة، وفي الاصطلاح، عرفه المالكية بأنه: "دفن الجاهلية خاصة، بخلاف الكنز فإنه يطلق على دفن الجاهلية ودفن أهل الإسلام"[2].

ويجب على واجده إخراج خمسه، لحديث أبي هريرة، رضي الله عنه، مرفوعا: "وفي الركاز الخمس"[3]. وإذا كان واجد الركاز طفلا، هل يلزمه إخراج خمسه؟ ميز الحنفية[4] بين نوعين من الركاز:

- النوع الأول: إذا كان فيه علامة من علامات الإسلام كالمصحف أو الشهادة فهو بمنزلة اللقطة، فيجب عليه أن يعرفها.

- النوع الثاني: أن تكون فيه علامة من علامات الشرك كالصنم والصليب وهو الذي يجب على الطفل أن يؤدي خمسه، والباقي له، وهو مذهب المالكية[5]، والشافعية[6] والحنابلة[7].

إيجاب الزكاة في حلي الطفل

---

1. مختصر الصحاح، ص: 254.
2. الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني، لأحمد بن غنيم النفزاوي، (ت 1125)، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بدون مكان وتاريخ الطبع، ج 1، 349.
3. أخرجه البخاري في صحيحه من كتاب الزكاة، الباب رقم 66 في الركاز الخمس، فتح الباري، ج 3، 426.
4. المبسوط، ج 2، 313، تقدم ذكره.
5. بلغة السالك، ج 1، 424، تقدم ذكره.
6. مغني المحتاج، ج 2، 102- 103.
7. المغني، ج 3، 51، تقدم ذكره.

اختلف أهل العلم في الحلي هل فيها زكاة؟ والذي عليه جمهور الفقهاء من المالكية[1] والشافعية[2] والحنابلة[3] أن الحلي المباح، من غير سرف، مما يلبس أو يعار، وليس للاكتناز أو للادخار، ليس فيه زكاة.

والأصل فيه ما في الموطأ وغيره، أن عائشة، رضي الله عنها، كانت تلي بنات أخيها يتامى في حجرها لهن حلي فلا تخرج منه الزكاة[4] وفيه أيضا، أن عبد الله بن عمر، رضي الله عنه، كان يحلي بناته وجواريه الذهب ثم لا يخرج من حليهن الزكاة[5].

وقد جاء في المعيار من نوازل الزكاة، في الفقه المالكي، عن حلي الصبيان هل فيها زكاة؟ "أجاب أبو عبد الله المازري بأن بعض الأشياخ يرى أن ظاهر المدونة سقوط الزكاة عن حلي الصبيان لقوله في كتاب الحج[6] منها لأنه لا بأس أن يحرم الصبيان وفي أياديهم الأسورة، وإذا جاز تمكينهم من لباسه والتجمل به، سقطت الزكاة فيه لكونه مما يقتنى اقتناء مباحا"[7].

ولا يرد هذا بما في سنن أبي داود وغيره، عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أن امرأة أتت رسول الله، صلى الله عليه وسلم، ومعها ابنة لها وفي يد ابنتها مسكتان[8] غليظتان من ذهب فقال لها: "أتعطين زكاة هذا؟" قالت: لا قال: "أيسرك أن يسورك الله بهما يوم القيامة سوارين من نار؟" قال: فخلعتهما فألقتهما إلى النبي، صلى الله عليه وسلم، وقالت: هما لله

---

1. بلغة السالك، ج 1، 403.
2. مغني المحتاج، ج 2، 99.
3. المعتمد في فقه الإمام أحمد، ج 1، 273، تقدم ذكره.
4. أخرجه مالك في الموطأ من كتاب الزكاة، الباب: 5، ما لا زكاة فيه من الحلي والتبر والعنبر، الحديث الأول، ج 1، 210.
5. المصدر نفسه.
6. انظر: المدونة الكبرى، الإمام مالك برواية الإمام سحنون عن الإمام عبد الرحمن بن القاسم، دار الفكر للطباعة، بيروت، بدون تاريخ الطباعة، ج 1، 299.
7. المعيار المعرب عن فتاوى أهل إفريقيا والأندلس والمغرب، لأبي العباس أحمد بن يحيى الونشريسي (ت: 914هـ)، خرجه جماعة من الفقهاء بإشراف د. محمد حجي، نشر وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المملكة المغربية، 1401-1981، ج 1، 374.
8. مسكتان: بفتحتان، واحدة المسك، أسورة من ذبل أو قرن أو عاج، فإن كانت من غير ذلك أضيفت إليه، أنظر هامش كتاب الأموال، ص: 444- 445.

عز وجل ولرسوله[1].

فقد ذكر أبو عبيد أن الناس تكلموا فيه قديما وحديثا، ثم قال: "فإن يكن الأمر على ما روي، وكان عن رسول الله صلى الله عليه وسلم محفوظا فقد يحتمل معناه: أن يكون أراد بالزكاة العارية كما فسره العلماء الذين ذكرناهم: سعيد بن المسيب، والشعبي، والحسن، وقتادة، في قولهم: زكاته عاريته...

إعطاء الطفل من الزكاة

لقد بين الله عز وجل الأصناف التي تستحق الزكاة وتصرف عليها، وذلك في قوله تعالى: ﴿**إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفي الرقاب والغارمين وفي سبيل الله وابن السبيل فريضة من الله والله عليم حكيم**﴾ [التوبة: 60].

وأكدت السنة الشريفة ذلك، فقد جاء رجل إلى النبي صلى الله عليه وسلم يطلب نصيبا من الزكاة، فقال له رسول الله، صلى الله عليه وسلم: "إن الله تعالى لم يرض بحكم نبي ولا غيره في الصدقات حتى حكم فيها هو، فجزأها ثمانية أجزاء، فإن كنت من تلك الأجزاء أعطيتك حقا"[2]. فهل يجوز إعطاء الطفل من الزكاة؟ الملاحظ أن الآية الكريمة لم يرد فيها ذكر الأيتام، كصنف من الأصناف المستحقة للزكاة، وأنها من جهة أخرى لم تجعل البلوغ من شروط الاستحقاق، فهي عامة في البالغ وغير البالغ إذا كان من أهل الاستحقاق.

وقد أجازت السنة الشريفة الزكاة على اليتامى، فمن حديث أبي سعيد الخذري رضي الله عنه أن النبي، صلى الله عليه وسلم، قال: "وإن هذا المال خضرة حلوة، فنعم صاحب المسلم ما أعطى منه المسكين واليتيم وابن السبيل"[3]. وقد جاء ذكر اليتيم متوسطا بين المسكين وابن السبيل، وهما من مستحقي الزكاة.

1. أخرجه أبو داود في سننه من كتاب الزكاة، باب زكاة الحلي، ج 2، 95، تقدم ذكره.
2. أخرجه أبو داود في سننه من كتاب الزكاة، باب من يعطى من الصدقة وحد الغنى، الحديث الخامس، ج 2، 117، تقدم ذكره.
3. أخرجه البخاري في صحيحه من كتاب الزكاة، باب رقم 47، الصدقة على اليتامى، حديث الباب، بفتح الباري، ج 3، 383- 384، تقدم ذكره.

وقد جاءت زينب امرأة عبد الله، رضي الله عنهما، تسأل بلالا، رضي الله عنه، أن يسأل رسول الله، صلى الله عليه وسلم: "هل يجزئها عن إخراج الصدقة الواجبة أن تنفق على زوجها وأيتام[1] لها في حجرها؟" فأقرها الرسول، صلى الله عليه وسلم، على ذلك وحثها على الصدقة عليهم، فقال: "نعم، ولها أجران: أجر القرابة وأجر الصدقة"[2].

فيتبين مما تقدم أنه يجوز صرف الزكاة إلى الطفل، وعلى ذلك العمل عند الفقهاء[3]. فإن كان الذي سيعطي الزكاة قد تكفل بالطفل، فللحنابلة قولان: الجواز وعدمه، وبالأول قال أكثرهم كما هو عند المرداوي[4] ويؤيده حديث زينب في التصدق على أيتام في حجرها.

وهذا في الطفل الفقير، وكذلك إن كان أبواه فقيرين، لأنه فقير بفقرهما، فيجوز صرف الزكاة إليه، كما أفتى بذلك ابن تيمية رحمه الله[5]. فإن كان أبوه غنيا، فلا حق له في الزكاة عند الحنفية[6] لأن الطفل يعد غنيا بغنى أبيه، وإن كان فقيرا لا مال له، فلو كانت أمه غنية جاز الدفع له، إذ لا يعد غنيا بغناها[7].

ولا فرق بين أن يكون الطفل صغيرا يأكل الطعام أو لا زال يرضع، لعموم النصوص، وقد أكد على ذلك معظم فقهاء الحنابلة[8]، لأنه في قول للإمام أحمد رحمه الله "لا تعطى الزكاة

---

1. في فتح الباري ما يفيد أنهم ليسوا بنيها، بل بنو أخيها وبنو أختها، ج 3، 386.
2. أخرجه البخاري في صحيحه من كتاب الزكاة، باب رقم 48، الزكاة على الزوج والأيتام في الحجر، الحديث الأول، بفتح الباري، ج 3، 374- 385.
3. البحر الرائق شرح كنز الدقائق، لزين الدين بن إبراهيم الشهير بابن نجيم، بدون مكان وتاريخ الطبع، ج 2، 265.
- التجريد لنفع العبيد، لسليمان بن عمر البحريني، بدون تاريخ ومكان الطبع، ج 3، 313.
- المغني، ج 2، 482.
- شرائع الإسلام في معرفة الحلال والحرام، لنجم الدين بن الحسن: (ت 676هـ)، تحقيق: عبد الحبيب محمد علي، منشورات دار الأضواء، ط 2، بيروت، لبنان، 1403- 1983، ج 1، 163.
4. الأنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام أحمد، لعلاء الدين المرداوي، (ت 885هـ)، تحقيق محمد حامد الفقي، دار إحياء التراث العربي، ط 2، 1400- 1980، بدون مكان الطبع، ج 3، 261.
5. الاختيارات الفقهية من فتاوي شيخ الإسلام ابن تيمية، لعلاء الدين أبي الحسن علي ابن محمد البعلي الدمشقي، (ت 803هـ)، تحقيق محمد حامد الفقي، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ص: 104.
6.. الاختيار لتعليل المحتال، ج 1، 120.
7. البحر الرائق، ج 2، 265.
8. الأنصاف، 3، 261.

لصغير لا يطعم الطعام"[1]، وعلل ابن قدامة الجواز بأن الصغير الذي يرضع: "يحتاج إلى الزكاة لأجر رضاعه وكسوته وسائر حوائجه، فيدخل في عموم النصوص"[2].

وتدفع الزكاة إلى من يلي مال الطفل، وهو وليه، إذا كان الطفل غير مميز، فإن لم يكن له ولي، أخذها من يلي أمره ويقوم بمصالحه سواء كانت أمه أو غيرها، نص على ذلك الحنابلة[3]، كما نصوا على أنه لا تدفع الزكاة للأم في حضرة الأب[4].

فإن كان الطفل مميزا يعقل القبض، ولا يخدع عن المال، تسلم الزكاة مباشرة، وتجزئ الدافع، وبه أفتى الحنفية[5]، وللحنابلة[6] قولان: الجواز إذا أمن التضييع، وعدمه إذا كان ليس أهلا للقبض، وأفتى ابن تيمية بالجواز[7]، وبه قال فقهاء الشيعة[8]، فقد قال يوسف البحراني بعد أن أورد أخبارا لإثبات هذا الحكم: "وظواهر هذه الأخبار تدل على أن الدفع إليهم أتم من أن يدفع إلى وليهم إذا كانوا ممن يمكنهم التصرف في الأخذ والعطاء"[9].

ويشهد للجواز ما رواه أبو جحيفة[10]، رضي الله عنه، قال: "بعث رسول الله، صلى الله عليه وسلم، ساعيا، فأخذ الصدقة من أغنيائنا فردها في فقرائنا وكنت غلاما يتيما لا مال لي، فأعطاني قلوصا"[11] [12] والشاهد فيه قوله: "وكنت غلاما" والغلام يطلق على الصغير إلى

1. المغني، 3، 482.
2. المغني، 3، 482.
3. المغني، 3، 482.
4. الأنصاف: 3، 219.
5. جامع أحكام الصغار، ج 1، 51، تقدم ذكره.
6. الأنصاف، ج 3، 220، تقدم ذكره.
7. الاختيارات الفقهية، ص: 104، تقدم ذكره.
8. الحدائق الناظرة، ج 12، 208، تقدم ذكره.
9. الحدائق الناظرة، ج 12، 208، تقدم ذكره.
10. هو وهب بن عبد الله السوائي، ترجم له ابن حجر العسقلاني في الإصابة، ترجمة رقم 9166، ط 1، دار إحياء التراث العربي، 1328هـ، ج 3، 642.
11. القلوص من التوق: الشابة، وهي بمنزلة الجارية من النساء، وجمعها قلص وقلائص، انظر: مختار الصحاح، ص: 548، تقدم ذكره.
12. أخرجه أبوبكر عبد الله محمد بن أبي شيبة في كتابه: المصنف في الأحاديث والآثار، من كتاب الزكاة، الباب رقم: 117: من قال: ترد الصدقة في الفقراء إذا أخذت من الأغنياء، تقديم وضبط: كمال يوسف الحوت، مؤسسة الكتب الثقافية، ط 1، بيروت، لبنان، 1409- 1989، ج 2، 322.

البلوغ كما هو عند ابن حجر[1]، ومؤنثه جارية وهي من لم تحض، وهو استعمال شائع في الفقه الإسلامي.

إعطاء الوالدين الزكاة للطفل

إذا كان للأب مال، تجب فيه الزكاة، فهل يجوز له أن يعطي لولده المستحق من زكاته؟

الذي ذهب إليه عامة الفقهاء[2]، من غير خلاف في ذلك بينهم أنه لا يجوز للأب فعل ذلك، إذا كان ولده من عياله ونفقته لازمة عليه، وكل من تلزمه نفقته لا يحق له أن يعطيه من زكاته[3]، لأنه إن دفعها إلى من تلزمه نفقته صار في غنى عن النفقة، فتسقط عنه، فيعود النفع عليه ويصبح كأنه دفع الزكاة إلى نفسه بطريقة غير مباشرة، واستثنى الشيعة[4] من عدم الجواز، كون ما مع الأب ليس فيه كفاية لعياله، فيجوز له أن يجعل زكاته في نفقة عياله.

وخالف الإمام الشوكاني[5] اتفاق الفقهاء، فجوز إعطاء الزكاة لمن تلزمه النفقة عليه، واستدل بحديث زينب في التصدق على أيتام في حجرها، وقد تقدم ذكره.

وهل يشمل عدم الإجزاء الأولاد إن سفلوا؟ عند المالكية لا يشملهم، فيجوز إعطاء الزكاة إلى الأحفاد. جاء في المدونة: "وللجد أن يعطي لولد إبنه، لأن الجد لا تلزمه نفقة أولاد أولاده"[6]، وعند الحنابلة[7] لا يجوز ذلك، لأنه ملزم بالإنفاق على أحفاده لدخوله في مطلق اسم

---

1. فتح الباري، ج 9، 432، تقدم ذكره.
2. المبسوط، ج 3، 11، تقدم ذكره.
- المدونة، ج 1، 256، تقدم ذكره.
- نيل المآرب ضمن كتاب المعتمد، ج 1، 293، تقدم ذكره.
- الأم، ج 2، ص: 80، تقدم ذكره.
3. المدونة، ج 1، ص: 256، تقدم ذكره.
4. الاستبصار فيما اختلف من الأخبار، ج 2، 34، تقدم ذكره.
5. السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار، لمحمد بن علي الشوكاني (ت: 1250هـ)، تحقيق: قاسم غالب أحمد ومحمود أمين النواوي، ومحمود إبراهيم زايد، لجنة إحياء التراث الإسلامي بوزارة الأوقاف المجلس الأعلى، القاهرة، 1403- 1982، ج 2، 67.
6. المدونة، ج 1، 256.
7. نيل المآرب بشرح دليل الطالب، ضمن كتاب المعتمد في فقه الإمام أحمد، 293/1، تقدم ذكره.

الوالد، في قوله تعالى: ﴿**يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الانثيين**﴾ [النساء: 11]، وقوله تعالى: ﴿**ولأبويه لكل واحد منهما السدس**﴾ [النساء: 11]، وقوله تعالى: ﴿**ملة أبيكم إبراهيم**﴾ [الحج: 78]، فيدخل فيهم ولد البنين، ولأن بينهما قرابة توجب العتق ورد الشهادة فأشبه الولد والوالد القريبين[1].

ويجوز للأم إعطاء ولدها من الزكاة الواجبة عليها، لأنها لا تلزمها نفقته[2] إن لم يكن له مال، وهو مذهب المالكية[3]، واختلفت فيه الفتوى في المذهب الحنفي[4]، ومنع الحنابلة[5] ذلك.

والراجح في ذلك الجواز، والأصل فيه حديث أبي سعيد الخذري، رضي الله عنه، جاء فيه أن زينب امرأة ابن مسعود سألت رسول الله، صلى الله عليه وسلم، فقالت: "يا نبي الله إنك أمرت اليوم بالصدقة، وكان عندي حلي فأردت أن أتصدق بها، فزعم ابن مسعود أنه وولده أحق من تصدقت به عليهم، فقال النبي، صلى الله عليه وسلم: "صدق ابن مسعود زوجك وولدك أحق من تصدقت به عليهم"[6]. إلا أن ابن حجر رحمه الله، نفى أن تكون الذي كانت تنفقه زينب امرأة ابن مسعود رضي الله عنهما، من الزكاة[7]، وهو مخالف لما فهمه الإمام البخاري رحمه الله من الفقه من هذا الحديث، فقد أورده في كتاب الزكاة، وترجم له

---

1. المغني، ج 9، 258، تقدم ذكره.
2. اختلف فقهاء الشريعة فيمن يشارك الأب المعسر في الإنفاق على ولده، فعند الحنفية النفقة واجبة على كل من كان من أهل الميراث على قدر ميراثه من الطفل إذا كان ذا رحم محرم منه. انظر: أحكام القرآن، لأبي بكر أحمد بن علي الرازي الجصاص (ت: 370هـ، تحقيق: محمد الصادق قمحاوي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، 1992، ج 2، 112.

وعند الشافعية: هي على الجد إذا كان موسرا، فإذا أعسر أو مات فهي على الأم الموسرة. أنظر: الحاوي الكبير في الفقه الشافعي، لأبي الحسن علي بن محمد الماوردي (ت 450هـ)، تحقيق محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، ط 1، بيروت، 1994، ج 11، 480، وعند الحنابلة الإنفاق واجب على الأم عند إعسار الأب أو موته. أنظر: المغني، ج 9، 258، تقدم ذكره.

3. المدونة، ج 1، 256، تقدم ذكره.
4. جامع أحكام الصغار، ج 3، 381، تقدم ذكره.
5. نيل المآرب بشرح دليل الطالب، ضمن كتاب المعتمد، ج 1، 293، تقدم.
6. أخرجه البخاري في صحيحه من كتاب الزكاة الباب رقم: 44، الزكاة على الأقارب، الحديث الثاني، بفتح الباري، ج 381/3، تقدم.
7. فتح الباري، ج 3، 384.

بقوله: "باب الزكاة على الزوج والأيتام في الحجر"[1]، فعمل رحمه الله بظاهر الحديث.

ويشهد لهذا الحكم كذلك، حديث زينب بنت أم سلمة عن أم سلمة، رضي الله عنها، قالت: قلت يا رسول الله ألي أجر أن أنفق على بني سلمة؟ إنما هم بني، فقال: "أنفقي عليهم فلك أجر ما أنفقت عليهم"[2].

مخاطبة الطفل بزكاة الفطر

زكاة الفطر، وتسمى أيضا زكاة الأبدان[3] نوع من الزكاة تجب بالفطر من رمضان، فعن ابن عمر رضي الله عنه قال: "فرض رسول الله، صلى الله عليه وسلم، زكاة الفطر صاعا من تمر أو صاعا من شعير على العبد والحر والذكر والأنثى والصغير والكبير من المسلمين"[4].

وظاهر هذا الحديث أن الطفل مخاطب بزكاة الفطر، ويخرجها عنه وليه وعليه جمهور الفقهاء على التفصيل التالي:

- المذهب الحنفي

ميز الحنفية بين الطفل الغني والطفل الفقير، فهي تجب على الطفل إذا كان له مال، ويتولى الولي أو الوصي إخراجها من ماله، وهو قول[5] أبي حنيفة وأبي يوسف.

وجه قولهما أنها ليست بعبادة محضة، ففيها معنى المؤنة مثل العشر، لحديث ابن عمر مرفوعا: "أمر رسول الله، صلى الله عليه وسلم، بصدقة الفطر عن الصغير والكبير،

---

1. فتح الباري، ج 3، 384.
2. أخرجه البخاري في صحيحه من كتاب الزكاة، الباب رقم 48، الحديث الثاني، بفتح الباري، ج 3، 385ز
3. سراج السالك شرح أسهل المسالك، لنظم: ترغيب المريد السالك، عثمان بن حسين بري الجعلي المالكي، دار صادر، ط 1، بيروت، لبنان ج 1، 189.
4. أخرجه البخاري في صحيحه من كتاب الزكاة، الباب رقم 70، فرض صدقة الفطر حديث الباب: فتح الباري: ج 3، 430، تقدم.
5. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، ج 2، 70.

والحر والعبد ممن تمونون"[1] وعلى قولهما إذا لم يخرجها الولي وجب على الطفل أداؤها بعد البلوغ[2].

وعلى خلافه محمد[3] يلزم الأب أداء زكاة الفطر عن إبنه من ماله الخالص، وليس من مال الطفل، فلو أخرجها من ماله ضمن، وأما الوصي فلا يؤدى عنه أصلا، وجعلها على الأب باعتبار ولايته للطفل، ولم يعتبر المؤنة كما اعتبرها أبو حنيفة وأبو يوسف إلى جانب الولاية.

- مذهب المالكية [4]

تسقط زكاة الفطر عن الأب إذا كان لولده الصغير مال، لسقوط نفقته ويتولى إخراجها عنه، فإن لم يكن للولد مال تعلق الوجوب بالأب لأن نفقة ولده الفقير تلزمه، فكذلك فطرته، قال الباجي رحمه الله: "كل من لا يلزم الأب الانفاق عليه فإنه لا تلزمه الفطرة عنه كالكبير"[5].

- مذهب الشافعية [6]

و مذهب الشافعية، كما تقدم عند المالكية، فهي على الأب عند عجز الولد، لأن نفقته في حال عجزه واجبة عليه، ويجوز للأب أن يخرجها من ماله ولو كان ولده الصغير غنيا، بخلاف ولده الكبير، لأنه يستقل بتمليك الصغير، وله ولاية عليه.

وكالأب في ذلك الجد[7] إن كان يلي المال، وإلا كان كالأجنبي، أما الوصي والقيم فلا يخرجان شيئا من مال الطفل اليتيم إلا بإذن القاضي.

---

1. أخرجه البيهقي في سننه الكبرى، من كتاب الزكاة، باب 103، إخراج زكاة الفطر عن نفسه وغيره ممن تلزمه مؤنته، النص الأخير من الباب، تحقيق محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط 1، 1414- 1994، ج 4، ص: 272، قال البيهقي: "إسناده غير قوي"، وقال الشوكاني: "في إسناده مقال السيل الجرار، المتدفق على حدائق الأزهار، ج 2، ص: 84، تقدم ذكره.
2. البحر الرائق شرح كنز الدقائق، ج 2، ص: 271، تقدم ذكره.
3. جامع أحكام الصغار، ج 1، ص: 56، تقدم ذكره.
4. المدونة، ج 1، ص: 292، تقدم ذكره.
5. المنتقى، ج 2، ص: 183، تقدم ذكره.
6. مغني المحتاج، ج 2، ص: 119 تقدم ذكره.
7. المصدر نفسه.

- مذهب الحنابلة[1]

وكذلك عند الحنابلة، تلزم الأب صدقة الفطر عن ولده الذي تلزمه مؤنته، لحديث ابن عمر المتقدم، ويخرجها عن ولده الصغير إن كان له مال.

- مذهب الظاهرية[2]

وكذلك عند الظاهرية أن الطفل إن كان له مال لزمته زكاة الفطر، ويخرجها عنه أبوه أو وليه، لكن إن لم يكن له مال سقطت عنه حتى ولو بلغ، وعلل ابن حزم رحمه الله ذلك بان زكاة الفطر: "محدودة بوقت محدود الطرفين بخلاف سائر الزكوات، فلما خرج وقتها لم يجز أن تجب بعد خروج وقتها، وفي غير وقتها، لأنه لم يأت بإيجابها بعد ذلك نص ولا إجماع"[3]، وبه قال الإمام الشوكاني رحمه الله[4] وهو خلاف ما عند بعض الحنفية كما تقدم.

ولا يطالب الأب بإخراج زكاة الفطر عند فقر الولد، نص على ذلك ابن حزم[5] وهو خلاف ما تقدم عند المالكية والشافعية والحنابلة.

---

1. نيل المآرب بشرح دليل الطالب ضمن كتاب المعتمد في فقه الإمام أحمد، ج 1، ص: 280، وص: 285، تقدم ذكره.
2. المحلى، ج 6، ص: 139، تقدم ذكره.
3. المحلى، ج 6، ص: 139، تقدم ذكره.
4. السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار، ج 2، ص: 84، تقدم ذكره.
5. المحلى، ج 6، ص: 139.

من أعلام التصوف المغربي
أبو عبد الله الشطيبي (ت 963هـ)

د. محمد بوطربوش

لم تسعفنا كتب التراجم بأخبار شافية ومفصلة عن شخصية الشطيبي، الذي انتهت إليه زعامة العلم وريادة التصنيف، رغم أنه كان قبلة أنظار الأساتذة والطلبة، تقرب إليه الحكام فرفض، وأسندت له المناصب فأبى، حببت له نفسه التأليف في مختلف فنون المعرفة، وذاع صدى كتبه، وانتشر خبره في الآفاق، فكان من الإنصاف أن يكون لهذا العالم الفذ والصوفي المتبحر تاريخ حافل بالأخبار، يحكي تفاصيل حياته ودقائق طفولته وشبابه، لكن انزواءه وبعده عن العامة، وتفضيله الفلاحة والتدريس وهروبه من السياسة والسلطان، جعل معاصريه يطمرون حياته ويطمسون أخباره، ولولا كثرة مؤلفاته التي تقف شاهدة عليه لعفا الزمان عن ذكره ولأصبح نسيا منسيا.

اسمه: أجمع كل من ترجم له أن كنيته أبو عبد الله، وأن إسمه: محمد بن علي بن محمد بن الحسن بن حيون الصقلي الأندلسي البرجي[1] الشهير بالحاج الشطيبي، وشذ منهم الحضيكي في مناقبه فسمى أباه أحمدا، وهو الاسم الذي اختاره بن عسكر والتمنارتي إسما لجده، في حين انفرد ابن سودة في دليله بتسمية جده عطية.

واستبعد البشير الفاسي تسمية الشطيبي بالصقلي وانتماءه إلى الشرفاء الصقليين الفاسيين، فهذا على حد قوله: لم يقل به أحد، وأما عن شهرته بالشطيبي - بالتصغير - في أكثر الكتب، ونعته تارة أخرى بالشاطبي، فلا نعلم سبب هذه التسمية، وربما ترجع إلى انتماء أحد أفراد أسرته إلى شاطبة، وهذا غير بعيد مادام مترجمنا أندلسي الأصل.

استقراره: استقر الشطيبي أول الأمر بجبل ودكة أعلى قمم قبيلة بني زروال، وهو مرتفع شامخ يعلو عن سطح البحر بنحو ثمانمائة متر، تكسوه الغابات الكثيفة وتنبه منه عيون دافقة متعددة، يقع شمال بني زروال، ألف فيه شيخنا الكثير من كتبه[2]، والغريب في الأمر أن جميع من ترجم للشطيبي أغفل هذا المكان الذي يفتخر به الشطيبي أيما افتخار.

وكان استقرار الشطيبي الأخير بتزغدرة، وهو مدشر جبلي ببني إبراهيم في قبيلة بني

---

1. ترجم له: التمنارتي، الفوائد الجمة في إسناد علوم الأمة، ورقة 54، مخطوط الصبيحية، رقم 383.
ابن أبي المحاسن، مرآة المحاسن، ص: 209، طبعة حجرية.
المهدي الفاسي، تحفة أهل الصديقية بأسانيد الطائفة الجزولية والزروقية، ورقة 68/69، مخطوط الخزانة العامة، رقم 76 ج.
القادري، نشر المثاني، ج 1 ص: 89- 90، تحقيق محمد حجي و أحمد توفيق، 1397هـ/1977م.
الفشتالي، لامية الوفيات، البيت 166، مخطوط الخزانة الحسنية، رقم 3139ز.
محمد البشير الفاسي، قبيلة بني زروال، ص: 64- 65، الرباط 1962.
ابن القاضي، لقط الفوائد، ص: 303، درة الحجال، ج 2، ص: 203، ترجمة رقم 646.
ابن سودة، دليل مؤرخ المغرب الأقصى، ص: 157/156.
ابن عسكر، دوحة الناشر، ص: 16- 17، ترجمة رقم 5.
الكتاني، سلوة الأنفاس، ج 2، ص: 258.
الحضيكي، مناقب، ج 2، ص: 24/23.
2. قال الشطيبي في آخر نسخه لكتاب نزهة الناظرين لأبي عبد الله المقدسي: كان الفراغ من تعليق هذا الشرح المبارك في شهر محرم عام ثمان وثلاثين وتسعمائة بقرية تاسفت بجبل ودكة بغمارة المغرب الأقصى عمره الله.

زروال المعروفة بغزارة عيونها وعذوبة مائها، وكثرة الصلحاء والأضرحة بها، عاش فيها الشطيبي آخر حياته وبها توفي، وتقع قبيلة بني زروال جنوب غمارة[1] في مرتفعات منحدرة وسهول ضيقة تمتد حتى نهر ورغة، تكسوها أشجار الزيتون وكروم العنب.

وترجع أهمية القبيلة إلى قربها من مدينة فاس مما ازدهرت التجارة بها وتخرج عدد كبير من أبنائها من القرويين، وكانت الأسر الحاكمة بالمغرب تخصها بالرعاية والاهتمام وتعين لها قضاة وعمالا يسهرون على شؤونها، وانتشر حفظ القرآن الكريم في المساجد، ونشطت الحركة العلمية في المداشر والأضرحة المتعددة نظرا لاتساع رقعة القبيلة، وبرز أعلام عملوا على بث الروح الدينية في الأوساط الشعبية، وانكبوا على التأليف والتدريس، والتزم السكان بالعقيدة الإسلامية الصحيحة إلى درجة أن الحد كان يقام في أواخر القرن الماضي على الزانية والزاني في هذه القبيلة[2].

معاشه: قسم الشطيبي وقته بين العلم والعمل، فكانت أيامه دائما بين فلح الأرض والصيد والنساخة لضمان معاشه، وبين التأليف والتعليم لاستمرار طموحه الفكري، فكان يبتعد عن مال الأوقاف كشيخ شيخه أحمد زروق (ت 899هـ)، وكان (زاهدا في الدنيا وأهلها، ومنقطعا في أكثر أوقاته عن الناس، وجه إليه السلطان غير ما مرة في شأن الحضور عنده فلم يجبه إلى ذلك، ويقول أنا مسكين لا حاجة له بي[3].

وكانت أوقاته كما يقول هو عن نفسه ما بين تأليف ونسخ وعمل في البستان والقيام بشؤون المسجد من تدريس وإمامة وخطابة ووعظ، ومما ذكره في هذا الصدد أنه انتسخ كتاب نزهة الناظرين وتحفة القاصرين في شرح منازل السائرين لأبي عبد الله المقدسي مع المقابلة على كثير من نسخه، وكتابة التعاليق عليه... في مدة اثنين وأربعين يوما مع شغل الدار والقيام بضروراته، وكلفة المسجد ولازماته واليد الواحدة في خدمة الغيلولة ولقط الفاكهة، وعمل البحائر للخضرة إلى غير ذلك...

1. غمارة بطن من المصامدة عمروا جبال الريف، أسلم سكانه في عهد موسى بن نصير وعبروا معه إلى الأندلس.
2. عبد العزيز بنعبد الله، الموسوعة المغربية للأعلام البشرية والحضارية، معلمة المدن والقبائل، ملحق 2، ص: 102.
3. ابن عسكر، الدوحة، ص: 16.

ويرجع سبب اعتماده على نفسه وبذل المجهود الجسمي في الأعمال الفلاحية والعناء الكبير في وظائف الإمامة والتدريس في مسجد تزغدرة نهارا، والانكباب على النساخة والتأليف ليلا، وكذا عزوفه عن الجاه والسلطان إلى فساد الزمان وتفشي الحرام - حسب رأيه - وتغافل العلماء وسكوتهم عن الحق، وهذا ما نلمسه في قصيدته التي يقول فيها:

فسد الزمان فأين أين المهرب ... وفشا الحرام فأي رزق يطلب

وتعامت العلماء عن شبهاتها ... وتراخصت فليعجب المتعجب

فمن الذي نرضاه قدوة ديننا ... ومن الذي بالحق راح يودب

والعالمون قد ارتضوا دنياهم ... عن دينهم فهم إليها ينسب

أقوالهم ينهون عن أسبابها ... وقلوبهم بالفكر فيها تنهب

فلذاك صار العالمون أذلة ... عند الملوك مخافة أن يسلبوا

فالعلم لا نور له يلقى ولا ... ضوء به يجلي لدينا الغيهب

فكأنهم لم يقرأوا في كتبهم ... رأس الكبائر حب دنيا يغلب

ذهب الذين تورعوا وتزهدوا ... وأتى على الدنيا أناس يكلب

يا حسرتي للدين ضاع وأهله ... وأتى أناس عن هداهم يحجب

فالله يجبر وقتنا في عصرنا ... ويقيله من عثرة لا تذهب

مناظرته: كان الشطيبي كثير الرؤى، يشاهد النبي، صلى الله عليه وسلم، دائما في المنام واليقظة كعادة أقطاب المتصوفة، وبكثرة مشاهدته قال: (من زعم أن محمد، صلى الله عليه وسلم، مات فقد كفر).

هذا الكلام أحدث انقلابا فكريا في صفوف الفقهاء، فبادروا عليه بالإنكار ووجدوا الفرصة سانحة للقدح في شخصيته، وكان أكثرهم احتجاجا أبو حفص عمر بن عيسى العلمي (ت 956هـ) الذي كان يردد: من زعم أن محمدا لم يمت فقد كفر)

وقد حاول الشطيبي تبرير موقفه وتأييد نظريته بتأويل معنى الموت الذي يقصده، وبما رآه منصوصا عند رحلته للحجاز قائلا: (هذا قلته على قدر فهمي؛ وقفت عليه منصوصا بخزانة جامع دمشق على أني لم أرد به الموت المعبر عنه بالمفارقة[1]، ولما كثر إلحاحا العلمي وإنكاره سكت عنه الشطيبي ولم يجبه بشيء، وبعدها ألف كتابا في تفسير الرؤيا.

شهادة العلماء فيه: قال فيه ابن عسكر: الشيخ الرحال الحائز لأوصاف الكمال، العالم المتفنن ولي الله تعالى، وقال التمنارتي في الفوائد: الشيخ الصالح الصوفي....غالب معاشه من الصيد.

وقال المهدي الفاسي في التحفة: الشيخ العالم الولي ذو التآليف الغزيرة المفيدة، الحاج الأبر، وقال الكتاني في السلوة: والشطيبي هذا كان واسع العلم والمعرفة شهير الذكر، وجاء في مناقب الحضيكي: كان رضي الله عنه متفننا في العلوم وليا عارفا ورعا زاهدا عالما عاملا، أما ابن القاضي في لقط الفوائد فيقول في شأنه: الشيخ الصوفي الجماعة، وقال الفاسي الفهري: العالم العلامة الصوفي المتبحر الرحالة صاحب التآليف... كان من أكابر العلماء ومن صالحي الأمة، له مقام عظيم في المعرفة وعلم تام بالعلوم الشرعية من فقه وحديث وتفسير وتاريخ وأدب.

رحلته: دخلت رحلة الشطيبي كذلك في دائرة الإهمال التاريخي حيث إنه لا نعلم بالضبط تاريخ ومكان رحلاته، فالمصادر التي ترجمت له نعتته بصاحب الرحلات الطويلة، يقول بن عسكر رحل إلى بلاد المشرق وأقام يجول سائحا في نواحيها أعواما كثيرة، ولقي بها مشايخ عديدة[2]. وانطلاقا من بعض المعطيات، يمكننا تعيين أهم المناطق والبلدان التي زارها الشطيبي والتي كانت هدف رحلته؛ فقد زار الجزائر واستقر بها لأخذ السند الصوفي عن شيخه الراشدي (ت 927 هـ)، ولا يستبعد أن يكون حط الرحال بالقاهرة خاصة وأن

1. نفسه، ص: 17.
2. نفسه، ص: 16.

الأزهر الشريف في ذلك الوقت قد بعد صيته واكتظ بالعلماء من كل مكان، وازدحم الزوار في أروقة المسجد للطعام والمأوى، ومعلوم أن رواق المغاربة كان الأكثر عددا، كما أن زاوية الإمام الشعراني (ت 907هـ) في القرن العاشر الهجري كانت تنافس وبشكل كبير الأزهر، حيث كانت الزاوية عبارة عن رباط للعباد ومدرسة للعلم والتعليم.

وقد استقطب الحجاز الرحالة من جميع الأصقاع وخاصة المغاربة منهم لأنه موطن الوحي ومنزل الرسالة، كما أن الطرق الكبرى المؤدية على الحرم الشريف كانت ملتقى العلم والعلماء،صنفت فيها الكتب ونظمت القصائد، وحصل الطلاب على إجازات عالية وهم في الطريق.

ومعروف أن الشطيبي حج إلى بيت الله الحرام واستقر بالروضة الشريفة[1]، ولقبه الحاج يدل أنه حج أكثر من مرة، وعلمنا أيضا زيارته لدمشق من خلال مناظرته مع العلمي، وعند عودته من رحلته الطويلة زار مقر ضريح شيخ شيخه أحمد زروق بمصراتة[2] في ليبيا، ومكث فيها ثلاث سنوات حتى تراءى له الشيخ في المنام وأمره بالانصراف إلى المغرب.

تصوفه: يعد أبو عبد الله الشطيبي في صدر الطبقة الأولى الذين انتسبوا إلى الشيخ أحمد بن يوسف الراشدي الذي تتلمذ بدوره على أحمد زروق، لكن العلاقة التي كانت تربط بين الشطيبي والراشدي لم تكن تتعدى فقط أخذ السند الصوفي الزروقي، حيث تأثر مترجمنا بزروق في جميع أقواله وأفعاله، ونقل عنه كثيرا في جل كتبه، واقتدى به في منهجية التصنيف والتأليف.

فعند عودته من رحلته الطويلة من المشرق، نجده يستقر في مصراتة ثلاث سنوات حتى أذنه زروق بالانصراف؛ ويحكي الشطيبي ذلك قائلا: "لما قدمت من المشرق وأعملت الجوار

1. قال عبد الله بن الصديق: (أخبرني مولانا الوالد رحمه الله وأثابه رضاه: أن الإمام الشطيبي لما حج وزار، التزم أن يقرأ القرآن بالقراءات عند الروضة الشريفة، فلما أتمه سمع قائلا من داخل القبر يقول: بارك الله فيك يا شطيبي هكذا أنزل علي)، الحجج البينات في إثبات الكرامات، ص: 180- 179.
2. مدينة مصراتة (تكتب بالسين والصاد) تبعد بحوالي مائتي كيلومتر شرقا من طرابلس الليبية على الساحل الجنوبي للبحر المتوسط.

على ضريح الشيخ الولي العالم... أبي العباس أحمد بن عيسى البرنسي الفاسي الشهير بزروق وآليت على نفسي أن لا ننصرف إلا بإذن من الله... فأقمت عليه مدة من ثلاثة أعوام والشيخ يتراءى لي في النوم ويأمرني بالانصراف إلى المغرب وإلا فتسلب، فقلت نعم، فلما أردت الانصراف إلى المغرب قال لي يأخذنا وحشك يا محمد[1].

وكانت مصراتة في ذلك الوقت مجمع العلماء وأهل التصوف من جميع أصقاع العالم الإسلامي، وكانت قبلة المريدين والزوار، فلا شك أن مكوث الشطيبي بمصراتة خلال المدة المذكورة قد عكف على دراسة الطريقة الزروقية في مصادرها الأصلية والتقى بأقطابها واستفاد منهم، وخاصة الطبقة الأولى من المستقرين بالضريح أو من المترددين عليه.

ويعود الشطيبي إلى المغرب بعدما ألم بالطريقة الزروقية، وتعمق في أصولها وجالس أقطابها، فأصبح يسير على نهجها ويعمل على نشرها، وظل وفيا لها حتى وفاته، بحيث إنه لم يؤسس طريقة متفرعة عنه كما فعل أقرانه.

ويمكننا تعليل قلة أتباع زروق أنه كان لا يبالي بجمع الناس حوله وإبهارهم بالخوارق والكرامات كما يفعل المتصوفة الآخرون، بل على العكس من ذلك كان ينتقد التصرفات غير اللائقة لأهل التصوف في عصره، فالفكر الصوفي الزروقي كان في أعلى مستواه علما وصفاء لم تعتره الشوائب، لذا كان مقصورا على الخاصة وفي حدوده الضيقة على الطبقة الأولى من أتباعه، لذا نجد الشطيبي وهو الوفي لشيخ شيخه أحمد زروق يسير حذوه في طريقته المتمثلة في الدفاع عن الطريقة الشاذلية في أغلب كتبه ويضمنها الأصول والتعاليم الخمس التي ترتكز عليها وهي:

- تقوى الله في السر والعلانية.
- اتباع السنة في القول والعمل.
- الإعراض عن الخلق في الإقبال والإدبار.

1. ابن عسكر، دوحة الناشر، ص: 16.

- الرضا عن الله في القليل والكثير.
- الرجوع إلى الله تعالى في السراء والضراء.

إضافة إلى هذه التعاليم، فإن الشطيبي سار على الطريقة القادرية المنسوبة إلى عبد القادر الجيلاني (ت 561 هـ) الذي نوه بكراماته وفضائله في أغلب كتبه، وتتلخص مبادؤه في خمسة أمور أيضا وهي:

- علو الهمة.
- حفظ الحرمة.
- حسن الخدمة.
- نفوذ العزمة.
- تعظيم النعمة.

نستخلص أن للشطيبي طريقتان صوفيتان كما كانت لشيخه زروق، الأولى تتمثل في سنده في الشاذلية وهو ما يسمى بطريق الأقطاب، والسند الثاني في القادرية وهو المعروف بطريق الخرقة، وقد سار الشطيبي سير زروق واقتدى به في السلوك حيث فضل حياة الزهد والانزواء في الجبل مما جعل مترجميه يفقدون خيوط حياته؛ ولعله تذكر النصيحة التي كتبها الحضرمي (ت 859 هـ) لأحمد زروق بعد أن ودعه قائلا:

عش خامل الذكر بين الناس وارض به   فذاك أسلم للدنيا وللدين

من خالط الناس لم تسلم ديانته   ولم يزل بين تحريك وتسكين

شيوخه وتلاميذه: لم تذكر المصادر شيوخ العلم الذين أخذ عنهم الشطيبي سواء بالمغرب أو في غيره من البلاد الإسلامية التي طاف بها سنوات عديدة، وإنما اكتفت بذكر شيخ واحد له وهو أحمد بن يوسف الملياني الراشدي الذي أخذ عنه الشطيبي السند الصوفي باعتباره من الطبقة الأولى الذين صحبوا أحمد زروق.

والراشدي هو الذي تنسب إلى الطائفة الضالة المعروفة بالعكاكزة أو اليوسفية، والتي ذاع صيتها على يد أحد أتباعه وهو أحمد بن عبد الله المنزولي، وكان شيخ الشطيبي (جليل القدر كبير الشأن من أكابر مشايخ الصوفية، فتح الله عليه في علوم أسماء الله تعالى وتصريفها، وكان عارفا بالله تعالى... وكانت عجائب الكرامات وأنواع الانفعالات تظهر على يده، فبعد صيته وكثر أتباعه، فتوغلوا في محبته وأفرطوا فيها حتى ربما نسبه بعضهم إلى النبوة[1]

تلاميذه: لا شك أن مثل شخصية الشطيبي العلمية وتصدره للإمامة والتدريس تجعل منه قبلة المتعطشين للعلم والمعرفة، ومن المحتمل أيضا أن يكثر الآخذون عليه خصوصا وأن مدرسته كانت قائمة في زمن الصراعات السياسية والنكبات الاجتماعية والبيئية، ومن أبرز تلاميذه:

- أبو النعيم رضوان بن عبد الله الجنوي، آخر المحدثين بالمغرب، توفي عام 991هـ.

- أبو عبد الله محمد بن أبي زيد عبد الرحمن الزروالي المعروف بابن الفقيرة، توفي عام 1045هـ.

- عبد الله بن سعيد المناني الحاحي، عالم صوفي كبير، توفي عام 1012هـ.

مؤلفاته: أول ما يلفت النظر في مؤلفات الشطيبي أنها ما زالت مخطوطة ومركونة في رفوف الخزائن العامة والخاصة، والسمة الغالبة في كتبه تتمثل في التلخيص والتقريب، وولوع صاحبها بالقصص وخاصة حكايات الزهاد ومناقبهم، والشطيبي التزم بحق وإلى حد كبير بما ذكره في خطب كتبه، وسار على منهج واحد هو تلخيص آراء السابقين وتقديمها على أحسن وجوه الترتيب والتبويب، جاعلا لأولئك فضل السبق والتفوق، وللمتأخرين ميزة الانتقاء والاختيار، وهذه عناوين كتبه وأماكن وجودها:

1. نفسه، ص: 125- 124.

1. **اللباب في مشكلات الكتاب**[1]: ألفه الشطيبي عام 958هـ، وهو تفسير للقرآن الكريم سلك فيه مؤلفه تأويل الآيات المشكلة والمبهمة معتمدا على آراء النحاة واللغويين، آخذا من المفسرين والمناطقة والمتصوفة وغيرهم.

2. **اللباب المختصر لأهل العبادات والنظر**[2]: هو مختصر الكتاب سابق الذكر مع زيادات عليه، ذكره بروكلمان في ملحقه، ألفه الشطيبي عام 940هـ أي قبل اللباب باثنتي عشرة سنة، وقد ورد اللباب المختصر في فهرس بعض الخزائن بعناوين أخرى وهي: كتاب الفن المختصر لأهل البداية والنظر، والأنوار في مشكلات الكتاب.

3. **الجمان في أخبار الزمان**[3]: وهو كتاب مختصر في التاريخ، قسمه الشطيبي إلى ثلاثة فصول كفصل من بدء الدنيا إلى مولد رسول اللّه، وقسم من ظهوره إلى وفاته، وتطرق في الفصل الثالث إلى حياة الخلفاء الراشدين وبيعة أبي بكر، وسيرة عمر وعثمان وعلي، وتاريخ الأمويين والعباسيين وذيل هذا الفصل بنبذة عن فضائل الأندلس ودخول المولى إدريس إلى المغرب، وأعطى في الأخير لمحة مختصرة عن المرابطين والموحدين، وختم كتابه بالكلام على شروط الساعة وعلاماتها الكبرى والصغرى، وخلط في هذا الفصل بين صحيح الرواية وسقيمها، ولابد من الإشارة هنا إلى أن كتاب الجمان هو المؤلف الوحيد الذي عرف النور،

---

1. نسخه كثيرة في الخزائن المغربية العامة منها:
الخزانة الحسنية بالرباط، أرقام 9946/8601/8138/6672/3526/1779/1540/1436/1129/795.
الخزانة العامة بالرباط، أرقام 1995ك/2065ك/2963د/2971 د.
الخزانة الصبيحية بسلا، رقم 72.
الخزانة العامة بتطوان، رقم 289.
خزانة المسجد الأعظم بتازة، رقم 78.

2. منه نسخة القرويين بفاس، رقم 52/1 ضمن مجموع، وأخرى، رقم 936، وبالخزانة العامة بتطوان، رقم 783، والخزانة العامة بالرباط، رقم 1/1644د في مجموع.

3. نسخه عديدة بالمغرب وخارجه منها:
الخزانة الحسنية بالرباط، أرقام: 6372ز / 4795ز / 1559ز / 3014د / 523 / 1238 / 1809 / 2095 / 2662 / 3298 / 3299 / 3672 / 7495.
الخزانة العامة بالرباط، أرقام: 579د/1344د/1094د/1603د/2326ك.
خزانة القرويين بفاس، رقم: 2754، دار الكتب المصرية، رقم 1599، المكتبة الوطنية باريس، رقم 1545.

حيث قام المستشرق sylvester de sacy بترجمته إلى الفرنسية ونشره في باريس.

4. **الباب الملتزم الجامع لبعض معاني كتاب الحكم**[1] وهو شرح لحكم ابن عطاء الله السكندري (ت 709 هـ) التي ذاع صيتها وكثر شراحها، وقد اعتمد الشطيبي خاصة على شرح زروق، ومن المعلوم أن أبا الحسن الشاذلي (ت 656 هـ) لم يخلف مصنفات في التصوف واقتدى به تلميذه أبو العباس المرسي (ت 685هـ)، وكل ما تركاه بعض الأدعية والأوراد، لكن الفضل الكبير يعود لابن عطاء الله الذي جمع أقوالهما ووصاياهما وحفظ بذلك التراث الشاذلي من الضياع، وكان ابن عطاء الله قد صحب شيخه أبا العباس اثني عشر عاما، وبعد وفاة شيخه عام (686هـ)، أصبح ابن عطاء الله وارث علمه وقائما على طريقته، وتعتبر الحكم العطائية من أول انتاج ابن عطاء الله في التصوف ويظهر ذلك جليا في نقوله الكثيرة منها في سائر كتبه الأخرى، ويستدل على أنه كتبها في مرحلة الشباب ما ذكره حاجي خليفة من أنه لما صنفها عرضها على شيخه المرسي فقال له يا بني: لقد أتيت في هذه الكراسة بمقاصد الإحياء وزيادة[2].

وعدد الحكم فيها مائتان وأربع وستون حكمة، وهي عبارة عن فقرات - قصيرة - توجيه وإرشاد في السلوك الصوفي موجهة إلى المريد السالك طريق الحقيقة، ولم يراع ابن عطاء الله (ترتيبها بحسب موضوعاتها، وإنما هي عبارات معبرة عن خطرات نفسه التي عرضت له في أذواقه، فدونها بغير تعمل تصنيف أو تكلف تأليف[3].

والحكم عبارة عن تلخيص لآراء ابن عطاء الله في التصوف، وهي تربية روحية للمريدين تتضمن آراء في الوجود وصلة الله بالإنسان، وفيها إشارات إلى سلوك أهل التصوف عامة من مجاهدات ومقامات وأحوال، وهي بذلك لا تخلو من بعض المصطلحات الغامضة التي لا يفهمها إلا أصحاب التحقيق، لكنها بعيدة عن الشوائب والانحرافات الخارجة عن الكتاب والسنة،

1. النسخ الموجودة منه بالخزانة العامة، الرباط، 108ك/2627ك/1777د.
2. كشف الظنون، ج 1، ص: 675.
3. أبو الوفا التفتزاني، ابن عطاء الله وتصوفه، ص: 80، الطبعة الثانية، 1389هـ/1969م.

وترجع أهميتها على الاعتناء بها وتعدد شروحها التي فاقت الأربعين شرحا، بل إن الشيخ أحمد زروق وحده شرحها أكثر من ثلاثين شرحا، وزيادة على اهتمام المتصوفة بها حفظا وتدريسا، فإنهم جعلوها من عباداتهم اليومية وبالغوا في تعظيمها حتى كادوا أن يخرجوا عن إطار الشريعة، من ذلك ما قاله ابن عجيبة (هي مواهب لدنية وأسرار ربانية، نطقت بها أفكار قدوسية وأسرار جبروتية، ولقد سمعت شيخ شيخنا مولاي العربي رضي الله عنه يقول: سمعت الفقيه البناني يقول كادت حكم ابن عطاء الله أن تكون وحيا، ولو كانت الصلاة تجوز بغير القرآن لجازت بكلام الحكم[1]. أما شرح الشطيبي للحكم المسمى فتح الباب الملتزم الجامع لبعض معاني كتاب الحكم، فقد ذكره بروكلمان في ملحقه[2]، ومحمد البشير الفاسي.

قال الشطيبي في مقدمة شرحه للحكم: (الحمد لله كما ينبغي لجلاله وجماله وكماله، والشكر لله على جميع أنعامه وأفضاله...أما بعد.. إعلم أيها الوارد لفتح الباب الملتزم الصادر عن فيض بركات كتاب الحكم أنك بحمد الله قد وفقت وهديت وأسعدت وأرشدت إذ لولا ما دعيت ما أجبت، ولولا ما نديت ما سمعت، ولولا ما حركت ما أتيت...).

ويظهر منهج الشطيبي والمصادر التي اعتمدها في قوله (الحكم التي تعلقنا بها، عمتنا ببركتها، وأردنا بعض معانيها، وأول من تكلم عليها وشرحها الشيخ الفقيه النبيه الخطيب البليغ أبو عبد الله محمد بن إبراهيم بن عبد الله بن عباد النفزي... فهو أول من شرح الحكم وشرحه الآن بأيدي الناس معروف، وتكلم أيضا على الحكم رجل من عدول طرابلس المغرب يسمى أبو القاسم الرماح وتوفي سنة ثمان وثمانين وثمانمائة، وتكلم عن الحكم رجل شامي يعرف بالصابوني، وتكلم عن الحكم الشيخ سيدي أحمد زروق...

وهذا التأليف مجموع من جميع ما أمكن رده منهم ومن غيرهم على سبيل الاختصار، والله تعالى ولي التوفيق بفضله وهو المستعان...).

---

1. إيقاظ الهمم في شرح الحكم، ج 1، ص: 3- 4، المطبعة الجمالية، مصر 1331هـ/1913م.
2. supplement 2, page 146

5. **الإشارات السنية في بعض معاني المباحث الأصلية**:[1] وهو شرح للمباحث الأصلية عن جملة الطريقة الصوفية لأحمد بن محمد بن يوسف التجيي المعروف بابن البنا، والمباحث عبارة عن منظومة تقع في أربعمائة وثلاثة وسبعين بيتا أولها:

بـسـم الإله في الأمـور أبدا   إذ هـو غاية لها ومبدأ

وشرح الشطيبي للمباحث الأصلية ورد عنوانه في أغلب النسخ باسم الإشارات، وورد في أخرى باسم شرح المباحث، وقد ألفه الشطيبي في جمادى الثانية عام ثلاث وخمسين وتسعمائة.

قال الشطيبي في مقدمة كتابه (الحمد لله، وقفت على جملة نسخ من المباحث الأصلية وجدت فيها زيادة ونقصا بعضها عن بعض فعلقت على أصحها، فمن وافق غرضه غرضنا فالحمد لله، وإلا فنحن نستغفر الله...).

6. **عيون الناظرين في شرح منازل السائرين**[2]: هو شرح لكتاب منازل السائرين إلى الحق المبين لشيخ الإسلام عبد الله بن محمد بن إسماعيل الأنصاري الهروي الصوفي المتوفى عام 481هـ، وموضوع الكتاب مقامات التصوف وأحوال السلوك، يقول الهروي في مقدمة كتابه، (..وبعد، فإن جماعة الراغبين في الوقوف على منازل السائرين إلى الحق عز اسمه من هراة[3]..أن أبين لهم في معرفتها بيانا يكون على معالمها عنوانا، فأجبتهم بذلك بعد استخارتي الله واستعانتي به، وسألوني أن أرتبها لهم ترتيبا يشير إلى تواليها ويدل على الفروع التي تليها، وأن أخليه من كلام غيري وأختصره ليكون ألطف في اللفظ، وأخف للحفظ، فجعلته مائة مقام مقسومة على عشرة أقسام... وإني مفصل لك درجات كل مقام منها لتعرف درجة العامة منه ثم درجة السالك ثم درجة المحقق...)

---

1. نسخه كثيرة منها:

الخزانة العامة بالرباط، أرقام 1/2595د (في مجموع)، 2378د/3221د/1779د/1638د.

دار الكتب الناصرية، أرقام 2656/2054.

الخزانة الحسنية، أرقام 5610/1925/7417/5909/6508.

2. اعتمدت على نسخة الخزانة العامة بالرباط، رقم 2304 د.

3. هراة بالفتح مدينة عظيمة من أمهات خراسان، جاءها الكفار من التتر فخربوها عام 618هـ. ياقوت الحموي، معجم البلدان، ج 5، ص: 396/397.

والشطيبي في هذا الكتاب حاول أن يشرح ويحلل أقوال الهروي، مرتكزا على جهود سابقيه في الملاحظة والنظر، جامعا آراء المتصوفة وأخبارهم وأحوالهم ناقلا الحكم والأقوال والأشعار والأمثال، فجاء بذلك عيون الناظرين عصارة جهود العلماء الأوائل ملخصة ومرتبة أحسن ترتيب.

7. **تخميس بردة البوصيري وشرح عليها**[1]: من المؤلفات المتأخرة لأبي عبد الله الشطيبي، والتي لم تذكرها كتب المصادر المترجمة له تخميس بردة البوصيري، وقد ربط الشطيبي الصلة بينه وبين البوصيري الذي يدخل في سنده الصوفي، ومعلوم أن البردة والهمزية بلغتا من الشهرة مبلغا عظيما دفعت الكثير من رجالات التصوف والأدب إلى معارضتها بالتربيع والتخميس.

تناول الشطيبي في خطبة كتابه الأسباب التي دفعته إلى التأليف في هذا النوع من الفنون العلمية فقال: (..اعلم أني ما لفقت أشعاري ووقعت أطماري إلا لكثرة أعذاري وإلى الله اعتذاري... فمن ذلك أني لما أمعنت النظر في البردة الشريفة اشرأبت النفس إلى أنوارها الحنيفة، وطمحت الدخول بين الناس دون شعور ولا إحساس، وليس ذلك من عادة الناس، فما زلت أمنعها حتى برز المقال عند غلبة الحال، وعلى الله الاتكال...).

ومن الملاحظات التي يمكن تسجيلها في تخميس البردة للشطيبي التزامه ـ كعادته في جميع مصنفاته ـ بذكر مصادره المعتمدة، فهو لا يخرج عن دائرته الصوفية، وأخذه عن الغزالي وأمثاله، وحشد أخبار وأقوال الأولياء والزهاد.

8. **مفتاح الجنة المتوقف على الكتاب والسنة**[2]: يدور موضوع الكتاب على الذكر وفضائله، وقد نسب محمد الطيب القادري مفتاح الجنة للشطيبي، وذكر كذلك أن محمد بن محمد بن عطية السلاوي (ت 1052هـ) اختصره.

يقول الشطيبي: (...مرادي إن شاء الله جمع هذا التأليف ليكون تذكرة لنفسي ولمن شاء

---

1. اعتمدت على نسخة الخزانة العامة بالرباط، رقم 1641د في مجموع من الورقة 65 إلى 115.

2. نسخه أربعة: اثنتان بالخزانة الحسنية أرقام1/2626 و 5908، والثالثة بالخزانة العامة بالرباط رقم 2558ك، والرابعة بتمكروت رقم 2637.

الله من بعدي، كل ذلك من كلام المحققين وكتب الماضين ونصوص العارفين... وألفته كله في بابين محتويين على فصول تغني عن كثير من الأصول، فجعلت الباب الأول في فضل الذكر، والباب الثاني في أنواعه وصفاته، وفي أثناء ذلك وبعده بعض مناقب الصالحين وشواهد الواعظين مع فوائد ورغائب... وسميته مفتاح الجنة المتوقف على الكتاب والسنة تفاؤلا مني لهذا الاسم وتصديقا لقول رسول الله صلى الله عليه وسلم: مفتاح الجنة ذكر الله...).

وأنهى الشطيبي كتابه بأرجوزة ابن البنا المعروفة بالمباحث الأصلية التي سبقت الإشارة إليها.

9. **الحديقة المستقلة في بعض فتاوى علماء الملة**[1]: يتضمن الكتاب مجموعة من الأسئلة والأجوبة للنوازل والفتاوى داخل المذهب المالكي، وقد سار فيه صاحبه سير أحمد بن يحيى الونشريسي في المعيار، حيث جمع فيه فتاوى المتأخرين من الأندلس والمغرب وتونس.

والكتاب لم يرد ذكره عند أصحاب التراجم والطبقات، كما لم ينسبه أحد للشطيبي، ربما يكون ألفه في آخر حياته، وانفرد الدكتور محمد حجي[2] بنسبته له، في حين ورد في فهرسة الخزانة العامة بتطوان نسبته للسنوسي (ت 895هـ).

وبعد اطلاعي على الحقيقة المستقلة، تبين أن الكتاب ينسب للشطيبي أكثر من نسبته للسنوسي، ويظهر ذلك في منهج الشطيبي العام الدائر على الجمع والتصنيف والمتمثل في التركيز والإيجاز وجمع الأقوال وحشرها في صعيد واحد والاعتماد على الحكايات الغريبة كما جاء في أكثر كتبه، كما أنه اعتمد في نقوله في الحديقة على بلدييه مثل أبو القاسم التزغدري، ومحمد بن محمد بن أبي الوليد التزغدري.

والسبب الذي يدفعنا إلى استبعاد الرأي الثاني هو الفرق الزمني بين الأعلام المذكورين في الحديقة وبين محمد بن يوسف السنوسي، حيث وردت فتاوى وإجابات فقهية لعلماء جاءوا بعد السنوسي كأحمد الونشريسي المتوفى عام 914هـ، وأبي الحسن بن هارون المتوفى عام 951هـ وغيرها.

1. اعتمدت على نسخة الخزانة العامة بتطوان، رقم 1/568 ضمن مجموع.

2. الحركة الفكرية، ج 2، ص: 482.

وللشطيبي كتب أخرى منها رسالة في الفلاحة[1] تتضمن أفكار الفلاحين الأندلسيين ملخصة من كتاب ابن ليون مع إضافات أخرى تتعلق بالظروف الطبيعية والمناخية للمغرب، كما تحتوي على بعض التجارب الشخصية للشطيبي، وله كتاب في الكيمياء بعنوان: ذات الفصلين وخلع النعلين[2]، وهو عبارة عن قصيدة في اصطلاحات بعض الأقدمين تقرب من الثلاثين بيتا، كما كتب أيضا في الرؤيا وفي علم الخط ووصايا موجهة لمتصوفة عصره.

وفاته: توفي الإمام الشطيبي رحمه الله في ثاني ربيع الثاني عام 963هـ بعد عمر ثمانين سنة، ودفن بقرية تزغدرة ببني زروال، وقد وهب حياته للكتابة والتدريس وفلح الأرض والصيد، فكان رمزا ونموذجا للمتصوفة العاملين العاملين، فرحم الله الشطيبي وعفا عنه وإنا لله وإنا إليه راجعون.

1. اعتمدت على نسخة خزانة كلية الآداب بالرباط، رقم 225 (مكل) ضمن مجموع من الصفحة 1 إلى 26.
2. اعتمدت على نسخة القرويين، رقم 4/1516 ضمن مجموع.

الآيات الإعجازية في قيادة محمد العسكرية (3)

ذ. الصديق الروندة
عضو رابطة علماء المغرب
فرع الرباط

6. قادة النبي، صلى الله عليه وسلم، في سراياه وبعثاته.

بلغت العمليات العسكرية في عهد الرسالة أربعا وسبعين وقعة: منها تسع وعشرون غزوة وخمس وأربعون سرية، انتدب لها، صلى الله عليه وسلم، ثلاثة وثلاثين أميرا، منهم سبعة من الأنصار قادوا ثلاث عشرة سرية وستة وعشرون من مهاجرين وأعراب أسلموا قادوا اثنين وثلاثين سرية.

وقد استشهد من هؤلاء القادة عشرون أي ما يناهز الثلثين، ثمانية عشر منهم سقطوا في الساحة وهم على رأس سراياهم يقودونها أو في غزوة من غزوات النبي، صلى الله عليه وسلم، أو في الحروب التي خاضوها في عهد الخلفاء الراشدين وهم:

- عبيدة بن الحارث بن المطلب شهيد بدر.
- وحمزة بن عبد المطلب وأبو سلمة المخزومي وعبد الله

بن جحش الأسدي شهداء أحد.

- وزيد بن حارثة وجعفر بن أبي طالب وعبد اللّه بن رواحة شهداء مؤتة.
- وعبد اللّه بن عتيك وشجاع بن أبي وهب شهيدا اليمامة.
- وبشير بن سعد الخزرجي شهيد عين التمر.
- وابن أبي العوجاء والضحاك بن سفيان الكلابي شهيدا بني سليم.
- وكعب بن عمير الغفاري شهيد ذات اطلاح.
- وأبو عامر الأشعري شهيد اوطاس.
- وكرز بن جابر الفهري شهيد فتح مكة.
- وعلقمة بن مجزز المدلجي شهيد الحبشة.
- وعكاشة بن محصن الأسدي شهيد حروب الردة.
- وابان بن سعد القرشي شهيد اليرموك.
- يضاف لهم اثنان سقطا وهما يحملان راية العقيدة بعد أن أفنيا عمرهما في الدفاع عنها وهما: عمر بن الخطاب، رضي اللّه عنه، وعلي بن أبي طالب، كرم اللّه وجهه.

أما الباقون وعددهم اثنا عشر قائدا فقد وافاهم أجلهم في مضاجعهم وهم: أبو بكر الصديق، وسعد بن أبي وقاص، ومحمد بن مسلمة وأبو عبيدة بن الجراح، وعبد الرحمن بن عوف، وغالب بن عبد اللّه الليثي، وأبو حدرد الأسلمي، وعمرو بن العاص، وأبو قتادة بن ربعي الخزرجي، وخالد بن الوليد، وعيينة بن حصن الفزاري، وقطبة بن عامر.

يستنتج من تصفحنا لقائمة العمليات أن السرايا بقيت قليلة بالنسبة لعدد الغزوات التي قادها النبي، صلى اللّه عليه وسلم، فيما بين السنة الأولى للهجرة والسنة الخامسة، فكان رقم السرايا في هذه الفترة ينحصر في ستة فقط، أما الغزوات فقد بلغت رقما قياسيا حيث سجلنا تسع عشرة عزوة، ثم تأتي المرحلة الثانية من السنة السادسة إلى العاشرة فنجد أن عدد السرايا تصاعد إلى أن بلغ تسعا وثلاثين سرية بينما تقلص عدد الغزوات إلى عشر.

ونستخلص من هذا التدرج التصاعدي في السرايا، والتقلص في الغزوات أنه ربما يرجع إلى أن النبي، صلى الله عليه وسلم، كان في بداية عملياته العسكرية يتوخى أن يقودها بنفسه، لأن تدبير وتسيير الجماعة وخصوصا عند خوض المعارك يتطلب أول ما يتطلب، ثقة الجنود بالقائد ثقة لا حد لها وتجاوبا مع حركاته وإشاراته وأوامره بالصمود عند اللقاء، والهجوم عند النهزة، وفي التراجع عند الانسحاب، ومما لا ريب فيه أن النبي، صلى الله عليه وسلم، عندما كان ينظم أجنحة جيشه كان ينتدب لرئاستها من يتوسم فيهم الاستعداد الكافي للقيادة، ولا شك أيضا أنه كان يختار قادة السرايا ممن تكونت لديه عنهم فكرة القدرة على إدارة شؤون الجماعة، بحسن التدبير، والتوفيق في التسيير، والتحكم عند التوجيه، واتخاذ القرار المناسب لمواجهة المستجدات، والاستعداد الدائم للطوارئ والمتطلبات، بالإضافة إلى شجاعتهم وجلدهم، وشديد إيمانهم، وكفاءتهم في الضرب والطعن، ومهارتهم في الفروسية، وتمرسهم بالقيادة.

فأول سرية ترأسها عمه حمزة وما أدراك ما حمزة! فارس مكة وحامي المصطفى، والثانية قادها عبيدة بن الحارث بن المطلب القرشي، والثالثة كان على رأسها سعد ابن أبي وقاص وكلها موجهة ضد قوافل قريش التجارية وفي مواقع قريبة من مكة أو في اتجاهها.

وهؤلاء الثلاثة مهاجرون، وأغلب قادة السرايا من المهاجرين، أو ممن أسلموا من القبائل المجاورة وجلهم من البدريين حيث محص النبي، صلى الله عليه وسلم، عن قرب ولأول مرة تضحيات ومجهودات أصحابه وهم يخوضون معركة الإسلام الأولى، والسبب في ذلك واضح، يرجع في المقدمة إلى أن الأمير ينبغي أن يكون فارسا، ولم تكن الفروسية طبعا من خاصيات أهل المدينة قبل الإسلام، فقد كانت حروبهم بين الخزرج والأوس حرب مشاة بين طائفتين متجاورتين، وحتى وسائل التنقل من خيل وجمال لم تكن متوفرة لديهم بالقدر الكافي لتشكيل قوة ضاربة من الفرسان، ففي غزوة بدر خرج المسلمون في سبعين من الإبل وفرسين فقط: فرس للمقداد بن عمرو، وفرس لمرثد بن أبي مرثد الغنوي، بينما نجد أن قريشا كانت تتوفر على مائة فرس وسبعمائة بعير؛ وكذلك غزوة أحد، خرج الكفار في مائتي فرس، بينما لم يكن مع المسلمين إلا فرسان: فرس لرسول الله، صلى الله عليه وسلم، وفرس لأبي بردة.

وحتى عند فتح مكة وجيش المسلمين في كامل قوته ووافر عدته، خرج سبعمائة مهاجر في

ثلاثمائة فرس، وأربعة آلاف أنصاري ومعهم خمسمائة فرس، وأربعمائة ممن أسلموا ومعهم ثلاثون فرسا، أما مزينة وجهينة وعددهما ألف وثمانمائة فمعهم خمسون ومائة فرس.

لقد كان طلب الشهادة في سبيل العقيدة هدفا من أهداف القادة، فلم تكن الإمارة في حد ذاتها غاية يجذبهم بريقها، فيغريهم بطلبها أو بقبولها، بل كان المبتغى الرئيسي هو الاستماتة في القتال، وإعطاء المثل لجنود الرحمن، وبذل كل التضحيات إلى آخر نفس في سبيل إعلاء كلمة الله ونصرة رسالة نبيه، صلى الله عليه وسلم.

لذا نجد أن ليس لتفاني هؤلاء القادة من حد ولا لتضحياتهم من عد، فالهدف معروف والباب إليه مفتوح، يتلخص في الانتصار على الكفر وجنوده أو الفوز بالشهادة، حتى أن من لم يستشهد وهو أمير، طلبها وهو جندي في صفوف إخوانه المسلمين، فمن القادة من نالها تحت قيادة النبي، صلى الله عليه وسلم، في بدر وأحد وفتح مكة: "كعبيدة وحمزة وأبو سلمة وابن جحش وكرز"

أو في حياته، صلى الله عليه وسلم: كزيد وجعفر وعبد الله، وابن عتيك، وابن أبي وهب، وبشير، وابن أبي العوجاء، والضحاك، وأبو عامر.

ومنهم من نالها بعد وفاته، صلى الله عليه وسلم: كعلقمة شهيد الحبشة، وعكاشة شهيد حروب الردة، وأبان شهيد اليرموك، وهناك غيرهم طلبوها لكنها لم تكتب لهم رغم المخاطر التي تعرضوا لها والإصابات التي تلقوها".

فهذا خالد بن الوليد سيف الإسلام حضرته الوفاة على فراشه فتحسر على عدم فوزه بالشهادة في غزواته قائلا: "شهدت مائة زحف أو زهاءها وما في جسدي موضع شبر إلا وفيه ضربة أو طعنة أو رمية ثم هأنذا أموت على فراشي كما يموت البعير! فلا نامت أعين الجبناء".

واعترافا ممن طوق الإسلام أجيادهم، واحتل مدى الأحقاب قلوبهم، بفضل هؤلاء الأطواد الشوامخ أسس الدعوة وركائز الدين، نقدم ولو بإيجاز لمحة عن حياتهم الباهرة ومعلومات عن أعمالهم الخالدة مرتبين أخبارهم تباعا لتواريخ السرايا التي ترأسوها، ووفقا للحملات التي قادوها.

وسندرج هذه النبذة من حياتهم في فصل مستقل نخصص مادته لعرض أهم ما ينبغي أن يعرفه المسلم عنهم، بإيجاز لا يخل في مسلسل غير ممل.

7. عناية الله بخاتم أنبيائه

لقد كان الرسول الأعظم محفوظا بالعناية الإلهية، محفوفا بالرعاية الربانية، قبل الخليقة، وبعد الولادة: طيلة حياته بدءا من طفولته ونهاية بالتحاقه بربه، بأن أتاه الله ما لم يوته لغيره، وأفرده بخصائص لم يمنحها لمن تقدمه من الأنبياء والرسل، فمن ذلك:

1. أن أمره كان معلوما مذكورا في الملأ الأعلى قبل خلق آدم

قال الإمام أحمد: حدثنا عبد الرحمن بن مهدي، حدثنا معاوية بن صالح عن سعيد ابن سويد الكلبي عن عبد الله بن هلال السلمي عن العرباض بن سارية قال: قال رسول الله، صلى الله عليه وسلم: "إني عند الله خاتم النبيئين وإن آدم لمنجدل في طينته وسأنبئكم بأول ذلك، دعوة أبي إبراهيم وبشارة عيسى بي ورؤيا أمي التي رأت وكذلك أمهات المومنين.

وقال الإمام أحمد أيضا: حدثنا عبد الرحمن حدثنا منصور بن سعد عن بديل بن ميسرة عن عبد الله بن شقيق عن ميسرة الفجر قال: "قلت يا رسول الله متى كنت نبيا؟ قال: وآدم بين الروح والجسد".

وفي حديث آخر لما سئل متى وجبت له النبوة قال صلى الله عليه وسلم: "بين خلق آدم ونفخ الروح فيه".

وفي حديث عن أبي هريرة: "كنت أول النبيين في الخلق وآخرهم في البعث".

وعن علي بن الحسين عن أبيه عن جده، رضي الله عنهم، عن النبي، صلى الله عليه وسلم، قال: "كنت نورا بين يدي ربي قبل خلق آدم بأربعة عشر ألف عام".

2. بركته في رضاعته

وبركته في رضاعته مشهورة، قال ابن إسحاق: كانت حليمة تحدث:...إلى أن قالت: والله لأذهبن إلى ذلك اليتيم فلآخذنه...ثم قالت: فذهبت إليه فأخذته وما حملني على أخذه إلا

أني لم أجد غيره، قالت: فلما أخذته رجعت به إلى رحلي، فلما وضعته في حجري أقبل عليه ثدياي بما شاء من لبن، فشرب حتى روي، وشرب معه أخوه حتى روي، ثم ناما، وما كنا ننام معه قبل ذلك، وقام زوجي إلى شارفنا تلك، فإذا هي حافل، فحلب منها ما شرب وشربت معه حتى انتهينا ريا وشبعا، فبتنا بخير ليلة، قالت: يقول صاحبي حين أصبحنا: تعلمين والله يا حليمة! لقد أخذت نسمة مباركة، قالت: فقلت: والله إني لأرجو ذلك، قالت: ثم خرجنا وركبت أنا أتاني، وحملته عليها معي، فو الله لقطعت بالركب ما لا يقدر عليه شيء من حمرهم، حتى إن صواحبي ليقلن لي: يا ابنة أبي ذؤيب، ويحك! اربعي علينا، ليست هذه أتانك التي كنت خرجت عليها؟ فأقول لهن: بلى والله أنها لهي هي، فيقلن: والله إن لها شأنا، قالت ثم قدمنا منازلنا من بلاد بني سعد وما أعلم أرضا من أرض الله أجدب منها، فكانت غنمي تروح على حين قدمنا به معنا شباعا لبنا، فنحلب ونشرب، وما يحلب إنسان قطرة لبن، ولا يجدها في ضرع حتى كان الحاضرون من قومنا يقولون لرعيانهم: ويلكم اسرحوا حيث يسرح راعي بنت أبي ذؤيب، فتروح أغنامهم جياعا ما تبض بقطرة لبن، وتروح غنمي شباعا لبنا، فلم نزل نتعرف من الله الزيادة والخير حتى مضت سنتاه وفصلته، وكان يشب شبابا لا يشبه الغلمان، فلم يبلغ سنتيه حتى كان غلاما جفرا، قالت: فقدمنا به على أمه ونحن أحرص على مكثه فينا، لما كنا نرى من بركته، فكلمنا أمه، وقلت لها: لو تركت ابني عندي حتى يغلظ، فإني أخشى عليه وباء مكة، قالت: فلم نزل بها حتى ردته معنا.

3. طهره الله وحلاه بكل خلق عظيم

﴿وإنك لعلى خلق عظيم﴾ [القلم: 4].

من يتصفح حياة نبينا يجد أنه، صلى الله عليه وسلم، لم يتأثر بصفات أي مخلوق ولم يتخلق بطباع أي فرد من أسرته أو مجتمعه أو محيطه، بل تكلف ربه بغسل قلبه من جميع الأدران وتطهيره من مسارب الشيطان، ولبسه علما وحكمة، وزينه بكل خلق جميل، وملأه بالايمان، وسجاه بالحلم والإحسان؛ فكانت نعم ربه عليه لا تعد ولا تحصى، وهباته له لا تحد ولا تستقصى: **﴿ويتم نعمته عليك ويهديك صراطا مستقيما﴾**. [الفتح: 2].

قال أبو نعيم الحافظ: حدثنا أبو عمرو بن حمدان، حدثنا الحسن بن نفير، حدثنا

عمرو بن عثمان، حدثنا بقية بن الوليد، عن بحير بن سعيد، عن خالد بن معدان، عن عبد الرحمن بن عمرو السلمى، عن عتبة بن عبد الله، أنه أحدثه أن رجلا سأل النبي، صلى الله عليه وسلم، فقال: كيف كان أول شأنك يا رسول الله؟ قال: "كانت حاضنتي من بني سعد بن بكر، فانطلقت أنا وابن لها في بهم لنا، ولم نأخذ معنا زادا، فقلت: يا أخي اذهب فائتنا بزاد من عند أمنا، فانطلق أخي ومكثت عند البهم، فأقبل طائران أبيضان كأنهما نسران، فقال أحدهما لصاحبه: أهو هو؟ فقال نعم! فأقبلا يبتدراني، فأخذاني فبطحاني للقفا فشقا بطني ثم استخرجا قلبي فشقاه، فأخرجا منه علقتين سوداوين، فقال أحدهما لصاحبه: ائتني بماء ثلج، فغسلا به جوفي، ثم قال: ائتني بماء برد فغسلا به قلبي، ثم قال: ائتني بالسكينة فذرها في قلبي، ثم قال أحدهما لصاحبه: خطه، فخاطه وختم على قلبي بخاتم النبوة، فقال أحدهما لصاحبه: اجعله في كفة واجعل ألفا من أمته في كفة، فإذا أنا أنظر إلى الألف فوقي أشفق أن يخر علي بعضهم، فقال: لو أن أمته وزنت به لمال بهم، ثم انطلقا فتركاني وفرقت فرقا شديدا، ثم انطلقت إلى أمي فأخبرتها بالذي لقيت، فأشفقت أن يكون قد لبس بي، فقالت: أعيذك بالله، فرحلت بعيرا لها وحملتني على الرحل، وركبت خلفي، حتى بلغنا إلى أمي، فقالت: أديت أمانتي وذمتي، وحدثتها بالذي لقيت، فلم يرعها وقالت إني رأيت خرج مني نور أضاءت منه قصور الشام".

4. نجاه الله من كل تعذيب تعرض له أو محاولة اغتيال دبرت له

بقي النبي، صلى الله عليه وسلم، صامدا في دعوته ولم يفت في عزمه أو يحط من معنويته ما لقيه من أذى قومه، بألسنتهم وأيديهم وأسلحتهم:

رمته قريش بالشعر والكهانة والجنون ومنهم من كان يحثو التراب على رأسه ويجعل الدم على بابه، صلى الله عليه وسلم، ووطئ عقبة بن أبي معيط على رقبته الشريفة وهو ساجد عند الكعبة حتى كادت عيناه تبرزان وخنقوه خنقا شديدا فقام أبو بكر دونه فجذبوا رأسه ولحيته حتى سقط أكثر شعره فقال أبو بكر: أتقتلون رجلا أن يقول ربي الله فأخذ عقبة بمنكب رسول الله، صلى الله عليه وسلم، فلف ثوبه وخنقه خنقا شديدا"، وقد دعا النبي، صلى الله عليه وسلم، عليهم فلقي أغلبهم مصرعه في بدر ومن نجا ببدر أخذه الله أخذ عزيز مقتدر وأهلكه في غيرها.

ولما أجتمعت قريش أمرها على قتله واستقر رأيها على اشتراك القبائل في دمه أوحى الله إليه أن يهاجر فخرج وقد أخذ الله على أبصارهم فلم يره أحد منهم وهو ينثر التراب على رؤوس المتربصين به: ﴿**وإذ يمكر بك الذين كفروا ليثبتوك ويقتلوك ويخرجوك ويمكرون ويمكر الله والله خير الماكرين**﴾ [الانفال: 30].

وحادث خيبر بعد فتحها معروف، فقد أهدت له اليهودية زينب بنت الحارث شاة مسمومة فلما تناول صلى الله عليه وسلم ذراعها ولاك منها مضغة لفظها وقال: إن هذا العظم ليخبرني أنه مسموم ثم دعا بصاحبته فاعترفت.

5. **مبعوث الله وليه ونصيره**

لقد كان الرسول القائد يعلم أن الله وليه ونصيره فلن تناله أية يد بالأذى ولن يصيبه سلاح من اعتدى، لذا لما رفع الأعرابي عليه السيف وسأله: ألا تخافني؟ قال: لا، قال: من يحميك؟ قال: الله.

لقد آزر الله الرسول وجنده في وقعتين فاصلتين في بدر وحنين:

- "لقد نصركم الله ببدر وأنتم أذلة" [آل عمران: 123].
- "لقد نصركم الله في مواطن كثيرة ويوم حنين" [التوبة: 25].

ويذكر الله رسوله بأن النصر آتية وملاحقه وأن وعد الله به مواكبه ومرافقه:

- "وينصرك الله نصرا عزيزا" [الفتح: 3].
- "ما لك من الله من ولي ولا نصير" [البقرة: 120].

كما يذكره بأنه سبحانه وتعالى مصدر كل انتصار ولو تخاذل عنه أتباعه وتولى عنه أنصاره:

- "إلا تنصروه فقد نصره الله" [التوبة: 40].
- "وما النصر إلا من عند الله إن الله عزيز حكيم" [الانفال: 10].
- "والله أعلم بأعدائكم وكفى بالله وليا وكفى بالله نصيرا" [النساء: 45].

وقد كان الصحابة يعلمون أن نبيهم موعود بالنصر وأن الشهداء منهم موعودون بالجنة، فما وهنوا وما استكانوا بل استماتوا في طلب الشهادة وحرصوا على الفوز بها.

واقتطف من الجزء الأول من الكامل للمبرد في الباب 31 ما يؤكد عناية الله بنبيه ومؤازرته له في أداء رسالته:

قال وحدثني محمد بن إبراهيم الهاشمي في إسناده ذكره، قال بلغ عمر بن الخطاب، رحمه الله، أن قوما يفضلونه على أبي بكر الصديق، رحمه الله، فوثب مغضبا حتى صعد المنبر فحمد الله وأثنى عليه وصلى على نبيه، صلى الله عليه وسلم، ثم قال: أيها الناس إني سأخبركم عني وعن أبي بكر، أنه لما توفي رسول الله، صلى الله عليه وسلم، ارتدت العرب ومنعت شاتها وبعيرها، فأجمع رأينا كلنا أصحاب محمد، صلى الله عليه وسلم، أن قلنا له يا خليفة رسول الله، إن رسول الله، صلى الله عليه وسلم، كان يقاتل العرب بالوحي والملائكة يمده الله بهم، وقد انقطع ذلك اليوم، فألزم بيتك ومسجدك، فإنه لا طاقة لك بقتال العرب، فقال أبو بكر الصديق: أو كلكم رأيه على هذا؟ فقلنا: نعم، فقال والله لأن أخر من السماء فتخطفني الطير أحب إلي من أن يكون هذا رأيي، ثم صعد المنبر فحمد الله وكبره، وصلى على نبيه، صلى الله عليه وسلم، ثم أقبل على الناس فخطب فيهم إلى أن قال: والله أيها الناس لو منعوني عقالا لجاهدتم عليه واستعنت عليهم الله وهو خير معين، ثم نزل فجاهد في الله حق جهاده حتى أذعنت العرب بالحق.

6. رسالته عامة لكافة الخلق من زمن آدم إلى يوم القيامة.

بعث الله سيدنا محمدا للناس كافة من بدء الخليقة إلى فنائها: قال الشيخ تقي الدين السبكي في الحديث عن الآية: ﴿**والذين يتبعون الرسول النبي الأمي**﴾ [الأعراف: 157]، في هذه الآية الشريفة من التنويه بالنبي، صلى الله عليه وسلم، وتعظيم قدره العلي ما لا يخفى، وفيها مع ذلك أنه على تقدير مجيئه في زمانهم يكون مرسلا إليهم فتكون نبوءته ورسالته عامة لجميع الخلق من زمن آدم إلى يوم القيامة، وتكون الأنبياء وأممهم كلهم من أمته، ويكون قوله، صلى الله عليه وسلم: "وبعثت إلى الناس كافة" لا يختص به الناس من زمانه إلى يوم القيامة، بل يتناول من قبلهم أيضا، ويتبين بهذا معنى قوله، صلى الله عليه وسلم: "كنت

نبيا وآدم بين الروح والجسد".

وقد أخذ الله على جميع الرسل أن يومنوا به ويتبعوه وينصروه إذا أدركوه: ﴿**وإذا أخذ الله ميثاق النبيئين لما آتيناكم من كتاب وحكمة ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم لتؤمنن به ولتنصرنه، قال ءأقررتم وأخذتم على ذلكم إصري قالوا أقررنا، قال فاشهدوا وأنا معكم من الشاهدين**﴾ [آل عمران: 81].

وفي صحيح البخاري عن ابن عباس قال: ما بعث الله نبيا إلا أخذ عليه الميثاق لئن بعث محمد وهو حي ليؤمنن به ولينصرنه، وأمره أن يأخذ على أمته الميثاق لئن بعث محمد وهم أحياء ليؤمنن به ولينصرنه وليتبعنه.

كما أوحى إلى الرسل أن يبشروا بمقدمه ويأمروا أقوامهم باتباعه مثبتا ذكره باسمه في التوراة والإنجيل.

قال تعالى: ﴿**الذين يتبعون الرسول النبي الأمي الذي يجدونه مكتوبا عندهم في التوراة والانجيل يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث ويضع عنهم إصرهم والاغلال التي كانت عليهم فالذين آمنوا به وعزروه ونصروه واتبعوا النور الذي أنزل معه أولئك هم المفلحون**﴾ [الأعراف: 157].

7. الرسول الذي دافع عن رسالة السماء بالكلمة والسلاح

وإذا استعرضنا كل من اجتباهم الله للدعوة إلى الإيمان بوجوده ووحدانيته، وعبادته حق عبادته والاحتكام إلى شريعته، نجد أنهم لم يتعرضوا للمضايقات التي تعرض لها ولا للأذيات التي تقبلها ولا للضغوط التي تحملها ولا للحروب التي خاضها.

فحجته كانت قائمة على الحكمة والعقل، ومجادلاته كانت مرتكزة على المنطق والحق، فدليله الكلمة الدامغة، وبرهانه الأجوبة المقنعة، ووسيلته الدعوة النزيهة الصادقة، حتى إذا ما تولى منطق الشرك، وتحطمت أباطيله وأراجيفه، وانهزمت مدافعاته، وتساقطت أوراقه، وتحول الهجوم على الدعوة من المواجهة الكلامية إلى الحرب العلنية، أذن الله للذين آمنوا

بالقتال وشرع لهم الجهاد دفاعا عن دينه وإعلاء لكلمته ﴿**أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا وأن الله على نصرهم لقدير، الذين أخرجوا من ديارهم بغير حق إلا أن يقولوا ربنا الله**﴾ [الحج: 39- 40].

8. جعل اتباعه وسيلة لحبه ومغفرته

﴿**قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله ويغفر لكم ذنوبكم**﴾ [آل عمران: 31]. ألهمه الله طرائق ومقاصد الأحكام، وجعل سنته ـ أقواله وأفعاله واقراراته ـ مصدرا ثانيا للتشريع بعد القرآن، وأثبت ذلك في كتابه العزيز لنعتمد نصوصها ونلتزم العمل بها: ﴿**وما آتاكم الرسول فخذوه وما ناهكم عنه فانتهوا**﴾ [الحشر: 7]. ﴿**يأيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول**﴾ [النساء: 59]. ﴿**فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم، ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما**﴾ [النساء: 65].

9. اختصه الله بالشفاعة يوم القيامة

تحتل الشفاعة في قلب المومن ووجدانه حيزا كبيرا بلغ ما بلغ من تقواه، ومهما قدم من خير في دنياه، أو أظهر من نوايا طيبة في سره ونجواه: ذلك أن المسلم يعتقد أن منزلقات الحياة كثيرة ومتنوعة، ومغرياتها به محيطة ومردية، وأن الإنسان خطاء بطبيعته، مذنب في أكثر تصرفاته، وقد تكون سيئاته يوم الحساب أضعاف حسناته!

لذا فإنه يعتقد أن من رحمة الله بأمة المسلمين أن ترك لها باب مغفرته مفتوحا والأمل فيها ميسورا، ومن إكرامه لها ورأفته باتباع المصطفى، صلى الله عليه وسلم، أن اختصه بالشفاعة دون سائر الرسل ومتع أمة الإسلام بها دون سائر الأمم.

روى جابر عنه، صلى الله عليه وسلم، أنه قال: "أعطيت خمسا لم يعطهن أحد من قبلي كان كل نبي يبعث إلى قومه خاصة وبعثت إلى كل أحمر وأسود، وأحل لي الغنائم ولم تحل لأحد قبلي، وجعلت لي الأرض مسجدا وطهورا فأيما رجل من أمتي أدركته الصلاة فليصل حيث كان، ونصرت بالرعب مسيرة شهر، وأعطيت الشفاعة" رواه البخاري.

وفي رواية لأحمد: "وأعطيت الشفاعة، فاخترتها لأمتي فهي لمن لا يشرك بالله شيئا"، وفي حديث آخر: "شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي" رواه الترمذي.

أنه باب الأمل مشرع لكل مومن صالح تقي، أو مسلم مذنب شقي، فالرجاء في عفو الله - في الإسلام - لا يرتفع، والأمل في رحمته لا ينقطع، فلا تجد مسلما إلا وهو يطمع في شفاعة سيدنا محمد، صلى الله عليه وسلم، كيفما كانت علاقته بربه، أو تعامله مع عبده: ﴿**أن تبسل نفس بما كسبت ليس لها من الله ولي ولا شفيع وإن تعدل كل عدل لا يؤخذ منها**﴾ [الأنعام: 70].

في هذا اليوم المهيب وفي هذا الموقف الرهيب الذي يجزي الله فيه الذين أشركوا وأضلوا السبيلا، تجد الزمرة السعيدة من الأمة الإسلامية نبيها شفيعا فتفرح بما أتاها الله من فضله.

والخلاصة أنه، صلى الله عليه وسلم، يعطى الشفاعة العظمى في فصل القضاء بين أهل الموقف حين يفزعون إليه بعد الأنبياء، وأنه، صلى الله عليه وسلم، يعطى الشفاعة في إدخال قوم الجنة بغير حساب؛ ففي هذا اليوم تذهب الخلائق إلى آدم، عليه الصلاة والسلام، فيقولون: يا آدم أنت أبو البشر اشفع لنا عند ربك. فيقول: لست لها. إذهبوا إلى نوح فيذهبون إليه، فيقولون: يا نوح إشفع لنا عند ربك، فيقول لست لها... إذهبوا إلى إبراهيم. فيذهبون إليه، فيقولون يا إبراهيم أنت خليل الله إشفع لنا عند ربك. فيقول: لست لها اذهبوا إلى موسى فيذهبون إليه فيقولون: ياموسى أنت كليم الله اشفع لنا عند ربك فيقول لست لها. إذهبوا إلى عيسى. فيذهبون إليه. فيقولون: يا عيسى أنت آية الله. اشفع لنا عند ربك... فيقول لست لها، اذهبوا إلى محمد، صلى الله عليه وسلم، فيذهبون إليه فيقول: نعم نعم.. أنا لها.. فيشفع في فصل القضاء... ويكشف الله به عن سائر الأمم هذا البلاء، ببركة شفاعته، صلى الله عليه وسلم.

وقد جعل الله من مات في مدينته فائزا بشفاعته: عن ابن عمر، رضي الله عنهما، عن النبي: قال: "من استطاع أن يموت بالمدينة فليمت بها فإنني أشفع لمن يموت بها" رواه الترمذي.

10. دعواته صلى الله عليه وسلم مستجابة

في الوقائع الحاسمة وعند المواقف الحرجة كان، صلى الله عليه وسلم، يلتجئ إلى ربه متضرعا ومتوسلا وداعيا، فيستجيب لمناشدة رسوله: ففي بدر كان يقول: "اللهم أنجز لي ما وعدتني، اللهم إني أنشدك عهدك ووعدك"، وبالغ في الابتهال حتى سقط رداؤه عن منكبيه فرده عليه الصديق وقال: حسبك يا رسول الله ألححت على ربك.

فأوحى الله إليه: ﴿**إني ممدكم بألف من الملائكة مردفين**﴾ [الأنفال: 9] وفي غزوة الأحزاب دعا رسول الله، صلى الله عليه وسلم، عليهم فقال: "اللهم منزل الكتاب، سريع الحساب، إهزم الأحزاب، اللهم اهزمهم وزلزلهم".

فأرسل الله عليهم جندا من الريح فجعلت تقوض خيامهم وتكفأ قدورهم وتقلع طنبهم وأرسل جندا من الملائكة يزلزلونهم ويلقون الرعب في قلوبهم.

وفي غزوة حنين وقد كاد المسلمون أن ينهزموا فلما حمي وطيس المعركة أخذ رسول الله، صلى الله عليه وسلم، قبضة من تراب الأرض فرمى بها في وجوه القوم وقال: "شاهت الوجوه". فما خلق الله إنسانا إلا ملأ عينيه ترابا، وما هي إلا ساعات - بعدها - حتى تولى المشركون الأدبار وفروا تاركين وراء ظهورهم أموالهم وأسلحتهم وظعائنهم.

وعن عبد الله بن عباس، رضي الله عنهما، أنه قيل لعمر بن الخطاب، رضي الله عنه: حدثنا عن ساعة العسرة، قال عمر: خرجنا إلى تبوك في قيظ شديد فنزلنا منزلا أصابنا عطش حتى ظننا أن رقابنا ستنقطع حتى أن كان الرجل ليذهب يلتمس الرجل فلا يرجع حتى يظن أن رقبته ستنقطع حتى أن كان الرجل لينحر بعيره فيعصر فرثه فيشربه ويجعل ما بقي على كبده، فقال أبو بكر: يا رسول الله إن الله قد عودك في الدعاء خيرا فادع الله لنا، قال أتحبون ذلك؟ قال: نعم، فرفع يديه فلم يرجعهما حتى قالت السماء فانسكبت فملئوا ما معهم من آنية، ثم ذهبنا ننظر فلم نجدها تجاوز العسكر. أخرجه البيهقي وشيخه ابن بشران.

11. صلى ربه عليه وأمر الملائكة والمومنين بالصلاة عليه

قال تبارك وتعالى: ﴿**إن الله وملائكته يصلون على النبيء يأيها الذين آمنوا صلوا**

عليه وسلموا تسليما﴾ [الأحزاب: 56].

هذا الرسول الكريم قد جعل الله الصلاة عليه ترددها ألسنة المسلمين ملايير المرات كل يوم: "اللهم صل على محمد وعلى آل محمد كما صليت على إبراهيم وعلى آل إبراهيم وبارك على محمد وعلى آل محمد كما باركت على إبراهيم وعلى آل إبراهيم إنك حميد مجيد". فالصلاة الإبراهيمية الشريفة أفضل الصلوات على سيدنا محمد وعلى آله، وهي إجابة طلب سيدنا إسماعيل، عليه السلام، في: **﴿واجعل لي لسان صدق في الآخرين﴾** [الشعراء: 84]. فهي طلبته ولسان الصدق المجعول له في الآخرين.

12. **هو أول من يدخل الجنة صلى الله عليه وسلم**

سيدنا محمد، صلى الله عليه وسلم، هو أول داخل إلى الجنة وأعظم به من تكريم له وللإسلام والمسلمين، قال عليه الصلاة والسلام: "أنا أول من يحرك حلق الجنة فيفتح الله لي فيدخلنيها ومعي فقراء المومنين ولا فخر" رواه الترمذي.

وقد خصه الله فيها دون غيره من الرسل والأنبياء بنهر **﴿إنا أعطيناك الكوثر...﴾** [الكوثر].

13. **جعل أمته خير الأمم**

لقد شرف الله أمة المصطفى بأن جعلها خير الأمم وأوكل إليها إقامة العدل والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: **﴿كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر﴾** [آل عمران: 110]. **﴿وأمرت لأعدل بينكم﴾** [الشورى: 15]. **﴿وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل﴾** [النساء: 58].

فأكرم بها وأعظم بها من أمة يكاثر بها الرسول الشفيع الأنبياء والأمم يوم القيامة: فعن أنس أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "تزوجوا الودود الولود فإني مكاثر بكم الأنبياء يوم القيامة". وفي حديث آخر قال صلى الله عليه وسلم: "انكحوا أمهات الأولاد فإني أباهي بكم يوم القيامة".

14. **جعله الله شهيدا على أداء الرسالات يوم القيامة**

إن مقاصد العدالة تتلخص في التوصل إلى الحق وإعلانه والحكم به والتمكين منه؛ وهي في ذلك محتاجة إلى بينات تستند عليها، وحجج تعتمدها لتقول كلمة الفصل في القضية المعروضة عليها.

ومن المعلوم أن العدالة لا تتحقق بدون براهين فالبينة على المدعي واليمين على من أنكر، وأقوى ما يدعم الدعوى ويدحض التهمة، ويؤكد الواقع، وينفي الباطل، شهادة عدول حضروا وعاينوا وسمعوا.

وقد قضى الحاكم عز وجل أن يكون سير القضاء في الآخرة على ما تعوده البشر في الدنيا، من ادعاء ومواجهة وادلاء كل طرف بحجته.

قال تعالى: ﴿**ويم نبعث في كل أمة شهيدا عليهم من أنفسهم، وجئنا بك شهيدا على هؤلاء**﴾ [النحل: 89]، وقال أيضا: ﴿**فكيف إذا جئنا من كل امة بشهيد وجئنا بك على هؤلاء شهيدا، يومئذ يود الذين كفروا وعصوا الرسول لو تسوى بهم الأرض ولا يكتمون الله حديثا**﴾ [النساء: 41- 42].

قال رسول الله، صلى الله عليه وسلم: "أنا وأمتي يوم القيامة على كوم مشرفين على الخلائق ما من الناس أحد إلا ود أنه منا، وما من نبي كذبه قومه إلا ونحن نشهد أنه بلغ رسالة ربه عز وجل"[1].

فقد خص الله رسوله بدور الشهيد على أداء الرسل لرسالات ربهم، وكرم أمته إذ جعل المسلمين شهداء على بقية الأمم يعضدون مقالة نبيهم ويدحضون مزاعم المنكرين الذين قالوا: ﴿**والله ربنا ما كنا مشركين**﴾ [الأنعام: 23].

قال رسول الله، صلى الله عليه وسلم: "يجيء النبي يوم القيامة ومعه الرجلان وأكثر من ذلك، فيدعى قومه فيقال لهم: هل بلغكم هذا؟ فيقولون: لا فيقال له: هل بلغت قومك؟ فيقول: نعم. فيقال: من يشهد لك؟ فيقول: محمد وأمته، فيقال لهم: هل بلغ هذا قومه؟ فيقولون: نعم. فيقال: وما علمكم؟ فيقولون: جاءنا نبينا فأخبرنا أن الرسل قد بلغوا، فذلك قوله عز وجل: ﴿ **وكذلك جعلناكم أمة وسطا**﴾ [البقرة: 143]، قال: عدلا، "لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا "رواه أحمد عن ابن سعيد الخدري مرفوعا.

1. مختصر ابن كثير، ج 1، ص: 136.

والخلاصة أن الله جل وعلا قد خص المصطفى بنعم ليس لوصفها حد، ولا لقدرها ودرجتها حصر ولا عد، وعلينا نحن المسلمين واجب معرفة الدرجة الرفيعة التي بوأها الله سيدنا محمدا، صلى الله عليه وسلم، والميزات التي أفرده بها من دون سائر الرسل وعلينا أيضا أن نعلم ما جعل لنا في طياتها من المكاسب وما تحمله في ثناياها من المكارم والمغانم، لنستخلص منها ما هو صالح ونافع في الدنيا وما هو منج ومنقذ في الأخرى فلمن اتبع هديه وسنته أن يرجو ولايته وشفاعته.

لذلك ننصح المسلمين وناشئتهم بالاطلاع على سيرة المصطفى ودراستها لتتضح الرؤية وتتجلي أسرار الشريعة فنعلم حكمتها ومقاصدها، ونقتفي آثار الهادي المبين سيد المرسلين ﴿**قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله ويغفر لكم ذنوبكم والله غفور رحيم**﴾ [آل عمران: 31] صدق الله العظيم.

المراجع

- السيرة النبوية، لابن هشام.
- السيرة النبوية، لابن كثير.
- الأنوار المحمدية من المواهب اللدنية، للشيخ يوسف بن إسماعيل النبهاني.
- محمد صلى الله عليه وسلم رسول الله، لمحمد رضا.
- أسد الغابة في معرفة الصحابة، لعز الدين بن الأثير.
- حياة محمد صلى الله عليه وسلم، للدكتور محمد حسن هيكل.
- العبقريات الإسلامية، لعباس محمود العقاد.
- الرحيق المختوم، لصفي الرحمن المباركفوري.
- قادة النبي، لمحود شيت خطاب.
- مع الأعلام، لمحمد عبد الرحمن الجديلي.
- مناقب الصحابة، لأحمد ابن شقرون.
- مغازي رسول الله صلى الله عليه وسلم، لأبي عبد الله محمد بن عمر الواقدي.

تنبيهات الحافظ ابن حجر على أوهام المتكلمين في رجال الكتب الستة

ذ. محمد بن العابدين رستم
عضو الرابطة فرع بني ملال

مقدمة

لأهل العلم بالحديث عناية فائقة بالكتب الستة[1] التي اشتهر ذكرها، وطار صيتها، حتى صارت دواوين الإسلام، ومادة الحكام، وينابيع الكلم النبوية، وموارد المسائل الفقهية، ومصادر الأدلة الاستنباطية، وظهرت هذه العناية التامة، فيما وضع هؤلاء العلماء على هذه الكتب من تآليف جمة في شرح متونها، وبيان مشكل أسانيدها، والتعريف برجالها، وذكر مراتبهم في العلم، ومنازلهم في الرواية والسماع، والتنبيه على طبقاتهم في التعديل والتجريح...

1. الكتب الستة هي: صحيح البخاري، وصحيح مسلم، وسنن أبي داود، وسنن النسائي، وسنن الترمذي، وسنن ابن ماجة، هذا اصطلاح أكثر أهل العلم، وهناك اصطلاح آخر يرى فيه أصحابه أن سادس الكتب، وهو الموطأ للإمام مالك، وعليه جمهور أهل المغرب، وابن الأثير من أهل المشرق، واصطلاح ثالث يجعل السادس سنن الدارمي، واصطلاح المتأخرين على زيادة ما يلتحق بالكتب الستة من أجزاء ورسائل لمؤلفيها.

1. تطور دراسات رجال الكتب الستة

كان العلماء قبل المائة السادسة يفردون رجال بعض الكتب الستة بالتصنيف، فيؤلف الواحد منهم في رجال "صحيح البخاري" أو في رجال "صحيح مسلم" أو قد يجمع بين رجالهما في تصنيف واحد، فحصل من ذلك تآليف مفردة نذكر منها:

1. أسامي من روى عنهم محمد بن إسماعيل البخاري من مشايخه الذين ذكرهم في جامعه الصحيح على حروف المعجم للحافظ أبي أحمد عبد الله بن عدي الجرجاني (ت 365هـ)، وقد طبع بتحقيق عامر صبري العراقي.

2. وللحافظ أبي الحسن علي بن عمر الدارقطني (ت 385هـ) أربعة كتب في هذا المعنى وهي:

أ. أسماء الصحابة التي اتفق فيها البخاري ومسلم، وما انفرد به كل منهما[1].

ب. رجال البخاري ومسلم[2].

ت. ذكر أسماء التابعين ومن بعدهم، ممن صحت روايته عن الثقاب عند البخاري ومسلم، وقد طبع بتحقيق: بوران الضناوي وكمال يوسف الحوت سنة 1406هـ.

ج. ذكر قوم ممن أخرج لهم البخاري ومسلم في صحيحيهما، وضعفهم النسائي في كتاب الضعفاء[3].

3. الهداية والإرشاد في معرفة أهل الثقة والسداد الذين أخرج لهم البخاري في جامعه للإمام أبي نصر أحمد بن محمد بن الحسين الكلاباذي (ت 398هـ)، وقد طبع بتحقيق عبد الله الليثي، سنة 1407هـ.

4. تسمية من أخرجهم البخاري ومسلم، للحاكم أبي عبد الله النيسابوري (ت 405هـ)، وقد طبع بتحقيق كمال يوسف الحوت سنة 1407هـ.

5. التعريف بمن ذكر في موطأ مالك بن أنس من الرجال والنساء لابن الحذاء أبي عبد الله محمد يحيى الأندلسي (ت 416هـ)[4]

---

1. انظر: تاريخ التراث العربي، ج 1، ص: 202، الهيئة المصرية العامة للكتاب لسنة 1977م.
2. انظر المصدر السابق.
3. انظر المصدر السابق.
4. وهو مخطوط بخزانة القرويين بفاس برقم: 69.

6. رجال صحيح مسلم، لأبي بكر أحمد بن علي بن منجويه الأصفهاني (ت 428هـ)، وقد طبع بتحقيق عبد الله الليثي سنة 1407هـ.

7. التعديل والتجريح لمن خرج عنه البخاري في الجامع الصحيح، لأبي الوليد سليمان بن خلف الباجي الأندلسي (ت 474هـ)، وقد طبع بتحقيق أحمد لبزار سنة 1411هـ.

8. ولأبي علي الحسين بن محمد الجياني الأندلسي (ت 498هـ)، "تسمية شيوخ أبي داود"[1]، و"رجال سنن النسائي"[2].

9. الجمع بين رجال الصحيحين، لأبي الفضل محمد بن طاهر المقدسي (ت 507هـ).

10. المعجم المشتمل على ذكر أسماء شيوخ الأئمة النبل للحافظ أبي القاسم علي ابن الحسن بن عساكر الدمشقي (ت 571هـ)، وقد طبع.

وأول من جمع رجال الكتب الستة في كتاب الحافظ الإمام عبد الغني بن عبد الواحد المقدسي الجماعيلي (ت 600هـ)، في مصنفه الحافل الكبير: "الكمال في أسماء الرجال" و "هو كتاب نفيس كثير الفائدة"[3]، ومن أجل المصنفات في معرفة حملة الآثار وضعا، وأعظم المؤلفات في بصائر ذوي الألباب وقعا"[4]. ويظهر من تتبع مصادر "الكمال" الكثيرة فضله الكبير على المؤلفات اللاحقة، التي اتخذته أساسا بنت عليه... فإن الحافظ عبد الغني نثر معلومات المكتبة الحديثية خلال تراجم كتابه، وكان يمتلك حق رواية الكثير من الكتب النفيسة التي اقتبس منها في "الكمال"، وقد أفاد من رحلته إلى مصر ولقائه بالحافظ السلفي فائدة عظيمة، لأن السلفي حوى كنوزا هائلة من كتب العلم... فسمع منه الحافظ عبد الغني المقدسي العديد من المصنفات"[5].

1. انظر فهرسة ابن خير، ص: 190، تحقيق، محمد فؤاد منصور، دار الكتب العلمية، بيروت، 1419هـ.
2. انظر شجرة النور الزكية، ج 1، ص: 123، دار الفكر.
3. انظر: تهذيب الكمال في أسماء الرجال للمزي (ج 1 ص: 48) تحقيق د. بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة، 1406هـ.
4. انظر تهذيب التهذيب، ج1، ص: 5، دار إحياء التراث العربي، 1413هـ.
5. انظر: بحوث في تاريخ السنة المشرفة (ص: 170)، مكتبة العلوم والحكم – المدينة المنورة- 1415هـ وأفاد الدكتور أكرم ضياء العمري أن نسخة ملفقة من الكمال وصلت إلينا توجد أصولها مخطوطة في الظاهرية، ودار الكتب المصرية وبرلين.

ولقد اعتنى كل من جاء بعد عبد الغني المقدسي بكتابه، فتناولوه بالتهذيب والاستدراك والتنقيح، ومن هؤلاء الحافظ جمال الدين أبو الحجاج يوسف بن عبد الرحمن المزي (ت 742هـ)، الذي أصل "كتاب الحافظ المقدسي وهذبه، وأضاف إليه أيضا ما يتم مقاصده، ويستوفي فوائده من ضبط الأسماء والكنى والبلدان ونحوها من التراجم واستيفاء شيوخ الراوي وتلامذته الرواة عنه، وسماه "تهذيب الكمال في أسماء الرجال"[1].

ولقد نوه غير واحد بتهذيب الحافظ المزي، فهذا الحافظ الذهبي (ت 748هـ)، يترجم للمزي، ويطنب في مدحه ويقول "وإليه المنتهى في معرفة الرجال وطبقاتهم ومن نظر في كتابه تهذيب الكمال علم محله من الحفظ، فما رأيت مثله، ولا أرى هو مثل نفسه أعني في معناه، ينطوي على دين وسلامة باطن... وكل أحد يحتاج إلى تهذيب الكمال"[2].

وقال الحافظ بن حجر (ت 852هـ)، فيه: "فهو الذي وفق بين اسم الكتاب ومسماه، وألف بين لفظه ومعناه"[3].

بيد أن عناية العلماء تتابعت على تهذيب الحافظ المزي اختصارا واستدراكا وإكمالا، فكان من ذلك جملة من التآليف نذكر من بينها:

1. تهذيب التهذيب "للحافظ الذهبي الذي اختصر فيه كتاب المزي، ثم لما وجده قد طال واتسع اختصره في "الكاشف في أسماء رجال الكتب الستة"[4].

2. "إكمال تهذيب الكمال في أسماء الرجال"، للإمام الحافظ علاء الدين أبو عبد الله مغلطاي الحنفي (ت 762هـ)، الذي تناول فيه رجال تهذيب الكمال، فقدم روايات أخرى في تراجمهم لا نجد كثيرا منها في تهذيب الكمال، وذلك لاعتماده على مصادر مثيرة بعضها مفقود...لذلك فإنه جدير بالنشر العلمي في أقرب وقت للحاجة إليه[5].

3. التكميل في الجرح والتعديل، ومعرفة الثقات والضعفاء والمجاهيل"، للحافظ عماد

1. انظر تقديم عبد الفتاح أبو غدة للخلاصة، للخزرجي، ص: 7، دار البشائر الإسلامية 1411هـ.
2. انظر المعجم المختصر للذهبي، ص: 199 و 200، دار الكتب العلمية، بيروت، 1413هـ.
3. انظر تهذيب التهذيب، ج 1، ص: 5.
4. وقد طبع الكاشف عدة مرات.
5. انظر بحوث في تاريخ السنة المشرفة، ص: 178 و ص: 180، وأفاد الدكتور أكرم ضياء العمري أن من كتاب مغلطاي نسخا خطية في الأزهر واستانبول ودار الكتب المصرية.

الدين أبي الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير (ت 774هـ)، وهو صهر المزي وتلميذه، وقد جمع في هذا الكتاب بين تهذيب الكمال"، و" ميزان الاعتدال" للإمام الذهبي[1].

4. إكمال تهذيب الكمال في أسماء الرجال للحافظ الإمام سراج الدين أبي علي عمر بن علي بن الملقن (ت 804هـ)، وهو كتاب اختصر فيه ابن الملقن "تهذيب الكمال" مع التذييل عليه من رجال ستة كتب هي: مسند أحمد، وصحيح ابن خزيمة، وصحيح ابن حبان، والمستدرك للحاكم، والسنن للدارقطني، والسنن للبيهقي[2].

5. "اختصار تهذيب الكمال" للإمام عماد الدين أبي بكر بن أبي المجد السعدي الدمشقي ثم المصري الحنبلي (ت 804هـ)، قال الحافظ ابن حجر في ترجمته: "سمع من المزي والذهبي وغيرهما... وله اختصار تهذيب الكمال... اجتمعت به، وأعجبني سمته وانجماعه، وملازمته للعبادة"[3].

6. لباب التهذيب للإمام المؤرخ تقي الدين أبي بكر بن أحمد بن محمد المعروف بابن قاضي شهبة الدمشقي الشافعي (ت 851هـ)[4].

7. تهذيب التهذيب للحافظ شهاب الدين أبي الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني الأصل، ثم المصري المولد والمنشأ والدار والوفاة.

2. منهج الحافظ ابن حجر في تهذيب التهذيب

بين الحافظ بن حجر السبب الذي من أجله تصدى لتهذيب التهذيب فقال: "...فإن كتاب الكمال في أسماء الرجال" الذي ألفه المقدسي، وهذبه الحافظ المزي من أجل المصنفات في معرفة حملة الآثار وضعا.... ولاسيما التهذيب، فهو الذي وفق بين الكتاب ومسماه... بيد أنه أطال وأطاب، ولكن قصرت الهمم عن تحصيله لطوله، فاقتصر بعض الناس على الكشف من "الكاشف" الذي اختصره منه الحافظ أبو عبد الله الذهبي...، هذا وفي "التهذيب" عدد

---

1. انظر ذيل أبي المحاسن الحسيني على تذكرة الحفاظ، ص: 58، دار إحياء التراث العربي.
2. انظر لحظ الألحاظ، لابن فهد، ص: 200، دار إحياء التراث العربي.
3. انظر إنباء الغمر بأبناء العمر، ج 1، ص: 32، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية 1406هـ.
4. انظر شذرات الذهب، لابن العماد الحنبلي، ج 7، ص: 269.

من الأسماء لم يعرف الشيخ بشيء من أحوالهم، بل لا يزيد على قوله: روى عن فلان، روى عنه فلان، أخرج له فلان، وهذا لا يروي الغلة، ولا يشفي العلة"[1].

وواضح من كلام الحافظ ابن حجر، أن الباعث له على تهذيب كتاب المزي أمران: طول الكتاب وسعة القول فيه، وإخلاله في التعريف ببعض التراجم.

ومضى الحافظ ابن حجر يتحدث عن طريقته في تهذيب التهذيب فقال: "فاستخرت الله تعالى في اختصار "التهذيب" على طريقة أرجو الله أن تكون مستقيمة وهو أني اقتصر على ما يفيد الجرح والتعديل خاصة، وأحذف منه ما أطال به الكتاب من الأحاديث التي يخرجها من مروياته العالية من الموافقات والإبدال... ثم إن الشيخ رحمه الله قصد استيعاب شيوخ صاحب الترجمة، واستيعاب الرواة عنه... وحصل من ذلك على الأكثر، لكنه شيء لا سبيل إلى استيعابه ولا حصره...

فاقتصرت من شيوخ الرجل، ومن الرواة عنه إذا كان مكثرا على الأشهر والأحفظ والمعروف... ولا أعدل عن ذلك إلا لمصلحة...وأحذف كثيرا من أثناء الترجمة إذا كان الكلام المحذوف لا يدل على توثيق ولا تجريح، وربما أوردت بعض كلام الأصل بالمعنى... وربما زدت ألفاظا يسيرة في أثناء كلامه... وأحذف كثيرا من الخلاف في وفاة الرجل...ولا أحذف من رجال "التهذيب" أحدا، بل ربما زدت فيهم من هو على شرطه"[2].

ويظهر من هذا البيان الناصع، أن من مقاصد الحافظ ابن حجر في "تهذيب التهذيب"، مراعاة أمرين اثنين:

الأول: الاختصار، والاقتصار على ما هو بموضوع الكتاب أليق، وبالغرض الذي قصد بوضعه أشكل، وذلك هو الجرح والتعديل.

الثاني: الاستدراك، والتنبيه على الفوات، الذي في الكتاب أدخل، وهو به أمثل. ومن أجل الوصول إلى هذين الأمرين، حذف الحافظ ابن حجر من تهذيبه ثلاثة فصول:

الأول: في شروط الأئمة الستة، والثاني في السيرة النبوية، والثالث: في الحث على الرواية

1. انظر تهذيب التهذيب، ج 1، ص: 5، وقد تصرفت في النقل.
2. انظر تهذيب التهذيب، ج 1، ص: 5- 6.

من الثقات[1]، كما ألحق الحافظ ابن حجر في الكتاب ما التقطه من "تهذيب التهذيب" للحافظ الذهبي، وهو داخل في شرط الكتاب[2].

ومن عادة الحافظ ابن حجر في "تهذيب التهذيب" أن يبدأ الترجمة بذكر الرموز الدالة على من أخرج له من أصحاب الكتب الستة[3]، ثم يبادر الحافظ إلى التعريف بالراوي، فيذكر نسبه وكنيته ونسبته، ثم شيوخه، ثم الرواة عنه، على النحو الذي شرحه في مقدمة الكتاب، وذلك بالاقتصار على الأهم والأفيد، ويسوق الحافظ ذلك مراعيا قدم رواية الراوي عن الشيخ، وتقدم رواية الراوي عنه، ثم يذكر أقوال أئمة الجرح والتعديل في الراوي، ويختم عادة بذكر تاريخ وفاته.

3. منزلة تهذيب التهذيب بين كتب الجرح والتعديل

شغل الحافظ ابن حجر نفسه بتهذيب التهذيب، ففرغ منه سنة 807هـ[4] فخرج الكتاب، وقد استوى جامعا لمقاصد الأصل، مستدركا عليه ما ليس فيه، فدعا ذلك الحافظ إلى الرضا عنه، وحمد الله تعالى على ما هدي إليه، يقول السخاوي (ت 902هـ)، "وقد سمعته يعني - ابن حجر - يقول: لست راضيا عن شيء من تصانيفي، لأني علقتها في ابتداء الأمر، ثم لم يتهيأ لي من يحررها معي سوى "شرح البخاري" و "مقدمته" و "المشتبه" والتهذيب"....[5]

وتظهر منزلة تهذيب التهذيب في أن مؤلفه تصدى له، بعد أن تمرس في الرجال وخبرهم، ومارس كلام أهل العلم فيهم[6]، ووقف على أصول الكتب التي وقف عليها المقدسي والمزي ومغلطاي، فنقل منها، ونقح عليها، واجتهد برأيه، فعدل وجرح، ووثق ووهن، لأنه من أهل الاستقراء التام في نقد الرجال، وله ذوق أهل الفن، وتفنن أهل هذا الشأن، ولقد حكى تلميذه

---

1. انظر تهذيب التهذيب، ج 1، ص: 8.
2. انظر المصدر السابق.
3. هذه الرموز هي: (ع) للستة، و(4) للأربعة، (خ) للبخاري، و(م) لمسلم، (د) لأبي داود، و(ت) للترمذي و(س) للنسائي، و(ق) لابن ماجة، و(خت) للبخاري في التعاليق، و(بخ) له في الأدب المفرد... وانظر بقية الرموز في التهذيب (ج 1)، ص: 7.
4. انظر الجواهر والدرر في ترجمة شيخ ابن حجر للسخاوي، ج 1، لوحة 268، مصورتين عن النسخة الخطية المحفوظة برقم 1500، بالخزانة الحسنية بالرباط.
5. انظر الجواهر والدرر، ج 1، لوحة 259 و 260.
6. يفهم من إحالة الحافظ في التهذيب، ج 2/، ص: 58، على لسان الميزان أنه ألف اللسان قبل التهذيب، فخبر بذلك أقوال النقاد، ومارس خلافهم في التعديل والتجريح.

الأثير إليه السخاوي أنه شرب ماء زمزم لينال درجة الحافظ الذهبي في الحفظ والإتقان، وسعة الاطلاع على أحوال الرجال، وشدة الاستحضار لأخبارهم ومراتبهم في العلم[1].

ثم إن هذه الأحكام التي توصل إليها الحافظ في "تهذيب التهذيب"، و"تقريب التهذيب"[2]، هي "خلاصة جهود أئمة حفاظ: عبد الغني المقدسي، والمزي، والذهبي، ومغلطاي، وابن حجر في مرحلتين: التهذيب، ثم التقريب، وهؤلاء أئمة متأخرون، جمعوا ما عند سابقيهم باستيفاء، ولم يأت بعدهم من يدانيهم، وبهم ختمت مرحلة تجميع الأقوال في الرجال، فلا جديد بعدئذ[3].

وعكف المتأخرون على كتب الحافظ ابن حجر في الرجال، وخاصة تهذيب التهذيب، يقول جلال الدين السيوطي (ت 911هـ)، "...والذي أقوله أن المحدثين عيال الآن في الرجال وغيرها من فنون الحديث على أربعة: المزي والذهبي والعراقي وابن حجر"[4].

ومن عناية المتأخرين بتهذيب التهذيب، إقبالهم على نسخه وكتابته، فلقد ذكر الحافظ ابن حجر في ترجمة حماد بن عبد الرحيم الماريديني الحنفي (ت 819هـ)، أنه لمحبته في الحديث وأهله، كتب كثيرا من تصانيفه، كتغليق التغليق وتهذيب التهذيب، ولسان الميزان[5].

واختص تهذيب التهذيب بمزية النقد لأقوال المتكلمين في الرجال، وبيان ما اشتمل عليه

---

1. انظر الإعلان بالتوبيخ لمن ذم التاريخ، للسخاوي، ص: 76، دار الكتاب العربي بلا تاريخ، ويرى السيوطي أن الحافظ ابن حجر بلغ درجة الإمام الذهبي، وزاد عليها. وانظر طبقات الحفاظ، ص: 547، تحقيق علي محمد عمر، مكتبة وهبة، مصر، 1415هـ.
2. وهذا الكتاب عجيب الوضع، مبتكر الترتيب، بديع الأحكام، مختصر لطيف، بحيث يترجم الحافظ فيه للراوي في سطر، ويحكم عليه بأصح ما ذكر فيه، وهو مع ذلك يحتاج للتقريب، ص: 36 وما بعدها، طبعة دار الرشيد، سوريا 1412هـ.
3. انظر تقديم محمد عوامة للتقريب، ص: 36.
4. انظر ذيل السيوطي على تذكرة الحفاظ، ص: 348، دار إحياء التراث العربي، ويرى د. فاروق حمادة أن هذه الكلمة ما زالت صحيحة حتى يومنا هذا: فهؤلاء الأربعة ما زالوا مدخلا ضروريا للحديث النبوي وعلومه، وخاصة الإمامين: الذهبي وابن حجر. وانظر تطور دراسات السنة النبوية ونهضتها المعاصرة وآفاقها، ص: 42، دار إحياء العلوم، بيروت، ودار الثقافة البيضاء، 1412هـ.

   ولقد سعى شيخنا د. فاروق حمادة ليكون مشرفا على دراسات متعلقة بهؤلاء الأئمة الأربعة، فمما حصل له من ذلك:

   أ. الحافظ ابن حجر وجهوده في الجرح والتعديل للأستاذ، الحسين آيت سعيد.

   ب. الحافظ الذهبي وجهوده في الجرح والتعديل، للأستاذ عبد العزيز فارح.

   ج. الحافظ المزي ومدرسته في الجرح والتعديل، للأستاذ محمد مشان.
5. انظر المجمع المؤسس للمعجم المفهرس، ص: 466، تحقيق محمد شكور امرير الميادني، مؤسسة الرسالة، 1417هـ.

كلامهم من أوهام وأغلاط، وتحرير القول الصحيح في ذلك، وهذا المعنى هو الذي قصدنا إليه من هذه الدراسة.

4. أوهام المتكلمين في الرجال من تهذيب التهذيب

معرفة تاريخ حملة العلم النبوي فن عظيم الموقع في الدين، وعلم كثير النفع في التمييز بين صحيح الأخبار من سقيمها، ومتصلها من منقطعها ومسندها من معضلها، وفي هذا المعنى يقول الحافظ السخاوي "تواريخ الرواة والوفيات... فن عظيم الوقع في الدين، قديم النفع به للمسلمين، لا يستغنى عنه، ولا يعتنى بأهم منه، خصوصا ما هو القصد الأعظم منه، وهو البحث عن الرواة، والفحص عن أحوالهم في ابتدائهم، وحالهم واستقبالهم، لأن الأحكام الاعتقادية، والمسائل الفقهية مأخوذة من كلام الهادي من الضلالة، والمبصر من العمى والجهالة، والنقلة لذلك هم الوسائط بيننا وبينه، والروابط في تحقيق ما أوجبه وسنه، فكان التعريف بهم من الواجبات، والتشريف بتراجمهم من المهمات، ولذا قام به في القديم والحديث أهل الحديث، بل نجوم الهدى، ورجوم العدى، ووضعوا التاريخ المشتمل على ما ذكرناه، مع ضمهم له الضبط لوقت كل من السماع، وقدوم المحدث البلد الفلاني في رحلة الطالب... ليختبروا بذلك من جهلوا حاله في الصدق والعدالة... وكذا يتبين به ما في السند من انقطاع، أو فصل، أو تدليس، أو إرسال ظاهر، أو خفي..."[1].

وما زال أهل الحديث يلهجون بهذا العلم، ويضعون فيه الكتب، ويرغبون فيه طلاب العلم النبوي، ويعظمون من شأنه، حتى قال الإمام علي ابن المديني (ت 234هـ) "التفقه في معاني الحديث نصف العلم، ومعرفة الرجال نصف العلم"[2].

وأمعن أهل الحديث في البحث في هذا العلم، فتكلموا فيما قد يتطرق على المتصدي له من أوهام في ضبط الأسماء الملتبسة، ومعرفة الرجال الذين يتفقون في الاسم والنسبة والكنية، أو في إثبات وصف للراوي غير معروف به، أو في توثيق ضعيف أو تضعيف ثقة، أو غير ذلك، كل ذلك حسبة للأجر، وذبا عن الشرع، ودفعا للزيف.

ولقد كان الحافظ ابن حجر من هؤلاء الذين نصبوا أنفسهم لهذا الأمر، وذلك اقتضى

1. انظر فتح المغيث شرح ألفية الحديث، ج 3، ص: 236، تعليق الشيخ صلاح محمد محمد عويضة، دار الكتب العلمية، بيروت، 1417هـ.
2. انظر السير، للإمام الذهبي، ج 11، ص: 47، مؤسسة الرسالة.

منه حين شرع في تهذيب كتاب المزي - أن ينبه على الأوهام الواقعة في كلام أهل العلم في رجال الكتب الستة.

5. أسباب الوهم وموجباته

يمكن حصر أسباب وهم المتكلمين في رجال الكتب الستة، بعد تتبع الحافظ ابن حجر في "تهذيب التهذيب، وسبر صنيعه فيه واستقرائه - على هذا النحو:

1. **تصحيف اسم الراوي:** ولما كان هذا السبب فاشيا في كلام المشتغلين بتراجم الرجال، حذر منه أهل الحديث، ونفروا منه، وعدوه من أشد أنواع التصحيف[1]، وشرحوا الباعث عليه، والموجب له، وهو قلة الضبط، وتغير الحفظ، وتطرق النسيان والغفلة، ولم يقنع أهل الحديث ببيان موجبات التصحيف، وبادروا إلى ترغيب طلاب العلم في حفظ ما يلتبس من الأسماء حفظا متينا، وعدم التجاسر على إعمال القياس في ذلك، يقول أبو إسحاق إبراهيم بن عبد الله النجيرمي اللغوي "أولى الأشياء بالضبط أسماء الناس، لأنه شيء لا يدخله القياس، ولا قبله شيء يدل عليه، ولا بعده شيء يدل عليه"[2].

ومما نبه عليه الحافظ من تصحيف أسماء رجال الكتب الستة: قوله عند ترجمة المسور بن رفاعة بن أبي مالك القرظي[3] "وذكره ابن حزم في المحلى في كتاب الرضاع، لكن وقع عنده "المستورد" بزيادة مثناة قبل الواو، ودال في آخره، وهو تصحيف، نبه عليه شيخ شيوخنا القطب الحلبي"[4].

ومنه قوله عند ترجمة الحارث بن عمرو بن الحارث السهمي الباهلي أبو سفينة[5] "الصواب أن كنيته أبو مسقبة[6]، كذلك هو عند الحاكم في المستدرك، وفي الطبقات لخليفة،

---

1. ولذلك قال علي ابن المديني: "أشد التصحيف، التصحيف في أسماء الرجال".
2. انظر الإلماع إلى معرفة الرواية وتقييد السماع، ص: 154، تحقيق: السيد أحمد صقر، الطبعة الثانية، دار التراث، القاهرة. والمكتبة العتيقة، تونس، وأدب الإملاء والاستملاء، للسمعاني، ص: 172، تحقيق ماكس فايسفاير، الطبعة الأولى، 1401هـ.
3. قال الحافظ في التقريب ص: 532: "المسور بن رفاعة بن أبي مالك القرظي، مقبول من الرابعة، مات سنة ثمان وثلاثين - يعني ومائة - قلت: أخرج له البخاري في الأدب المفرد، ومالك في مسنده، وانظر الخلاصة للخزرجي، ص: 377.
4. انظر تهذيب التهذيب، ج 5، ص: 442.
5. صحابي، له حديث واحد، أخرج له البخاري في الأدب المفرد وأبو داود والنسائي. انظر الإصابة في تمييز الصحابة، ج 1، ص: 681، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1415هـ.
6. قال الحافظ في ضبطه: "بفتح الميم وسكون المهلة، وفتح القاف والموحدة. انظر التقريب، ص: 147.

وذكر مغلطاي أنه قرأه بخط الصريفيني كذلك، وقال إن صاحب الكمال صحفه"[1].

2. **تحريف الكلام المنقول عن أهل العلم:** وذلك يوقع في الوهم، ومن الأمثلة التي يسوقها الحافظ ابن حجر في هذا الباب: قوله عند ترجمة الحسن بن أبي الحسناء أبو سهل البصري القواس[2]، قلت: وقال العجلي: بصري ثقة، وذكره ابن حبان في الثقات، وقال الأزدي "منكر الحديث"، وفرق الذهبي فيما قرأت بخطه في الميزان بين القواس، وبين الذي ذكره الأزدي وقال: إن القواس قديم، والظاهر أنهما واحد، وسبب الاشتباه أن الأزدي قال: روى عنه شريك، فحرفه الذهبي فقال: روى عن شريك، وظن أنه لهذا متأخر الطبقة"[3].

3. **اعتقاد الرجل واحد وهما اثنان:** فعند ترجمة زياد بن سليم ـ ويقال ابن سليمان ويقال: ابن سلمى العبدي اليماني أبو أمامة المعروف بزياد الأعجم، ويقال إنه زياد سيمين كوش[4]، قال الحافظ ابن حجر "والذي يظهر لي بعد التأمل الطويل أنه آخر غير زياد الأعجم الشاعر، فإني ما وجدت أحدا من المؤرخين ولا ممن ذكر من طبقات الشعراء ذكر أن اسم والد الأعجم سيمين كوش، ولا أنه لقبه، بل أطبقوا على أنه ابن سليم أو أسلم، أو سليمان، أو سلمى... وقدم البصرة وسكن خراسان، ومدح وهجا، ولا ذكر أحد منهم أنه روى الحديث، وإنما نقلت عنه حكايات فمنهم: خليفة بن خياط، والمدائني، ومحمد بن سلام الجمحي، وأبو محمد بن قتيبة، والمبرد، والهيثم بن عدي، وابن دريد، والجاحظ، ودعبل، وابن المعتز، والزبيدي، وأبو سعيد السكري، ومحمد بن حبيب، ومن المتأخرين ابن عساكر في تاريخه الكبير...

وأما أهل الحديث، فلم يذكر أحد منهم في ترجمة زياد الذي روى عنه طاوس أنه الشاعر ولا أنه من عبد القيس... ولا سكن خراسان، بل أطبقوا على أنه اليماني وأنه سيمين كوش... وذكروا أنه روى حديثا واحدا وهو المخرج في هذه الكتب... فمنهم رأسهم: البخاري وتبعه

1. انظر تهذيب التهذيب، ج 1، ص: 414.
2. صدوق من السابعة، أخرج له البخاري في جزء القراءة خلف الإمام، انظر التقريب، ص: 160.
3. انظر تهذيب التهذيب، ج 1، ص: 485.
4. بكسر المهملة والميم بينهما مثناة، وبعد الميم أخرى، ثم نون ساكنة، وكاف مضمومة، وواو ساكنة، ثم معجمة. وانظر تهذيب التهذيب، ج 2، ص: 217، وقد أخرج له أبو داود والترمذي وابن ماجة وقال الحافظ فيه: مقبول. وانظر تقريب التهذيب، ص: 219.

مسلم وابن أبي حاتم وابن حبان في ثقات التابعين..."[1].

4. **اعتقاد الرجل اثنين وهو واحد**: وهذا السبب الموجب للوهم كثير في كلام المتكلمين على رجال الكتب الستة، وتصدى الحافظ ابن حجر في تهذيبه لبيانه، فمر ذلك عند ترجمة حرملة مولى أسامة بن زيد[2]، نقل الحافظ كلام المزي في أن أبا حاتم الرازي فرق بين مولى أسامة ومولى زيد بن ثابت، ثم قال: "وكذا صنع ابن حبان في الثقات، وجعلهما ابن سعد والكلاباذي وغيرهما واحدا وهو الأشبه"[3].

ويرى الحافظ ابن حجر أن الوقوع في هذا الوهم والذي قبله، يؤدي إلى التناقض، وإثبات الشيء وعكسه، ففي ترجمة لقيط بن صبرة أبو رزين العقيلي [4]، ذكر الحافظ أن ابن عبد البر حكى عن قوم أن لقيط بن صبرة غير لقيط بن عامر قال "وليس بشيء"، ثم قال: "قلت: تناقض في هذا المزي، فجعلهما هنا واحدا، وفي الأطراف اثنين، وقد جعلهما ابن معين واحدا، وقال: ما يعرف لقيط غير أبي رزين..."[5].

5. **عدم الاهتداء إلى الرجل ومجانبة الصواب في تعيينه**: وذلك نشأ عن قلة الاطلاع، واستعمال الظن والتخمين، ومن أمثلة هذا السبب في الوهم: ما أورده الحافظ ابن حجر في ترجمة محمد بن علي بن ميمون الرقي العطار[6]، قال "قلت وذكر النباتي[7] في ذيل الكامل عن إسحاق الفروي محمد بن علي العطار روى عنه المظفر بن سهل، ذكره الدارقطني في إسناد مجهول، ثم جوز النباتي أنه الرقي، لكونه من طبقته، وأيد ذلك ابن أبي حاتم، ذكر الراقي،

---

1. انظر تهذيب التهذيب، ج 2، ص: 217.
2. صدوق، أخرج له البخاري. وانظر التقريب، ص: 156.
3. انظر تهذيب التهذيب، ج 1، ص: 462، وانظر أمثلة أخرى لهذا الوهم في: ج 1، ص 351، و ج 2، ص: 9، و ج 2، ص: 37، و ج 3، ص: 330، وج 3، ص: 338 و 339 و ج 3، ص: 90، و ج 8، ص: 398، و ج 10، ص: 32، من طبعة دار الفكر لسنة 1404هـ.
4. لقيط بن صبرة، بفتح المهملة وكسر الموحدة، صحابي أخرج له البخاري في الأدب المفرد وأصحاب السنن الأربعة. انظر الإصابة، ج 5، ص: 507. وتقريب التهذيب، ص: 464.
5. انظر تهذيب التهذيب، ج 4، ص: 606.
6. ثقة من الحادية عشرة، أخرج له النسائي، انظر التقريب، ص: 497.
7. هو الحافظ الناقد أبو العباس أحمد بن محمد بن مفرج الأموي مولاهم الأندلسي النباتي ابن الرومية المتوفى سنة 637هـ، انظر ترجمته في تذكرة الحفاظ، ج 4، ص: 1425- 1426.

وأن أباه أبا حاتم روى عنه، ولم يذكر فيه جرحا ولا تعديلا، وليس كما ظن النباتي، فإن الرقي إمام حافظ ثقة كما ترى بخلاف شيخ المظفر"[1].

6. متابعة من سبق من أهل العلم على الوهم وتقليده في ذلك

ففي ترجمة عبد الله ابن عمر النميري[2]، نقل الحافظ ابن حجر عن المزي قوله أن صاحب الكمال خلط ترجمته بترجمة عبد اللّه بن عمر بن غانم، وأن أبا حاتم وغير واحد قد فرق بينهما، ثم قال الحافظ "تبع عبد الغني في ذلك أبا نصر الكلاباذي وأبا إسحاق الحبال، وكذا زعم أبو الوليد الباجي في كتابه رجال البخاري وغيرهم، والصواب التفرقة بينهما"[3].

7. النقل من نسخ سقيمة، وترك التنبيه على ما ورد في النسخ الصحيحة

وذلك موهم أن ليس يوجد إلا ما وقف عليه الوهم، ومن أمثلته: أن المزي قال عند ترجمة أسيد بن المتشمس التميمي[4] "روى له ابن ماجة هذا الحديث الواحد، ووقع عنده: أسيد بن المنتشر وهو وهم، فتعقبه الحافظ فقال "قلت: هذا وقع في بعض النسخ دون بعض، وفي كثير منها ابن المتشمس على الصواب"[5].

8. التصرف في كلام المنقول عنه

وذلك باقتطاع طرف من كلام المنقول عنه، ونسبته إلى غيره، ومن أمثلته: أن المزي قال في ترجمة موسى بن أنس الأنصاري[6] "ذكره ابن سعد في الطبقة الثانية من أهل البصرة، وقال: كان ثقة قليل الحديث، ذكره ابن حبان في الثقات، وقال غيره: مات بعد أخيه النظر بن أنس" فقال الحافظ معترضا: "بل هو قول ابن حبان متصلا بكلامه في تاريخ الثقات من غير فصل"[7].

---

1. انظر تهذيب التهذيب، ج 5، ص: 229، وأيضا ج 1، ص: 516.
2. قال الحافظ في التقريب ص 315: "صدوق ربما أخطأ"، أخرج له البخاري.
3. انظر تهذيب التهذيب، ج 3، ص: 216.
4. المتشمس بضم الميم وفتح المثناة والمعجمة، وتشديد الميم المكسورة، قال الحافظ فيه: "ثقة"، وأخرج له الجماعة ابن جماعة، انظر التقريب، ص: 112.
5. انظر تهذيب التهذيب، ج 1، ص: 220.
6. ثقة من الرابعة أخرج له الجماعة أصحاب الكتب الستة، انظر التقريب، ص: 549.
7. انظر تهذيب التهذيب، ج 5، ص: 558.

6. تصنيف الأوهام

يمكن تصنيف الأوهام المستخرجة من تهذيب التهذيب، تبعا لموضوعها على هذا النحو:

1. **أوهام في ترجمة الرجل:** وتشتمل على ما يلي:

أ. أوهام في تعيين اسم الرجل: ومن أمثلته: ما ذكره المزي في ترجمة الأغر أبي مسلم المدني[1]، فإنه قال: "وزعم قوم أنه أبو عبد الله سلمان الأغر وهو وهم"، فعلق الحافظ على كلامه قائلا "قلت: منهم: عبد الغني بن سعيد وسبقه الطبراني، وزاد الوهم وهما، فزعم أن اسم الأغر مسلم، وكنيته أبو عبد الله، فأخطأ، فإن الأغر الذي يكنى أبا عبد الله اسمه سلمان لا مسلم، وتفرد بالرواية عنه أهل المدينة، وأما هذا فإنما روى عنه أهل الكوفة"، وكأنه اشتبه على الطبراني بمسلم المدني، شيخ للشعبي، فإنه يروي أيضا عن أبي هريرة، لكنه لا يلقب بالأغر، وأما أبو مسلم هذا فالأغر اسمه لا لقبه"[2].

ب. أوهام في تعيين كنيته ونسبه:

فمن الأول: أن المزي كنى ـ تبعا لصاحب الكمال ـ زياد بن رباح[3]، بأبي رباح، فتعقبه الحافظ فقال: "لم يذكر أحد ممن ألف في الكنى أنه أبا رباح، وإنما قالوا كنيته أبو قيس، وقد وقع مكنيا بها في صحيح مسلم في كتاب المغازي، وبذلك كناه البخاري ومسلم، وابن أبي حاتم، والنسائي، وأبو أحمد والدارقطني وابن حبان... وكل من سمينا من الأئمة حاشا مسلما، وإنما كنى بأبي رباح، زياد بن رباح المذكور بعد هذه الترجمة، وكان هذا سبب وقوع الوهم من صاحب الكمال"[4].

ومن الثاني: ذكر المزي ـ تبعا لصاحب الكمال ـ في نسبة إدريس الأموي أنه إدريس بن صبيح، ثم نقل عن ابن عدي أنه قال: "إنما هو إدريس بن يزيد الأودي"، فقال الحافظ: "وقول ابن عدي أصوب[5].

---

1. ثقة: أخرج له البخاري في الأدب المفرد، ومسلم والأربعة، وانظر التقريب، ص: 219.
2. انظر تهذيب التهذيب، ج 4، ص: 231.
3. ثقة: أخرج له مسلم والنسائي وابن ماجة، انظر التقريب، ص: 219.
4. انظر تهذيب التهذيب، ج 2، ص: 214 و 215.
5. ثقة: أخرج له الستة، وانظر التقريب، ص: 97.

ت. أوهام في نسبة الرواة إلى المدن والقبائل:

ومن الأمثلة على ذلك، أن ابن الحذاء ذكر في رجال الموطأ أن أبي بن كعب[1]، سكن البصرة، فلذلك فهو معدود في أهلها، فقال الحافظ ابن حجر "وما أظنه إلا وهما"[2].

ومن أمثلته أيضا: أن عمرو بن علي زعم أن أجلح بن عبد الله الكندي[3] من بجيلة فتعقبه الحافظ بقوله "قلت: ليس هو من بجيلة"[4].

ج. أوهام في تاريخ وفاة الراوي:

وتنبيهات الحافظ ابن حجر على ذلك كثيرة[5]، ونسوق منها مثالا واحدا من ترجمة عبد الرحمان بن حسان بن ثابت[6]، فقد نقل المزي عن خليفة بن خياط أن عبد الرحمن مات سنة 104هـ، ثم نقل عن ابن عساكر أنه قال "لا أراه محفوظا"، ثم حكى أن ترجمة أبيه أنه مات عن ثمان وأربعين سنة، فقال الحافظ ابن حجر "وبقدر سنه جزم ابن حبان ولكن فيه نظر، لأنه كان في زمن أبيه رجلا... فلا يستقيم تاريخ وفاته في هذه السنة، إلا على تقدير أن يكون عاش أكثر من ثمانية وأربعين، وفي أربع ومائة أرخه ابن جرير الطبري وابن قانع، وابن حبان، وذكره ابن مندة في الصحابة... وابن فتحون في ذيل الاستيعاب، فإن ثبت ما ذكروه يكون مات وله ثمان وتسعون"[7].

2. **أوهام في حديث الراوي** وتشتمل على ما يلي:

أ. أوهام في تعيين شيوخ الراوي: من ذلك أن ابن حبان ذكر في: "الثقات" إبراهيم بن يزيد النخعي الفقيه[8]، وقيد مولده سنة 50هـ، وقال: سمع من المغيرة وأنس، فتصدى الحافظ

1. انظر تهذيب التهذيب، ج 1، ص: 126.
2. من فضلاء الصحابة، أخرج له الستة، انظر التقريب، ص: 96.
3. انظر تهذيب التهذيب، ج 1، ص: 122.
4. صدوق شيعي، خرج له البخاري في الأدب المفرد، والأربعة، انظر التقريب، ص: 96.
5. انظر تهذيب التهذيب، ج 1، ص: 123.
6. انظر أمثلة أخرى في: تهذيب التهذيب، ج 1، ص: 21 و 22. و ج 1، ص: 451 و 452. و ج 3، ص: 39 و 40. و ج 3، ص: 130 و 131. من طبعة دار الفكر، 1404هـ.
7. انظر تهذيب التهذيب، ج 3، ص: 353 و 354.
8. ثقة إلا أنه يرسل كثيرا، أخرج له الستة. انظر التقريب، ص: 95.

ابن حجر لبيان ما في كلام ابن حبان من الوهم فقال "وهذا عجب من ابن حبان، يذكر أنه سمع من المغيرة، وأن مولده سنة 50هـ، ويذكر في الصحابة أن المغيرة مات سنة 50هـ، فكيف يسمع منه؟"[1].

ب. أوهام في تعيين الرواة عن الراوي: ومن الأمثلة على ذلك: ما وقع للمزي من إثبات رواية عبد الرحمن بن أبي الموالي عن عبد الرحمن بن أبي عمرة الأنصاري[2]، قال الحافظ ابن حجر: "وما ادعاه المؤلف من أن عبد الرحمن بن أبي الموالي روى عنه ليس بشيء، وإنما روى عن ابن أخيه سأذكره بعد"[3].

ت. أوهام في المقدار الذي أخطأ فيه الراوي من الحديث: من ذلك أن العقيلي قال في ترجمة أيوب بن منصور الكوفي[4]: "في حديثه وهم"، فتعقبه الحافظ قائلا: "إنما هو حديث واحد أخطأ في إسناده، رواه عن علي بن مسهر عن هشام، عن أبيه عن عائشة، والصواب عن مسعر عن قتادة عن زرارة عن أبي هريرة، ومتنه "تجاوز لأمتي ما حدثت به أنفسها"[5].

ج. أوهام في نسبة الحديث إلى الراوي وليس يعرف به: ومن الأمثلة على ذلك: ما ورد في ترجمة عباد بن راشد البزار[6]، عند ابن حبان، إذ قال: "كان ممن يأتي بالمناكير عن أقوام مشاهير... وهو الذي روى عن الحسن قال حدثني سبعة من الصحابة منهم عبد الله بن عمر، وعبد الله بن عمرو، وأبو هريرة وغيرهم، في نهي رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الحجامة يوم السبت..."[7] قال الحافظ ابن حجر "يشير إلى حدوث المناهي، وليس هو من رواية عباد بن راشد، إنما هو من رواية عباد بن كثير فهذا عندي من أوهام ابن حبان"[8].

1. انظر تهذيب التهذيب، ج 1، ص: 116.
2. أخرج له الستة. انظر التقريب، ص: 347.
3. انظر تهذيب التهذيب، ج 3، ص: 403. وأمثلة أخرى في التهذيب، ج 1، ص: 93- 94. و ج 1، ص: 375. و ج 7، ص: 172. طبعة دار الفكر.
4. صدوق يهم، أخرج له أبو داود انظر التقريب، ص: 119.
5. انظر تهذيب التهذيب، ج 1، ص: 260.
6. صدوق له أوهام، أخرج له البخاري وأبو داود والنسائي وابن ماجة. انظر التقريب، ص: 29.
7. انظر المجروحين لابن حبان، ج 2، ص: 163، تحقيق محمود إبراهيم زايد، دار الوعي، سوريا، 1402هـ.
8. انظر تهذيب التهذيب، ج 3، ص: 64.

ح. أوهام في متن حديث الراوي: من ذلك أن يعقوب بن سفيان الفسوي أخرج في تاريخه بسنده عن أبي الطفيل عامر بن واثلة الليثي[1] قال: كنت يوم بدر غلاما قد شددت علي الإزار، وأنقل اللحم من السهل إلى الجبل"، قال الحافظ بعد أن ساق الحديث "لي فيه وهم في لفظة واحدة وهي قوله يوم بدر والصواب يوم حنين"[2].

د. أوهام في ترك التنبيه على أن حديث الراوي عند أحد الأئمة الستة: من ذلك قول الحافظ ابن حجر عند ترجمة زيد بن حارثة أبي أسامة[3]: "اقتصر المؤلف في ترجمته على أن النسائي وابن ماجة رويا له فقط، وقد ثبت حديثه في صحيح مسلم من طريق سليمان بن المغيرة عن ثابت عن أنس في قصة تزويج النبي، صلى الله عليه وعلى آله وسلم، بزينب بنت جحش وفيه قال زيد: رأيتها عظمت في صدري حتى ما أستطيع أن أنظر إليها..."[4].

ر. أوهام في ذكر رجال ليس لهم رواية في الكتب الستة وما يلحق بها: ومن الأمثلة التي وردت في تهذيب التهذيب: عند ترجمة جميع جد الوليد ابن عبد الله الزهري، فلقد أشار المزي إلى أن أبا داود أخرج له، فقال الحافظ ابن حجر: "هذه الترجمة من الأوهام التي لم ينبه عليها المزي، بل تبع فيها صاحب الكمال، وليس لجميع هذا رواية في سنن أبي داود، وإنما فيه عن الوليد بن عبد الله بن جميع: حدثتني جدتي عن أم ورقة، وهكذا في أكثر الطرق المروية في المعجم الكبير: حدثني جدي، والظاهر أنه تصحيف للمخالفة، وقد مشى الذهبي على هذا الوهم، فقرأت بخطه في كتاب الميزان "جميع لا يدري من هو"[5].

وقد يمعن المزي في ذكر أقوام، وردت أسماؤهم في متون الأحاديث، وليسوا على شرطه في إيراد تراجمهم، من ذلك ذكره لزيد بن حدير الأسدي الكوفي، في رجال البخاري، قال الحافظ ابن حجر "وليس لهذا الرجل رواية في الكتب الستة ولا غيرها من تواليف أربابها، حتى يذكره في رجالهم، ولو التزم ذلك لاستدركنا عليه جماعة لم يذكرهم، ولا سيما في

1. صحابي أخرج له الستة. انظر التقريب، ص: 288.
2. انظر تهذيب التهذيب، ج 3، ص: 58.
3. صحابي، أخرج له النسائي وابن ماجة، انظر التقريب، ص: 222.
4. انظر التهذيب، ج 2، ص: 235.
5. انظر تهذيب التهذيب، ج 1، ص: 391.

صحيح البخاري، ثم إنه بعد أن ذكر هذا الرجل الذي ليست له رواية، لم يعرف بشيء من حاله، سوى ما وقع في "الجامع"، فذكره والحالة هذه وعدم ذكره سواء"[1].

وقد يتعجب الحافظ ابن حجر من مسارعة المزي إلى ادعاء أن الرجل قد أخرج له البخاري، ويكون الحال بخلاف ذلك، ومن هذا الباب: قول المزي إن البخاري قد أخرج لكعب الأحبار[2]، لما روى البخاري من حديث الزهري: عن حميد بن عبد الرحمن، أنه سمع معاوية يحدث رهطا من قريش بالمدينة وذكر كعب الأحبار فقال: إن كان لمن أصدق هؤلاء المحدثين الذين يحدثون عن أهل الكتاب، وإن كنا مع ذلك لنبلو عليه الكذب، قال الحافظ: "قلت: هذا جميع ما له في البخاري، وليست هذه الرواية عنه، فالعجب من المؤلف، كيف يرقم له رقم البخاري معتمدا على هذه القصة، وفي ذلك نظر..."[3].

ز. مخالفة الأولى في الإشارة إلى حديث الراوي: ومن الأمثلة في هذا الباب: قول المزي إن البخاري أخرج لمحمد بن الحسن بن هلال القرشي[4]. مقرونا بغيره، قال الحافظ "ما له فيه سوى حديث واحد، ذكره عقب إسناد آخر، اجتمعا في شيخ شيخه، ولا يقال لمثل هذا مقرونا اصطلاحا"[5].

3. أوهام في الجرح والتعديل وبيان مراتب الرواة

كان لابد للحافظ ابن حجر أن يتتبع أوهام المتكلمين في رجال الكتب الستة من جهة الجرح والتعديل، ذلك لأن غاية كتابه ومقصوده، تحقيق القول في هذه الجهة، وتحرير الخلاف الواقع فيها، ليصفو في الراوي قول يؤخذ به، ويعول عليه في تحديد الطبقة، وتعيين الدرجة، وتصحيح حديثه أو تضعيفه. ومما نبه عليه الحافظ ابن حجر - في هذا الباب - من أوهام:

1. **إثبات الصحبة:** ذلك أنه قد يبادر المترجم إلى إثبات الصحبة لرجل ويورد ترجمته

---

1. انظر تهذيب التهذيب، ج 2، ص: 237.
2. ثقة مخضرم، له في مسلم رواية لأبي هريرة عنه، وأخرج له أبو داود والترمذي والنسائي وابن ماجة في التفسير. انظر التقريب، ص: 461.
3. انظر تهذيب التهذيب، ج 4، ص: 595.
4. أخرج له البخاري والترمذي وهو صدوق فيه لين. انظر التقريب، ص: 474.
5. انظر تهذيب التهذيب، ج 5، ص: 79.

في طبقات الصحابة، فتبثت له العدالة، ويكون ذلك - عند البحث خطأ من الرأي يسارع الحافظ ابن حجر إلى كشف الوهم فيه، وبيان الداعي إليه، ومن أمثلته: ما ذكره في ترجمة أبي البداح بن عاصم الأنصاري[1]، من أن ابن عبد البر حكى أن له صحبة، قال "وهو غلط تعقبناه عليه"[2].

وقد ينشأ التناقض لمثبت الصحبة، فيدعيها لرجل في موضع، وينفيها عنه في موضع آخر، فيكون ذلك من أوهامه، ومن أمثلة هذا الضرب: ما ذكره الحافظ في ترجمة حابس بن سعد الطائي[3] قال "ذكره الذهبي في الميزان"، ومن شرطه أن لا يذكر فيه أحدا من الصحابة، لكن قال: يقال له صحبة، وجزم في "الكاشف"[4] بأن له صحبة، ولم يحمر اسمه في تجريد الصحابة[5]، وشرطه أن من كان تابعيا حمره، فتناقض فيه، ويغلب على الظن أن ليس له صحبة، وإنما ذكروه في الصحابة على قاعدتهم فيمن له إدراك والله الموفق"[6].

2. **نقل الجرح:** فقد يكون الجرح في رجل غير مقصود، فينقله الجارح على أنه قصد به الراوي الذي يبحث عن حاله، فيزل في ذلك، ويسم الراوي الذي بين يديه بميسم يثبت عليه عاره أبد الدهر وممن وقع له ذلك ابن الجوزي فقد نقل في ترجمة صخر بن عبد الله المدلجي[7] أن ابن عدي وابن حبان اتهماه بالوضع، قال الحافظ ابن حجر "ووهم في ذلك عليهما، وإنما ذكرا ذلك في صخر بن عبد الله الحاجبي، وقد أوضحته في "لسان الميزان بشواهده"[8].

ولقد صرح الحافظ ابن حجر أن مرد هذا الوهم في الجملة، التباس راو بآخر، ففي ترجمة عباد بن عباد الأزدي[9]، قال: "أورد ابن الجوزي في الموضوعات حديث أنس إذا بلغ

---

1. ثقة أخرج له أصحاب السنن الأربعة. انظر التقريب، ص: 621.
2. انظر تهذيب التهذيب، ج 6، ص: 297، وما ذكره الحافظ عن ابن عبد البر في الاستيعاب في معرفة الصحاب، ج 4، ص: 1608، تحقيق علي محمد البجاوي، دار الجيل، بيروت، 1412هـ، ولقد ذكر الحافظ ابن حجر أبا البداح في القسم الرابع من الإصابة، ج 7، ص: 41، وهو القسم المختلف في صحبتهم، وأورد فيه مقالة ابن عبد البر، وتعقبها.
3. أخرج له ابن ماجة. انظر التقريب، ص: 144.
4. يعني الذهبي في كتابه الكاشف.
5. أي لم يعلم على اسمه بالحمرة.
6. انظر تهذيب التهذيب، ج 1، ص: 400.
7. مقبول، أخرج له الترمذي. انظر التقريب، ص: 275.
8. انظر تهذيب التهذيب، ج 2، ص: 545.
9. ثقة ربما وهم، أخرج له الستة. انظر التقريب، ص: 290.

العبد أربعين سنة من طريق عباد هذا، فنسبه إلى الوضع، وأفحش القول فيه، فوهم وهما شنيعا، فإنه التبس عليه براو آخر، وقد تعقبت كلامه في الخصال المكفرة"[1].

3. **جرح الراوي:** ومن أنواع الجروح التي ردها الحافظ ابن حجر، وعدها من الأوهام:

أ. تجهيل الراوي: ومن امثلته ما ذكره في ترجمة عبد الرحمن بن عبد الله الغافقي الأندلسي[2] بعد أن حكى عن ابن معين قوله فيه " لا أعرفه"، قال: "قلت هذا الذي ذكر ابن عدي قاله في ترجمة عبد الرحمن بن آدم عقب قول ابن معين في كل منهما "لا أعرفه"، وأقره المؤلف عليه، وهو لا يتمشى في كل الأحوال، فرب رجل لم يعرفه ابن معين بالثقة والعدالة، وعرفه غيره، فضلا عن معرفة العين، لا مانع من هذا، وهذا الرجل قد عرفه ابن يونس وإليه المرجع في معرفة أهل مصر والمغرب، وقد ذكره ابن خلفون في الثقات"[3].

ب. تضعيف الرواي: ومن أمثلته ما ذكره في ترجمة خالد بن عبد الله الطحان الواسطي[4]، قال "ووقع في "التمهيد" لابن عبد البر في ترجمة يحيى بن سعيد في الكلام على حديث البياضي في النهي عن الجهر بالقرآن بالليل، رواه خالد الطحان عن مطرف عن أبي إسحاق عن الحارث عن علي نحوه، وقال: تفرد به خالد وهو ضعيف، وإسناده كله مما لا يحتج به"، قلت "وهي مجازفة ضعيفة، فإن الكل ثقات إلا الحارث، فليس فيهم ممن لا يحتج به غيره"[5].

ويرى الحافظ ابن حجر أن السبب الذي يرد به جرح الجارح، عدم أهليته لهذا الشأن، أو تعنته وتشدده في النقد، فمن الأول: قوله عند ترجمة أحمد بن شبيب بن سعيد الحبطي البصري[6]، "قال أبو الفتح الأزدي: منكر الحديث غير مرضي"، قلت: لم يلتفت أحد إلى هذا القول، بل الأزدي غير مرضي"[7].

---

1. انظر تهذيب التهذيب، ج 3، ص: 66.
2. هو أمير الأندلس روى ابن عمر، قتلته الروم بالأندلس سنة 115هـ، أخرج له أبو داود وابن ماجة، انظر ترجمته في: تاريخ ابن الفرضي ص: 210، تحقيق د. روحية السويفي، دار الكتب العلمية، بيروت، 1417هـ، والتقريب ص: 345.
3. انظر تهذيب التهذيب، ج 3، ص: 387، ويشير الحافظ إلى قول ابن عدي: "إذا لم يعرف ابن معين الرجل، فهو مجهول، ولا يعتمد على معرفة غيره".
4. ثقة ثبت، أخرج له الستة. انظر التقريب، ص: 189.
5. انظر تهذيب التهذيب، ج 2، ص: 62- 63.
6. صدوق، أخرج له البخاري، وأبو داود في الناسخ والمنسوخ والنسائي، انظر التقريب، ص: 80.
7. انظر تهذيب التهذيب، ج 1، ص: 27.

ومن الثاني: قوله عند ترجمة مروان بن محمد الأسدي الدمشقي[1]: "... وضعفه أبو محمد بن حزم فأخطأ، لأنا لا نعلم له سلفا في تضعيفه إلا ابن قانع، وقول ابن قانع غير مقنع"[2].

ت. ذكر الراوي بجرح لم يثبت عليه: ومن أمثلته ما ذكره في ترجمة فليح ـ بالتصغير ـ بن سليمان المدني[3] نقلا عن مظفر بن مدرك قال: كانوا يرون أنه يتناول رجال الزهري ثم نقل عن أبي داود أن هذا خطأ، والصواب "يتناول رجال مالك، ثم قال الحافظ "وقال ابن القطان: أصعب ما رمي به ما روي عن يحيى بن معين عن أبي كامل قال "كنا نتهمه لأنه كان يتناول أصحاب النبي، صلى الله عليه وسلم، كذا ذكر هذا، وهكذا ابن قطان في كتاب "البيان" له، وهو من التصحيف الشنيع الذي وقع له، والصواب ما تقدم، ثم رأيته مثل ما نقل ابن القطان في "رجال البخاري" للباجي، فالوهم منه[4].

4. **وصف حال الرجل في الثقة والعدالة:** من ذلك أن المزي ذكر تخريج ابن ماجة لحديث واحد لعثمان بن يحيى[5] عن عبد الوهاب بن الضحاك عن إسماعيل بن عياش عن محمد قال "وعبد الوهاب منكر الحديث جدا، وقد تابعه المسيب بن واضح، وهو قريب منه عن إسماعيل نحوه "فتعقبه الحافظ قائلا "بل هو فوقه بكثير، يكفيك أن أبا حاتم قال فيه: صدوق"[6].

وإذا كان الحافظ يحتاط في تضعيف الثقة، فإنه أيضا يرد وهم من يوثق الضعيف، الذي قيل فيه صالح، أو وسط، أو غير ذلك من الألفاظ المشعرة بالضعف والوهن، وفي ترجمة فرج بن فضالة الحمصي[7] نقل المزي عن ابن مهدي، توثيقه فقال الحافظ "لا يغتر أحد بالحكاية المروية في توثيقه عن ابن مهدي، فإنها من رواية سليمان بن أحمد، وهو الواسطي، وهو كذاب"[8].

---

1. ثقة، أخرج له مسلم وأصحاب السنن الأربعة، انظر التقريب، ص: 526.
2. انظر تهذيب التهذيب، ج 5، ص: 408.
3. صدوق كثير الخطأ، أخرج له الستة، انظر التقريب، ص: 448.
4. انظر تهذيب التهذيب، ج 4، ص: 509.
5. هو الحضرمي، ضعفه الأزدي، أخرج له ابن ماجة، انظر التقريب، ص: 387.
6. انظر تهذيب التهذيب، ج 4، ص: 103.
7. ضعيف أخرج له أبو داود والترمذي وابن ماجة، انظر التقريب، ص: 444.
8. انظر تهذيب التهذيب، ج 4، ص: 483.

7. منهج الحفاظ ابن حجر في بيان الأوهام

للباحث المستقرئ لأوهام المتكلمين في الرجال من تهذيب التهذيب، أن يقف على منهج الحافظ ابن حجر في الدلالة على الأوهام، وردها، وبيان الحق فيها، ومن معالم ذلك المنهج:

1. يفصل الحافظ ابن حجر غالبا بين كلامه لنفسه، وكلام المزي بفاصل، فيقول عقب حكاية المزي للوهم، "قلت"، وقد يستعمل هذه اللفظة ابتداء في مطلع ذكره للوهم.

2. يعتمد الحافظ ابن حجر في رد الوهم على المصادر الأصلية التي نبه أصحابها عليها، ومن هذه المصادر ما وقف عليه، ووصفه بأنه بخط مؤلفه، أو كتب بين يديه، وفيه أشياء كتبها المؤلف مستدركا بخطه[1].

3. وإذا لم تتهيأ للحافظ ابن حجر مراجعة الأصل، لكشف الوهم، أحال عليه بقوله "فيحرر هذا"[2].

4. يبين الحفاظ ابن حجر مراجعة الأصل، الذي تبعه غيره على الوهم[3].

5. يوازن الحافظ ابن حجر بين الأقوال، ويرجع منها قولا يرد به الوهم، ويؤيد ما اختاره بدليل النقل الصحيح تارة، أو بدليل الواقع والمشاهدة تارة أخرى[4]، وإذا عدم الأمران، رجع إلى معرفته وعلمه، فرجع بهما[5].

6. إذا توقف الحافظ في شيء، لم يجزم أنه الحق، وما عداه وهم قال: "أظنه كذا وكذا..."[6] أو قال "...وليس ما قال ببعيد"[7].

7. عبارة الحافظ ابن حجر في بيان الأوهام ـ في الجملة ـ متأدبة، ومن عادته فيها أن يقول "...وغلط فلان" أو يقول "ما قاله فلان وهم...فكان الصواب...."، أو يقول "...

---

1. انظر تهذيب التهذيب، ج 1، ص: 338– 519.
2. انظر تهذيب التهذيب، ج 2، ص: 105.
3. انظر تهذيب التهذيب، ج 1، ص: 339.
4. انظر تهذيب التهذيب، ج 1، ص: 55، و ج 5، ص: 571.
5. انظر تهذيب التهذيب، ج 5، ص: 571.
6. انظر تهذيب التهذيب، ج 1، ص: 403.
7. انظر تهذيب التهذيب، ج 1، ص: 338.

فوهم...وما أظنه إلا وهما" أو يقول: "...والظاهر أنه خطأ"[1]، وقد يعتذر الحافظ عن الواهم، فيرى أن ما وقع له "سبق قلم"[2].

خاتمة الدراسة:

قصدت هذه الدراسة تتبع ما نبه عليه الحافظ ابن حجر من أوهام في تهذيب التهذيب مع بيان أسباب هذه الأوهام وحقيقتها، ومنهج الحافظ في كشفها وتعقب أصحابها.

ولعل أهم ما خلصت إليه الدراسة:

1. ليس "تهذيب التهذيب" اختصارا لتهذيب الكمال فحسب، بل لقد سبر فيه الحافظ ابن حجر أقوال المتكلمين في رجال الكتب الستة، وتتبعها من مصادر كثيرة ومتنوعة، وعرضها على ميزان النقد، فبين أوهام قائليها، وأوقف غيره من المتأخرين على أخطاء أصحابها.

2. صار "تهذيب التهذيب" - لهذا المعنى الذي أومأنا إليه - مصدرا لا غنى عنه لمن أراد الوقوف على خلاصة أقوال أهل العلم في رجال الكتب الستة، بعد موازنتها، وتحقيق القول فيها، وتخليصها من أوهام أصحابها، كما أنه صار مدخلا لا معدل عنه لكتب الرجال المؤلفة قبله إلى عهد المزي والذهبي، ولكتب العلل التي تعد مصادر بيان الأوهام، ومراجع كشف الأغلاط.

3. يكشف استقراء الأوهام المستخرجة من تهذيب التهذيب[3] عن تنوعها كما يكشف ذلك عن أسماء الواهمين الذين تفاوتت درجاتهم في العلم، وطبقاتهم في المعرفة بهذا الشأن، فمنهم من أهل الحديث: أبو داود الطيالسي وإسحاق بن راهويه، والبخاري، والترمذي، وابن حبان، وابن عدي والحاكم أبو أحمد، والحاكم أبو عبد الله، وابن عبد البر، وابن الجوزي، والمزي والذهبي.... ومنهم من أهل التاريخ: الواقدي وخليفة بن خياط وبحشل، والخطيب مع تقدمه في الحديث على ما هو معروف.

---

1. انظر تهذيب التهذيب، ج 1، ص: 23- 27- 164، من طبعة دار الفكر، 1404هـ.
2. انظر تهذيب التهذيب، ج 1، ص: 478.
3. جردت أوهام المتكلمين على رجال الكتب الستة من تهذيب التهذيب، فبلغت أكثر من أربعمائة وتسعين وهما في أسماء الرواة وأنسابهم وكناهم، وتواريخ وفياتهم وبلدانهم، وتصحيف أسمائهم، ومراتبهم في الجرح والتعديل وغير ذلك.

ومنهم ممن كان له حظ واسع من العلوم: ابن حزم، ومنهم من أهل الانساب: الرشاطي والدمياطي.

4. نثر الحافظ بن حجر في "تهذيب التهذيب" من عيون قواعد الجرح والتعديل الشيء الكثير، فصار كتابه بذلك خزانة لهذا العلم، ومصدرا لهذا الفن، ولقد أعانه على ذلك، استحضاره الواسع لأقوال أهل العلم في الرواة، وموازنته بينها، مع بيان العثرات، وكشف الأوهام.

وبعد: فحري بكتاب هذا بعض شأنه، وتلك بعض صفاته، أن يراه أهل العلم مطبوعا في تحقيق حافل، وعمل علمي باهر يليق به، وبمنزلة صاحبه[1]، والله أعلم وأحكم.

1. طبع تهذيب التهذيب عدة طبعات من أشهرها الطبعة الهندية، وعليها خرجت باقي الطبعات، ولا أعرف طبعة محققة تحقيقا علميا على سبيل أهل العلم في إخراج الكتب القديمة، وعسى أن يتعاقب على تحقيقه جمهرة من طلبة العلم في رسائل علمية مقدمة إلى أقسام الدراسات العليا.

بين الدين والعلم

(الدين وسيلة النجاة، والعلم وسيلة الدين والفكر وسيلة العلم، والبحث وسيلة التفكر)

د. التهامي محمد الوكيلي

توطئة

كانت الآيات الكريمة الأولى التي نزلت على سيد البشرية وسيد الأنبياء المرسلين ولا غرو، محمد صلى الله عليه وسلم أزكى الصلاة والسلام، أن: ﴿**اقرأ باسم ربك الذي خلق خلق الإنسان من علق، اقرأ وربك الأكرم الذي علم بالقلم علم الإنسان ما لم يعلم...**﴾ [العلق: 1- 2- 3- 4- 5].

ولأن هذه الآيات العزيزة كانت تشكل بداية ظهور "الدين"[1] في كماله وتمام نعمته، لقول الحق عز وجل: ﴿ **اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام دينا**﴾ [المائدة: 3]، فقد كانت (الآيات الأولى من سورة العلق) إشارة صريحة إلى أمور مبدئية أراد الحق سبحانه أن تكون جلية منذ الوهلة الأولى حول "الدين" ووسائله المتعددة والمتنوعة، وأهم تلك الأمور:

1. وضع "الدين" هنا بين مزدوجتين تمهيدا لمناقشة الفهم السائد حوله في موضع لاحق من هذا البحث.

1. إن القراءة من أجل تحصيل "العلم"[1] تعتبر أولى وسائل "الدين" التي على الإنسان أن يسعى بها إلى علم ما لم يكن يعلم، وبالتالي إلى معرفة خلق الله عز وجل، في تعدد هذا الخلق وتنوعه، وهذا من جملة العلم عن "الأسماء كلها"، والتي علمها الله سبحانه وتعالى آدم عليه السلام في خلقته الأولى (في أحسن تقويم).

2. إن العلم، الذي هو وسيلة الدين - كما سبق قوله في النقطة السابقة - هو من عند الله عز وجل، فهو الذي علم الإنسان بالقلم ما لم يكن يعلمه. ومن ثم فإن كل علم مصدره من غير ذات المصدر، أي بغير الوسائل العلمية التي يشملها "القلم"، وهي التي ذكرها كتاب الله عز وجل بأسماء متعددة ومختلفة منها الأنبياء والرسالات، ومنها التفكر، والقراءة، والتذكر، والنظر...فإنه لا يكون علما بالمعنى القرآني الذي سنأتي إلى تفصيله في محله.

3. إن العلم عن خلقة الإنسان، والتي هي أشرف الخلقات بلا جدال، يدل على ذلك ويثبته أن رسول الله صلى الله عليه وسلم إنما بعث في سياقها، ينبغي أن يكون سابقا على جميع أشكال العلم الأخرى والشعب العلمية، ولا ريب في ذلك إذ الله عز وجل يؤكده بقوله وهو أصدق القائلين: ﴿**وفي السماء رزقكم وما توعدون**﴾ [الذاريات: 22].وقد قدم القرآن الكريم في هذا المقام، ضمن الآيات الأولى من سورة العلق، مفتاحا أول للعلم عن الخلقة البشرية، ورأس خيط على الإنسان أن يأخذ به في بداية البحث عن سر خلقته، ذلك أنه نص على أن الإنسان خلق من "علق" والعلق يدل على معنيين مختلفين ولكنهما متكاملين:

فالمعنى الأول، يشير على الحيوانات المنوية التي تشكل في حد ذاتها وفي قوامها علقات بالمفهوم العلمي لهذا المصطلح.

والمعنى الثاني، يومئ إلى "تعلق" بويضة المرأة بجدار الرحم بعد تلقيحها بالحيوان المنوي، حيث تلتصق بهذا الجدار لتتحول على مراحل إلى مضغة ثم علقة. إننا هنا إذن، أمام أربع حقائق أولى من أول ما ينبغي على الساعي إلى العلم والمعرفة أن يعلمه:

1. إن عليه أن يقرأ ليعلم لأن ذلك أول وسائل الدين

2. إن قراءته وعلمه مستمدان بالوجوب من عند العليم الخبير جل علمه وجلت قدرته،

1. وضعت كلمة "العلم" هي الأخرى.

وهذا يعني أن العلم لا يمكن أن يؤدي إلى الإلحاد أو الكفر أو الشرك.

3. إن القراءة والعلم ينبغي أن يبدأ في المجال الخلقي الإنساني قبل أي مجال آخر، ذلك أن الذي يعرف نفسه يسهل عليه معرفة غيره وما يحيط به، ومعرفة ربه، خصوصا أن النفس أو الذات وعاء للمعرفة الدالة على الخالق عز وجل بواسطة مخلوقه.

4. إن وسيلة العلم والقراءة ينبغي أن يؤديا إلى اليقين التام بأن الله هو الذي خلق، أي خلق كل شيء بدون استثناء، وهذا ما تدل عليه الآية الأولى بالذات، وإن ذلك ينبغي أن يتم باسم الله الخالق سبحانه وتعالى، أي بالاستمداد من علمه وقدرته، وبإرادته المهيمنة على كل المخلوقات بلا جدال.

وإن هذا الفهم، ينبغي أن يجعلنا ننظر نظرة مختلفة وأكثر شمولية وإلماما إلى كل من العلم كوسيلة للدين، والقراءة كوسيلة للعلم، وإلى القلم كوسيلة للقراءة والتعلم، فما هي هذه المفاهيم الأكثر اتساعا لهذه العناصر؟ ذلك ما سنحاول بحول الله عز وجل ومنته أن نتناول بالمناقشة والتوضيح من خلال ما سيأتي.

الدين أولا

يجمل بنا، قبل التطرق إلى المفاهيم الثلاثة السابق ذكرها أعلاه، أن نحدد موقفنا، بكامل الوضوح، إزاء الفهم الذي ينبغي أن يسود، بيننا كافة، حول "الدين"، ما دام "الدين" هو الأساس في طلب الإنسان للعلم والمعرفة وفي انتهاجه نهج التعلم بواسطة القراءة المرهونة بالقلم.

إن الدين واحد لا يتعدد ولا يتجزأ، وهو ما نزل من عند "الديان" جل شأنه ولذلك سمي "دينا".

نقول إن "الدين" لا يتعدد، لأن الله سبحانه وتعالى جعل للناس كافة دينا واحدا هو الإسلام لقوله عز وجل ﴿**إن الدين عند الله الإسلام**﴾ [آل عمران: 19]، ولقوله جل وعلا: ﴿**ومن يبتغ غير الإسلام دينا فلن يقبل منه**﴾ [آل عمران: 85]، وهذا معناه أن الحق عز وجل لا يقبل من عبد أن يزيد على الدين (الذي هو الإسلام) اعتقادات أخرى لا قبل للدين

بها، فيجعل بذلك دينه متعددا، وهذا قد أخذ به عدد كبير من المسلمين، عن قصد وعن غير قصد، كالالتزام بحدود الله مع ممارسة اليوغا، مثلا، والتي وإن كانت رياضة جسدية عقلية قد تنفع الجسد والنفس (بمفهوم علم النفس وليس بمعنى الروح) فإنها تقوم على عقيدة بوذية تقول بوحدة الوجود وبالحلول، ذلك أن ممارس اليوغا الحقيقية يذكر اسم الله "أوم" (باللغة السانسكريتية السائدة في الهند) في لحظة الشهيق، معتقدا أثناء تركيزه العقلي بأن "الأوم" (الله) يدخل إلى جسده ويحل به (سبحان الله وتعالى عن ذلك مطلق العلو)! هذا مثال بسيط عن التعدد الذي يأخذ به المسلمون من ممارسي اليوغا، ولا شك أن معظمهم يجهل هذا الخلط، وتوجد أمثلة كثيرة غيره تخص مجالات أخرى وفيرة لا يتسع المقال لذكرها.

ونقول إن "الدين" لا يتجزأ، لأن الحق عز وجل لا يقبل من عباده أن يأخذوا ببعض الكتاب ويذروا البعض الآخر أو يكفرون به، وقد وردت في هذا آيات غير قليلة خاطب الحق عز وجل فيها بني إسرائيل في نفس هذا السياق، كما لا يقبل الله سبحانه وتعالى أن يأخذ المؤمن من كتاب الله نهارا حتى إذا أمسى أخذ من مصدر آخر لا يمت إلى الدين بصلة، فكان هذا العبد مسلم نصفه وكافر نصفه.

وإن هذا الفهم الذي ينبغي أن يسود بيننا حول "الدين" ليجعل القول "بالأديان" قولا باطلا من أساسه لأن الدين لا يجمع، وهذا القول لا يختلف في خطورته وضرره عن القول "ببعض الدين".

والقائل بالأديان إشارة إلى الرسالات الأربع المنزلة إنما يرمي إلى "الدين" الواحد الأحد الذي يستمد وحدته وانفراده من "الديان" جلت قدرته، وإنما اختلفت الرسالات السماوية من حيث الزمان لتناسب مستويات الفهم وأساليب البحث ووسائل العلم في كل زمان نظرا لتطورها حقبة بعد أخرى، وإنما اختلفت (الرسالات) في مضمونها أيضا، بغية التحقيق التدريجي للقفزات النوعية في مجال الإدراك والوعي الإنسانيين، إذ لو كان "الدين" قد نزل مرة واحدة ودفعة واحدة جامعا كاملا تاما لما استوعبه الإنسان ولما طاقه عقله، وهذا أمر يعرفه الجميع.

ويجرها هذا الفهم إلى نبذ المساواة بين "الدين" و"العقيدة"، فالدين ليس العقيدة بتاتا،

لأن العقيدة تتعدد، وتختلف بين ما هو ديني نابع من الإسلام في مختلف مراحله التاريخية، كالاعتقاد بوحدانية الخالق سبحانه وتعالى، وبالملائكة، والكتب، والرسل والأنبياء، وباليوم الآخر والبعث، وبالساعة آتية لا ريب فيها...الخ، وهذه اعتقادات متعددة ولكنها من صميم الدين الواحد أي الإسلام في كماله وتمامه، وبين ما هو خارج عن جادة الدين، كالاعتقاد بأن العزيز أو عيسى ابن الله (سبحان الله وتعالى عن ذلك منتهى العلو) كما قال بنو إسرائيل، يهودا ومسيحيين، أو بأن الجنة والنار أمران من صنع العقل الإنساني، بأن الإنسان يلقى بعد موته هذه الصنيعة فيعيشها بأفكاره ومشاعره وليس بكل كيانه وبجسده المتجدد عند البعث كما تشير إلى ذلك آيات الله المحكمة في كتابه العزيز.

وهكذا نفهم أن "الدين" شيء، وأن العقيدة أو الديانة (وهي كل ما يدين به الإنسان سواء كان من الدين المنزل من عند الديان عز وجل أو ملة أخرى مخالفة) شيء آخر تماما، ولذلك وجب علينا عند القول بالعقيدة الإسلامية أن نفهم من هذا الاسم كل اعتقاد جاء به الإسلام، وليس الإسلام كله في تمامه وكماله، وكذلك الشأن بالنسبة للفظ ملة، أي أن نعلم أن مثل هذه الألفاظ لا يدل على "الدين" الذي هو الإسلام بتاتا إلا إذا قرنت بالدين نفسه، كقول الحق سبحانه وتعالى: ﴿**ملة إبراهيم حنيفا**﴾ [البقرة: 135. آل عمران: 95. النساء: 125. الأنعام: 161. النحل: 133]، فدل بذلك على ملة معينة بين الملل، تدخل في نطاق الحنفية الإسلامية، ولو كانت العقيدة أو الملة مرادفة للدين لما احتاج الأمر إلى إضافتها إلى الإسلام أو إلى الحنفية أو إلى إبراهيم حتى نعلم أنها من الإسلام.

وإن هذا الأمر، والأمور التي سبقته، لتجعلنا نقر بأن لفظ "الدين" كاف وحده للدلالة على "الإسلام"، لأنه لا يوجد هناك أي دين آخر، وإنما توجد عقائد وديانات وملل ونحل ومذاهب وطرائق...

ها قد تبين لنا مفهوم "الدين" الذي أردناه في قولنا إن العلم وسيلته... إلى آخر المقولة التي نحن هنا بصدد توضيحها، فما هو إذن ذلك "العلم" الذي يجسد وسيلة الدين الذي هو الإسلام في تمامه وكماله، مع العلم أننا نصادف في بحثنا اليومي علوما منها الصالح ومنها الطالح، ومنها المفيد النافع ومنها المحبط الضار المفضي إلى الهلاك؟

إن العلم من حيث كونه وسيلة الدين إلى إحقاق مطلب العبادة التي من أجلها خلق الحق عز وجل الثقلين (الجن والإنس)، هو العلم الذي يتصف بالوحدة والوحدانية شأنه في ذلك كشأن الدين والديان جلت قدرته وجل علمه، فالعلم إذن علم واحد جامع مانع، ويختص به كتاب الله العزيز الذي لم يفرط الله فيه من شيء مصداقا لقوله سبحانه وتعالى ﴿**ما فرطنا في الكتاب من شيء**﴾ [الأنعام: 38]، وبالتالي فإن تعدد فروع العلم وشعبه ليس سوى عمل من فعل الإنسان الذي اختار منهاج التقسيم بهدف التخصص، ساعيا من وراء ذلك إلى التخفيف من وزن الحمولة المعرفية المراد صبها في وعاء عقله، وقد أدى هذا التقسيم وذاك التخصص بالإنسان إلى فقدان النظرة الشاملة والمتكاملة إلى الأشياء والظواهر والمخلوقات، فصار كل عالم يرى جزءا من الحقيقة فيصدر عليه إصدار حكمه عليها من جانب واحد أو من جوانب دون أخرى.

وهكذا فإن تعدد فروع العلم وتنوعها لا يمسان بتاتا بوحدته وتناغمه وتكامله، وإن الإنسان في سعيه المتعدد والمختلف باتجاه دروب العلم والمعرفة إنما يبحث بالتجربة وبالسبر والتمحيص وبالمقارنة والمقاربة عن نهايات الفروع، وكلما وجد إحداها أو بعضها ازداد اقتناعا بانتمائها على تعددها واختلافها إلى نفس اللحمة العلمية الأصلية، وهكذا وجد علماء الفيزياء الكانطية، وعلماء البيولوجيا، ومهندسو الوراثة، وعلماء الفضاء الكوني والفلك، ورواد الباراسيكولوجيا، الحديثة... أنفسهم بإزاء قانون واحد يحكم الذرات في عناصر المادة، والصبغيات (الكروموزوم) أو الجينات في عناصر الخلايا الحية، والإلكترودات (ELECTRODES) في عناصر الكهرباء والمغنطة والكهرومغنطة، والفطونات (PHOTONS) في عناصر الضوء...الخ، وأدركوا جميعهم بأنهم بإزاء جوهر علمي واحد جامع ومتكامل وبالغ الكمال لا يرون منه إلا جوانب يسيرة ولا يجدون سوى وراء بعض أجزائه بالغة الضآلة.

وإن منهاج التخصص الإنساني هذا هو الذي جعل تحقيق مطلب العلم الحق يحتاج إلى الجمع والتأليف بين جيش غير يسير من العلماء للنظر في الظاهرة الواحدة بقصد فهمها وتفسيرها وإدراك القانون المحكم لوجودها ولحركتها ولسكونها، بينما كان هذا الأمر في الماضي في يد باحث واحد يجمع بين عدة شعب علمية في آن واحد، وهذا ما يجعل العالم الملم بعدة فروع من العلم أقرب إلى فهم تكوينه وتكوين ما حوله، فمثلا، لو شاء عالم البيولوجيا، المتخصص،

أن يدخل إلى أسرار خلق الإنسان لما وسعه أن يدرك من ذلك سوى ما يتعلق بتركيب الأنسجة و الخلايا والكريات الدموية والأجسام الأخرى الأكثر دقة كالجينات والصبغيات والحامض النووي (ADN) و(ARN)، ولما نفعه ذلك في فهم تقلب القلوب وتبدل المشاعر والأحاسيس وتطور الأفهام...لأن هذا من اختصاص علم آخر أو علوم أخرى منها علم النفس، والكيمياء الحيوية، والباراسيكولوجيا، وعلم العلاقات السلوكية والاجتماعية أو علم الاجتماع...الخ، ولو أن هذا العالم شاء أن يجمع بين هذه المدارك وبين جوانب أخرى من حياة الإنسان لتطلب ذلك امتلاك نواصي علوم أخرى بالغة التنوع بحسب تنوع الجوانب المطلوبة... وهكذا دواليك.

إن العلم إذن، علم واحد، برغم تقسيم الإنسان التعسفي إياه إلى شعب وفروع غير قليلة، وإن هذا العلم، حتى يكون وسيلة الدين - كما سبقت الإشارة - ينبغي أن يكون علما منزلا من عند الحق سبحانه وتعالى، أي علما نابعا من الدين أو بمعنى أكثر وضوحا، أن يكون علما خاضعا للناموس الديني خادما مطالب هذا الناموس. وإن هذه المطالب بالذات، لهي ما كان الأنبياء والرسل على امتداد عهودهم وعلى اختلاف بعثاتهم يسعون على تسيير تحقيقها بما كانوا يأتون به - وحيا من الله تعالى - من تعاليم وشرائع ولكن أيضا، من مفاتيح علمية ورؤوس خيوط معرفية كان لها الفضل في تحقيق كل القفزات والطفرات النوعية التي ميزت الحضارة الإنسانية على مر العصور، وأدت بالتالي إلى تطوير الإنسان وتجديد فهمه ووسائله في الكد والبحث.

وحتى نفصل بين هذا العلم العزيز وأنماط أخرى يطلق الإنسان عليها اسم العلم بينما هي ليست كذلك، سوف نتطرق فيما يلي إلى نوعين من العلم متمايزين ومتباينين تمام التباين.

إن "العلم الحق"، ونسميه هنا "علم العلم"، عندما يتأكد وجوده بدليل المعرفة بوجود ما يثبته، فإنه يخبر عن سر الحياة وسر الموت، ويفك رموز ومشكلات الحياة وشفراتها ببيان حقيقية الأشياء وليس واقع الأشياء فحسب، ذلك أن الحقيقة لا تغيير فيها، وما دام الإنسان يغير آراءه ونظرياته وكذلك القوانين التي يجعلها لنفسه بناء على الواقع، فإن ذلك دليل على عدم توفره على العلم، الذي لا ينطوي ولا ينحني أمام أي تعقيد أو إعجاز كما تفعل النظريات

والفرضيات المبنية على ما يستنتج بالملاحظة والتجريب فحسب[1].

ولو بحثنا فيما يدل على هذا العلم الشريف "علم العلم" في آيات القرآن الكريم، أي في تعاليم "الدين" الذي هو الأعرف بوسائله الأنجح، فإننا سنجد في كتاب الله أربعة أوصاف دالة على هذا العلم يمكن ذكرها فيما يلي:

1. يقول الحق جل جلاله: ﴿**وعلم آدم الأسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال أنبئوني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين قالوا سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا إنك أنت العليم الحكيم**﴾ [البقرة: 31- 32].

2. ويقول سبحانه وتعالى: ﴿**كما أرسلنا فيكم رسولا منكم يتلوا عليكم آياتنا ويزكيكم ويعلمكم الكتاب والحكمة ويعلمكم ما لم تكونوا تعلمون**﴾ [البقرة: 151].

3. ويقول جل وعلا: ﴿**شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولو العلم قائما بالقسط، لا إله إلا هو العزيز الحكيم**﴾ [آل عمران: 18].

4. ويقول وهو أصدق القائلين: ﴿**إنما يخشى الله من عباده العلماء**﴾ [فاطر: 28].

لقد انتقينا هذه الآيات الكريمة الأربع كسند لما نود اقتراحه لتحديد مفهوم العلم الحق، الذي سميناه "علم العلم" برغم كثرة الآيات الواصفة للعلم ووفرتها، ذلك أننا أحببنا أن نقف على حقيقة هذا العلم من خلال أربعة وجوهه مقصودة:

الوجه الأول: يقضي بأن يكون العلم شاملا للأسماء كلها حتى يكون علما حقا، ذلك أن هذا الشرط هو الذي جعل توفره الملائكة يسجدون لآدم عن رضى واقتناع لما لهذا العلم من جلال ومن إحاطة، و "الأسماء كلها" لا يمكن أن تعني بحكم لفظ الكلية" إلا جميع المخلوقات بأسمائها أي بالمعارف المتعلقة بها، ما ظهر منها وما بطن.

ولفظ "الكلية" يدل أيضا على أن الوجود بجميع مخلوقاته (كلها) إنما هو وجود مترابط فيما بين أجزائه ومكوناته بدليل خضوعه لنفس السنة، سنة الله الواحد الأحد، أي لنفس القانون الذي يحكم ـ مثلا ـ ثلاثية الموجب والسالب والعنصر المحايد الفاصل بينهما في جميع

1. الإنسان والعقل، للباحث نفسه، إصدار دار الأعماق، الرباط، 1983، ص: 61.

الموجودات، أو المذكر والمؤنث وطبيعتهما المشتركة، أو النور والظلمات والدين ميزان ضابط وفيصل وفاروق بينهما.

فالوجود كما يقول أبو حامد الغزالي[1] "متصل بعضه ببعض، بمعنى أن كل موجود له بموجود آخر صلة أو صلات، وإذا صح هذا، كان العلم الصحيح بهذا الوجود مجموعة أفكار بعدد الموجودات (كلها) متصلة مترابطة كترابط الموجودات (نفسها) واتصالها".

ولهذا أيضا، فسر الفلاسفة في المجتمع المسلم المعرفة بكونها "انطباع النفس بصورة العالم حتى تصير عالما مثله"[2]. ومن ثم، فإن إدراك بعض الوجود، أو الجزء الأعظم منه دون باقي الأجزاء، يشكل علما ناقصا، ذلك أن عدم العلم بالروابط القائمة بين البعض الكبير المعلوم والبعض اليسير المجهول يعتبر جهلا بالوجود في كليته وشموليته التي تحصيها "الأسماء كلها" وتدل عليها، وهكذا يظهر جليا أن ورود لفظ "الكلية" مع "الأسماء (أي الموجودات) إنما جاء ليدل على انتفاء النقص في مفهوم تلك الكلية بخصوص العلم بالأسماء (الموجودات) لدى آدم عليه السلام، الأمر الذي استحق أن يشكل برهانا على استحقاقه وقدراته بأن يسجد له الملائكة.

وقد انتبه ابن سينا إلى ذلك الرابط الكلي بين الموجودات على تعددها واختلافها، حيث نجده في كتابه "الإشارات والتنبيهات" يسلك العلم عن الوجود وعن خالق الوجود ضمن أنماط عشرة يأخذ بعضها برقاب بعض حتى لا يكاد القارئ يتبين نقط الفصل بينها.

نخلص من هذا إلى أن الوجود مترابط بين جميع مكوناته مما يدل على احتكامه إلى قانون واحد يدل هو الآخر على صانع واحد، ومن ثم فإن العلم بهذا الأمر، ظاهره وباطنه، لابد أن يكون علما واحدا موحدا في أساسه.

الوجه الثاني: إن العلم هو من عند الله سبحانه وتعالى يتنزل من لدنه عز وجل على أنبيائه ورسله فيعلمون ذلك للناس ويعلمونهم ما لم يكونوا يعلمون، والمراد هنا بالتنزيل هو فواتح العلوم والمعارف ومفاتيحها، ذلك أن النبوءات والرسالات ما كان لها أن تخوض في

1. تهافت الفلاسفة، أبو حامد الغزالي، مقدمة د. سليمان دنيا، ط 7، القاهرة، ص: 7.
2. نفس المصدر.

تفاصيل العلم وإنما ترك ذلك للإنسان كي يكد في طلبه، ولأن الحق عز وجل لا يحيط عباده بشيء من علمه إلا بما شاء ﴿**ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء**﴾ [البقرة: 255]، فإنه يبين حدود ما يمكن العلم به من خلال ما يرسله إلى الناس عن طريق الأنبياء والرسل من مفاتيح علمية تهدي إلى نصيب معين من العلم في كل حقبة، فلا يستطيع الإنسان أن يتجاوز ذلك إلا إذا شاء الله سبحانه له أن يفعل.

هذا الوجه الثاني من العلم الحق إذن، هو كونه منزلا من عند الله العليم الخبير.

الوجه الثالث: إن العلم ينبغي أن يؤدي إلى التوحيد، أي إلى الاعتقاد الراسخ بأن الله سبحانه ﴿**لا إله إلا هو قائما بالقسط**﴾ [آل عمران: 18]، أي الواحد الأحد العادل، ومعنى هذا أن كل علم لا يوصل إلى هذه القناعة بالدليل والبرهان فإنه ليس بعلم البتة، مهما تلبس بلباس العلم، ومهما حققه الإنسان على ضوئه من تقدم دنيوي زائل كالسراب.

وإن الذنب هنا ليس ذنب المعرفة، وإنما ذنب الإنسان الذي ينحو بعلمه صوب المنحى المعاكس لما جاء به العلم الحق.

الوجه الرابع: يقتضي أن يكون العلم أداة ووسيلة لمعرفة الخالق سبحانه وتعالى معرفة وافية تدرك بها حقيقة عظمته وقوته وجبروته ويتحقق بها مقام "الخشية" الذي وصف الله عز وجل به العلماء.

يفهم من هذه الرباعية أن العلم لا يعد علما حقا إلا إذا شمل الشعب العلمية كلها (الأسماء كلها)، ومن ثم فهو علم واحد جامع ومتكامل، ولا يمكن لهذا العلم أن يأتي إلا من عند الله عز وجل ولذلك كلف سبحانه وتعالى أنبياءه ورسله بتبليغ مفاتيحه إلى الناس في مختلف العصور على مراحل، وينبغي أن يؤدي هذا العلم إلى الاعتقاد بوحدانية الحق عز وجل وبعدله المطلق (لا إله إلا هو قائما بالقسط) وأخيرا، أن تنتج عنه الخشية من بأس الله وغضبه ومن موجبات البعد عنه، سبحانه[1].

وإن علما هذا شأنه الجليل، وتلك أبعاده الشاسعة غير المتناهية لا يعقل ولا يجوز أن

1. المدارس الباطنية بين العلم والفلسفة والعقيدة والدين، د. محمد عزيز الوكيلي، رسالة لنيل دكتوراه الدولة في الدراسات الإسلامية، كلية الآداب بالرباط، 1998، ص: 109.

يكون جزءا، فحسب، من الفلسفة، ومن ثم فإن القول: إن الفلسفة أم العلوم قول باطل، ذلك أن الفلسفة ماهي إلا أفعال وحركات العقل الإنساني وتأملاته ونتاج من نتائج محاولاته طرق أبواب المطلق، إذ الفلسفة محاولة لإدراك الكل بالجزء، والمطلق بالنسبي وذلك محال، بينما العلم الحق الذي تطرقنا إلى أوجهه الرئيسية هو من عند العليم الخبير، فشتان بين ما هو من عند الله العزيز العليم وبين ما هو من نتاج الفكر الإنساني القاصر.

وإن كل علم لا يسير في ذلك السياق الرحب يجوز أن نعتبره إبنا للفلسفة، وبالتالي: أن ننظر إليه نظرتنا إلى وسائل العيش الدنيوي وأدواته المتغيرة والمتبدلة وغير الثابتة، لأنه مهما حقق للإنسان من التطور المادي ومن التطاول والإثخان في الأرض، فإنه لا يسعه أن يجلب له الطمأنينة والاستقرار والسعادة الأخروية.

بهذا الفصل بين "علم العلم"، كعلم ينفع في الدارين معا، وعلم لا ينفع إلا في الحياة الدنيا، ولذلك نسميه "علم الجهل"، يمكننا أن ندرك كيف يشكل الأول ويجسد وسيلة الدين الأنجع والأشمل للوصول إلى الحقيقة، فكيف إذن يكون "التفكر" وسيلة العلم إلى الفوز بهذا المقام الرفيع العالي داخل النسق الديني؟.

يقول الحق جل وعلا: ﴿**إن في خلق السماوات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولي الألباب الذين يذكرون الله قياما وقعودا على جنوبهم ويتفكرون في خلق السماوات والأرض**﴾ [آل عمران: 190- 191]، ويدل قوله هذا على أن خلق السماوات والأرض مهما احتاج التعرف على مكوناته إلى الأخذ بسبيل العلم والبحث فإن الأمر لا ينبغي أن يخلو من تفكر وتدبر يهدفان إلى استخلاص العبرة من نتائج البحث العلمي، وهذا بالذات، يدخل ضمن فعل القراءة، الذي ورد في أول كلمة نزلت عن طريق الوحي على سيدنا محمد، صلى الله عليه وسلم، (اقرأ)، ويخطئ من يعتقد أن القراءة هنا لها نفس المعنى المتداول، والذي يفيد التلاوة سرا أو جهرا، ذلك أن معناها في بداية الوحي إنما يدل على مطالعة كل ما هو موجود مطالعة المتفكر المتأمل المستقرئ والمستنبط للقوانين والأحكام، المستنتج للدروس والعبر، لأن هذه القراءة، بالتحديد، هي التي من شأنها أن تجعل العقل ينفتح على ما وراء الموجودات (المقروءات) من كوامن تدل على عظمة الخالق وعلمه وقدرته وإرادته وعلو جده وطوله المطلق، وهكذا يكون العلم دائما وأبدا، مهما اختزنه من المعلومات والمعطيات، في حاجة

إلى سبر الأغوار واستخراج المعادن النفيسة الموجودة خلف التجربة الميدانية والمخبرية، ورب عالم وقف على أسرار المادة وعلى مكنونات العناصر وعلائقها ببعضها والعلاقات القائمة بينها وبين باقي العناصر والأشياء فلم ينفعه كل ذلك لأنه لم يجعله يفطن إلى روح العلم وجوهره الخفي الذي يصرخ بكل الأشكال الممكنة وفي كل وقت وحين بلسان حال يقول: ﴿**كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام**﴾ [الرحمن: 26- 27]، ويقول: ﴿ **الله لا إله إلا هو الحي القيوم**﴾ [البقرة: 255]، ويقول غير ذلك مما يؤكد قول الحق عز وجل الذي لا يحتاج إلى التأكيد: ﴿**وإن من شيء الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم**﴾ [الإسراء: 44].

إن التفكر، إذن، والمبني على الجهد العلمي وعلى رصد الظواهر وإخضاع الأشياء والأفعال للتجربة من أجل استخلاص الدرس الكامن والعبرة الخفية، هو وسيلة العلم الحق، الحقيقية، لإصابة الأهداف المرسومة والمستهدفة بعملية التعلم، ولو قال قائل إن وسيلة العلم هي البحث والتجربة والنتائج المخبرية... لقلنا له: فما نفع ذلك إذا لم يضعها العقل موضع تأمل وتدبر ليستشف خباياها وأسرارها الكامنة؟

غير أن التفكر وحده لا ينفع للوصول إلى نهاية سعيدة للتجربة العلمية الهادفة إلى تكريس الحقيقة الدينية، ذلك أنه بدوره في حاجة إلى أداة موضوعية تعمل في اتجاه تطويع الفكر وصقله، وأيضا باتجاه تحديد المجالات التي ينبغي أن يتم فيها إعمال العقل وتفعيل النظريات العلمية العالقة به، وتلك الأداة ليست إلا البحث والتقصي العلميين. إننا هنا أمام مبنى واضح المعالم والطوابق، ففي أعلاه وقمته القصوى تكمن النجاة، وفي طابق رابع تحت القمة مباشرة يوجد الدين، الطريق الوحيد الموصل إلى النجاة، وتحت هذا يوجد طابق ثالث يحفل بالمعلومات والمعطيات هو عين العلم كأساس للمعرفة، وتحت هذا الخير يوجد طابق ثان مشحون بقوى عقلية مركزة تتأمل وتتفكر في الخبايا والأسرار الكامنة خلف المعلومات والمعطيات المشكلة للنظرية العلمية، وقد اتصل على أرض الواقع تحته مباشرة بطابق أول حافل بالتجارب والبحوث والفحوص التي تشكل روافد لعملية التفكر والتدبر، وتحت كل هذه التركيبة الهرمية يوجد الإنسان، في الطابق الأرضي، ملتصقا بالأرض متطلعا إلى أعلى وطامحا إلى الانعتاق من أرضيته ودونيته التي تجسدها دنياه.

الحياة الدنيا في الأسفل، والنجاة والخلاص في الأعلى، وبين المنزلتين يوجد العلم مسلحا بالتجربة والبحث العلميين وبإعمال العقل المتفكر والمتدبر والمتذكر، ويوجد الدين مهيمنا هيمنة كلية وشاملة على البناء كله باعتباره سيد وسائل الخلاص بلا جدال.

وإن هذا التصور ليجعلنا بدوره ننظر إلى الدين نظرة متجددة وقائمة على الحقائق التالية:

1. إن الدين ليس رديف العلم، ولا يشكل مع العلم وجهين لعملة واحدة، وإنما الدين مهيمن على العلم جاعل منه وسيلته الدنيوية إلى السعادة الأخروية.

2. إن القول بالدين العلماني، أو بعلمنة الدين، قول باطل ولا أساس له إلا في الإلحاد، مهما زين ذلك القول للناس بشتى أسباب الزينة اللفظية والجمال البلاغي وبالأساليب المنطقية والكلامية المتاحة، لأن ذلك يبقى مغلوطا عن آخره. ولو جاز للدين أن يلبس لباس العلم للبس حلة العلم المطلق، أي العلم الإلهي البحث، وهذا أمر بعيد عن مجال إدراكنا الواعي.

ومن ثم فإن الذي ينبغي القول به هو "أسلمة العلم" أي إعادته إلى أساسه الأول والطبيعي كوسيلة للدين، أي إخضاعه لأحكام الدين فيصير بذلك، وكما كان عند نزوله من عند العليم الخبير صافيا طاهرا، مرآة وجودية موضوعية تنعكس عليها الحقائق الدينية فيتم بذلك تأويلها على أرض الواقع.

3. إن كل علم لا يندرج ضمن هذا السياق الديني لا يعتبر علما البتة، مهما جاز أن يحققه في عالم الحياة الدنيا، الذي ما هو إلا عالم سرابي زائل لا محالة، من التطور التكنولوجي ومن "الكرامات العلمية الخارقة للعادة" ذلك لأنه لعدم التزامه بتحقيق الطمأنينة الروحية ولعجزه عن تحقيق السعادة الدنيوية، على تواضعها، فإنه لا يؤدي إلا إلى الهلاك في الدارين معا، والعبرة بما ستنتهي إليه الحضارة المادية الوجودية الراهنة.

4. إن هذا الدين، كوسيلة للنجاة، وذلك العلم، كوسيلة لتكريس الحقيقة الدينية، أي لمطلب العبادة في شموليته وكونيته وفي تنزهه عن حدود الزمان والمكان، ينبغي أن يخيما بهذا المفهوم على المناهج العلمية والتعليمية في المجتمع المسلم قبل غيره من المجتمعات، وفي المجتمع العربي قبل المجتمع المسلم، ذلك لأن العرب أصحاب رسالة، ولأن عبء نشر الدعوة ملقى بلا

غرو على كواهلهم، يدل على ذلك بما لا يدع مجالا للشك نزول القرآن مجسدا لتمام النعمة وكمال الدين باللغة العربية وفي قلب شبه جزيرة العرب، وعلى يد نبي عربي هو سيد بني آدم بلا جدال، وإن الاضطلاع بمسؤولية نشر الدعوة في عالم كعالمنا، وعصر كهذا الذي يسوده نمط فكري يجعل العلم هدفا وليس وسيلة وصمام أمام فحسب، يقتضي إبراز الجانب العلمي البحث في الدين، أي في النص القرآني، والذي من شأنه إذا أحسن العرب والمسلمون توظيفه أن يخرص المتشدقين باسم "العلم" و "العلم الحق" منهم براء.

وإنه ليس في وسعنا أن نفعل ذلك، إذا لم نجعل كتاب الله أساس نشاطنا وبحثنا العلميين، وإذا لم نعده إلى مكانته الأولى التي تركه عليها رسول الله، صلى الله عليه وسلم، وصحابته وخلفاؤه الراشدون، رضوان الله عليهم أجمعين، والتي تختلف كل الاختلاف عما فعلناه به اليوم من تجميد وتحنيط، ومن إقصار على شؤون العبادات ونزر يسير من المعاملات، مبعدين إياه عن أيدي طلاب الشعب العلمية والعلمية التجريبية البحتة، ومقصرين تدارسه على طلبة الفلسفة والآداب وعلى الشعراء والبلاغيين والنحاة من الذين ليس بوسعهم أن ينظروا إلى كتاب الله من جانبه العلمي التجريبي البحث، فخرجنا بذلك أفواجا من الطلبة نصفهم يحمل كتاب الله ولا يملك الدفاع عنه بوسيلة العلم الحديث، ونصفهم الآخر ممسك أسباب هذا العلم الحديث دون معرفة ولو نسبية كافية بما جاء به كتاب الله من العلم الحق! وفي هذا بالذات يكمن السر فيما عاد إليه أمر العرب والمسلمين من الضعف والتهالك والتآكل برغم كثرة عددهم، وقوة عدتهم، واتساع ثرائهم، وبرغم التشريف والتكليف الذين خصهم الله عز وجل بهما دون الناس كافة، والمتمثلين في نشر دعوة الإسلام في تمامه وكماله.

في ذكرى مولد الرسول صلى الله عليه وسلم

ذ. البشير الترنيتي

لمولد خير الخلق يهفو فؤاديا   وباسمه يشدو بالمديح لسانيا[1]

وحب نبي اللّه يشفي مواجعي   ويملأ مني مهجتـــي وكيانيــا

وحِلم رسـول اللّه رحب فضاؤه   يهون بـه عنـي... بلوغ مراميا

✣ ✣ ✣

إليك رسول اللّه أزجي بضاعتي   وأحمل وزري.. متعبا به شاكيا[2]

قصدتك يا خير البرية تاركا   تكاليف أعبـاء الحيـاة ورائيـا

وفضلك يا خيـر البرية وافـر   حقيق.. بأن يجلو عني سقاميا

وعندك -باسم اللّه- أدرك بغيتي   وحولك يحلـــو.. أن أحط رحاليا

ومن نورك الوهاج ومض بصيرتي   وإشراق نفســـي والتئام جراحيا

وعندي مكان.. أشتكي منه علتي   وعندك ياســر الوجــود دوائيا

1. هذا الفؤاد يهفو: خفق شوقا وحنينا.

2. أزجي البضاعة يزجيها "إذا ساقها ودفعها دفعا هينا لضآلتها.

وكنت على ظلم لنفسي آثم ... وعن هديك القدسي وسنان غافيا[1]

وأقبلت أسعى اليوم نحوك لاهثا ... وما خاب من وافاك عجلان ساعيا

ولم تدع عند الله باسم محمد ... وأحمد.. حتى كنت للخلق هاديا

وما تركت عنك الأوائل فضلة ... ينال بها فضلا.. جديد ثنائيا

وما أحد يدري سوى الله شاهدا ... علي بما أشكو.. عليما بحاليا

ووعد حبيب الله بالعفو ضامن ... لنفسي أمانا.. أن أنال مراديا

ومن لي أمام الله غيرك شافعا ... يُقيل عثاري.. أو يفك إساريا؟[2]

ولستَ -معاذ الله- أنك تاركي ... أمام إلهي.. أحتمي بردائنا

ولا معرضا عني.. وحبك ساكني ... وآلك أغلى من سواد جنانيا[3]

✣ ✣ ✣

نهضت رسول الله بالحق صادعا ... وجئت لتتميم المكارم داعيا

مضت بك في ظل التأمل حقبة ... لبثت بها في الغار سهران صاغيا[4]

وأسلفت في محرابك الفرد أزمنا ... طوالا.. وآناء شدادا نوابيا[5]

وطهَّرك الرحمنُ من كل شبهة ... وخولك الطبع الكريم المثاليا

وأقبل جبريل بأمره طائعا ... يناديك: أن قم يا محمد راضيا

وألقى عليك القول وحيا مكرما ... وأهداك أطواقا.. يشبن النواصيا[6]

---

1. الوسنان والغافي: النائم الغافل، والفعل وسن بكسر السين يوسن وغفا يغفو إذا أخذه ثقل النوم وغفلته.
2. الإسار بالكسر: الوثاق والحبل يوثق به الأسير، وأقال عثاره بالكسر أو عثرته: أنهضه من سقطته.
3. الجنان بفتح الجيم: القلب وسواده هو مهجته وما يستقر من الدم في باطنه.
4. الصاغي: المائل بسمعه إلى ما يجري ويقع.
5. الآناء: ساعات الليل، والنوابي هي التي لا يطمئن المرء فيها للنوم.
6. الأطواق: جمع طوق وهو القلادة تلف على العنق تعظيما وتكريما والمراد المسؤوليات الجسام.

وأوحـــى إلـيـك الله أنــك خـاتم ... لـكـل رســـول.. عـاش لله داعيا

وقمت على التوحيد تدعو.. مسلحـا ... بأسلحة الإيـمـــان.. ريان صـافيا[1]

وأعرضت عمن راح يغريك بالذي ... يخــــالـك تـواقـا لمثله هـــاويـا

وأقسمت.. لو جاءوا إليك بملكهم ... لأنكرت ما جـــاؤوا به.. متحاشيا

وآذاك جهـل الـمشـركين ومكرُهم ... فكنت حليـمـا.. واسع الصدر زاكيا[2]

وأسمعت من كانت غشاوة قلبه ... تضيق بــه.. أن يستشف المعانـيـا

ولنت لهم حتى ألـنـت قلوبهم ... وكـــانت قـلـوبا كالحـديد قواسيا

وأعلنت للأسماع انــك مــرسـل ... إلى النـــاس.. مبعوثا من الله هاديا

تشيع بهذا الكــون ودا ورحمة ... وآيـــات ذكـــر.. بينات شوافـيـا

✣ ✣ ✣

وكـــان بـأمــر الله أنـــك راحل ... لتلقى رجـالا صـامدين ضواريا

وبادرت تبغي ما أمرت به غدا ... تُيَمِّمُ إخـــوانـــا.. ودورا غوالـــيـا

وضاءت بذاك اليوم أكناف يثرب ... ومـــاج بها الحـب الكبير منــاديـا:

ألا يا رسـول الله جئت أهــالـيــا ... وأغمرت بيتا.. كـــان من قبل خاليا

وكـــان لقاء.. يشهد الكون أنه ... بـدايـة إشعـــاع تـــــلألأ آتــيـا

وجاء نصر الله من بعد حاملا ... بنود التحدي.. غــــــامرا متواليا

وما يوم بـدر.. واندحار حشوده ... وأحزابه.. من ظاهر الغيب خافيا

✣ ✣ ✣

بمـولدك استحضرت عهدا وعالما ... بعثت به يا سيد الكـــــــون. زاهيا

1. الريان ضد العطشان، والريان الممتلئ علما وفضلا.

2. الزاكي: الناعم الطيب النقي.

وقلت: أعيش اليوم بين ظلاله   لعلي به أجلو هموم فـــــؤاديـا

وأقضي به ساعات عهد مرصع   بأكـــرم قـوم.. لن أرى له ثانيا

ولـكنـنـي أيـقـنـت أني سـائـر   وراء مـرام فـوق وسـع خياليا[1]

لهجت رسول الله باسمك راجيا   قبـــول مديحي.. باسما له راضيا

لعلي به أمحو ظلالا قواتما   يقمن بنفسي.. ثـــاويات بـــواقيا

وحسبي أني عنك أثنيت مادحا   وحـاشـــاك أن تأبـى قبول ثنـائـيـا

1. الوسع بضم الواو: الطاقة والجهد.

نقض النظرية المغرضة
في ظلم الإسلام للمرأة

د. محمد يعقوبي خبيزة
كلية الشريعة – فاس

يقول الله تعالى في محكم التنزيل: ﴿**يأيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالا كثيرا ونساء، واتقوا الله الذي تساءلون به والأرحام، إن الله كان عليكم رقيبا**﴾ [النساء: 1].

وهذا يدل على أن الإسلام يعتبر كلا من الرجل والمرأة، على حد سواء سببا في استمرارية الحياة، وتكون الأسر والمجتمعات.. وما ينشأ بينها، عبر الحقب والأزمان، وفي كل مكان، من مختلف الصلات وألوان العلاقات...

فلا غرو بعد ذلك أن تجد الإسلام قد عمل على إنصاف كل من الرجل والمرأة بما يقرره لكل منهما من حقوق وواجبات.. وفق ما تقضي به الخصائص الفطرية لكل منهما، وما له من طبيعة متميزة خلقه الله عليها كي يؤدي دوره في الحياة على أحسن صورة... تلك الطبيعة التي يشهد لها الواقع الذي لا يستطيع أحد أن ينكره، ويقررها الحق سبحانه في قوله: ﴿ **فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق**

الله ذلك الدين القيم ولكن أكثر الناس لا يعلمون﴾ [الروم: 30].

واعترافا بهذا الواقع ومراعاة له فإننا نجد الشريعة الإسلامية تعطي للرجل درجة وقوامة على المرأة في شؤون الأسرة، وتعطيه حق الولاية عليها في عقد الزواج، وتبيح له تعدد الزوجات، وتعطيه حق الطلاق وفصم حبل الزوجية، وتعطيه في بعض الأحيان ضعف نصيبها في الميراث..

كما أنها تجعل شهادتها تعدل نصف شهادة الرجل.. ثم إنها وقفت من مشاركتها في العمل موقفا يكاد أن يحرمها من ممارسته...

ومع أن السبب في هذه التشريعات والأحكام هو واقعية الشريعة الإسلامية في مراعاة الطبيعة المتميزة لكل من الرجل والمرأة، وما للرجل من خصائص فطرية خلقه الله عليها كي يؤدي دوره في الحياة على أحسن صورة... فإننا وبكل أسف، وجدنا القضية النسائية قد وقعت في وقتنا الحاضر بين أيد غير أمينة: ممن لا ينطلقون من تصور إسلامي وقيم دينية أصيلة ولا من واقعية متبصرة... ولذلك وجدناهم عوض أن ينتشلوا المرأة مما أهالته عليها السنون الطويلة من تراكمات ثقيلة مظلمة... ويعودوا بها إلى الاستمتاع بكامل حقوقها وأداء مختلف واجباتها كما ضمنها الإسلام وشريعته الخالدة... وجدناهم يقتفون أثر المغرضين من المبشرين والمستشرقين والوضعيين.

فيتهمون الإسلام بظلم المرأة، ويلفقون في هذا المضمار كثيرا من الشبهات الواهية والترهات الباطلة، وينادون بكل ما يجعل المرأة المسلمة صورة طبق الأصل للمرأة في المجتمع الغربي الذي اختفت فيه قيم الدين والحياة والفضيلة..

وانطلقت فيه الغرائز للإشباع في فسق وإباحية مطلقة... مما ينذر بسقوط الحضارة المعاصرة، كما سقطت مثيلات لها من الحضارات السابقة، مصداقا لقول الحق سبحانه في هذه الآية: **﴿وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميرا﴾** [الإسراء: 16].

وردا على هذا التيار المغرض الذي يتجنى على الإسلام بما يكيله ضد موقفه من المسألة النسائية من شبهات.. وبيانا لما تمتاز به الشريعة الإسلامية من واقعية في إنصاف كل من

الرجل والمرأة.. وفق طبيعته المتميزة... فإني أتناول في هذه المقالة حقيقة موقف الشريعة الإسلامية من كل قضية من القضايا التي يجعل منها المغرضون شبهة فيما يزعمونه من ظلم الإسلام للمرأة.. مبينا ما ينطوي عليه كل موقف للشريعة من حكمة بالغة... وذلك وفق المباحث التالية:

- حكمة ولاية الرجل على المرأة في عقد الزواج.
- حكمة إعطاء الرجل القوامة على الأسرة.
- حكمة إباحة تعديد الزوجات للرجل.
- حكمة إعطاء الزوج حق الطلاق.
- حكمة جعل شهادة الرجل تعدل شهادة امرأتين.
- حكمة إعطاء الرجل ـ أحيانا ـ ضعف ميراث المرأة.
- حكمة موقف الإسلام من عمل المرأة.

وبالله التوفيق، ومنه نستمد العون والهداية.

1. حكمة ولاية الرجل على المرأة في عقد الزواج

نعم إن من الأركان الأساسية لصحة عقد الزواج في الشريعة الإسلامية الولي، وهو أبو الزوجة أو الوصي أو الأقرب من عصبتها الذكور أو ذوي الرأي من أهلها أو السلطان أو من يمثله من القضاة..

روى أصحاب السنن ـ وصححه الحاكم وابن حبان ـ أن رسول الله، صلى الله عليه وسلم، قال: "لا نكاح إلا بولي" والنفي يتجه إلى الصحة.. فيكون الزواج بغير ولي باطلا كما صرح به النبي، صلى الله عليه وسلم، عندما قال في حديث عائشة رضي الله عنها: "أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل (ثلاث مرات)، فإن دخل بها فلها المهر بما استحل من فرجها، فإن اشتجروا أي امتنعوا التزويج فالسلطان ولي من لا ولي له"[1].

1. رواه أحمد وأبو داود وابن ماجة والترمذي وقال: حديث حسن.

ولا يخفى أن الحكمة من جعل الولي ركنا في عقد الزواج هو أن للزواج مقاصد متعددة، والمرأة كثيرا ما تخضع لحكم العاطفة فلا تحسن الاختيار - في الغالب - فيفوتها حصول هذه المقاصد، فمنعت من مباشرة العقد وجعل لوليها، لتحصل مقاصد الزواج على الوجه الأكمل من غير أن تتعرض للابتذال إذا هي تولت العقد بمحضر من الرجال إلا بما ينوب عنها.. ولذلك فإنه يشترط في الولي أن يكون أهلا لممارسة هذه المهمة بأن يكون ذكرا بالغا عاقلا رشيدا حرا...

على أن اشتراط الولي لصحة عقد الزواج لا يعفيه من وجوب استئذان وليته: حيث يجب عليه أن يأخذ رأيها ويعرف رضاها قبل العقد. من ثم منع الشرع إكراه المرأة. وبكرا أو ثيبا على الزواج وإجباريا على من لا رغبة لها فيه.. بل إنه قد جعل لها حق المطالبة بالفسخ إبطالا لتصرفات الولي المستبد إذا عقد عليها من غير رضاها:

فقد روى مالك في الموطأ - بسند صحيح - أن رسول الله، صلى الله عليه وسلم، قال: "الأيم أحق بنفسها من وليها، والبكر تستأذن وإذنها صماتها" (ومعنى كون الأيم أحق بنفسها من وليها: أي أنها أحق بنفسها في أن الولي لا يعقد عليها إلا برضاها لا أنها أحق بنفسها أن تعقد على نفسها دون وليها".

وروى الإمام أحمد وابن ماجة وأبو داود والدارقطني عن ابن عباس أن جارية بكرا أتت رسول الله، صلى الله عليه وسلم، فذكرت له أن أباها زوجها وهي كارهة فخيرها النبي، صلى الله عليه وسلم.

وكما منع الشارع الولي من تزويج وليته بغير رضاها فقد منعه من أن يعضلها عن أن تتزوج ممن ترضاه إذا كان كفؤا لها ودفع لها مهر مثلها.. وإلا كان لها أن ترفع أمرها إلى القاضي ليزوجها به قال تعالى: ﴿**وإذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن فلا تعضلوهن أن ينكحن أزواجهن إذا تراضوا بينهم بالمعروف، ذلك يوعظ به من كان منكم يومن بالله واليوم الآخر، ذلكم أزكى لكم وأطهر، والله يعلم وأنتم لا تعلمون**﴾ [البقرة: 232].

وهكذا يتبين لنا أن الشريعة الإسلامية قد أعطت للمرأة كامل الحق في اختيار من تتزوجه وتربط حياتها بحياته. فإذا لم يحترم رأيها ولم تعط حقها في قبول أو رفض من تتزوج

به كنا بذلك ظالمين للمرأة بمنعها من مباشرة ذلك الحق الذي يتوقف عليه مستقبل حياتها.

ولقد جرت عادة الناس في كثير من المجتمعات على أن يغتصبوا هذا الحق من النساء - سواء في المجتمعات الجاهلية أو بعد مجيء الإسلام، حيث تكره البنت على التزوج بمن لا رغبة لها فيه أو يهدر رأيها كلية حتى إذا ما بدأت الحياة الزوجية ظهرت الآثار المترتبة على إهدار هذا الحق ونشأ عن ذلك كثير من المشاكل التي تعكر صفو المجتمع وتزلزل كيان الأسرة.. وربما عصفت بها إلى غير رجعة..

لكل ذلك فإننا وجدنا أن الشريعة الإسلامية صريحة كل الصراحة في أن يكون للمرأة كامل الحق في اختيار من تتزوج به حماية للأسرة من التصدع والشقاء والانهيار.. وفي ذلك يروي ابن ماجة أن امرأة جاءت إلى النبي، صلى الله عليه وسلم، فقالت: إن أبي زوجني من ابن أخيه ليرفع بي خسيسته، فقال، صلى الله عليه وسلم: الأمر إليك إن شئت أمضيت ما فعل أبوك، وإن شئت رددته.. فقالت: "لقد أمضيت ما فعل أبي، ولكني أحببت أن يعرف النساء أن ليس للرجال عليهن سبيل".

وليس معنى هذا أن يهمل رأي الأب أو الولي إهمالا كاملا، بل لابد من اعتباره بحكم ماله من تجربة وحكمة ومعرفة بالناس والحياة.. وبحكم حرصه عادة على مصلحة ابنته وسعادتها.. وغاية ما هناك أن عليه أن يستطلع رأيها قبل أن يوافق أو يرفض من يتقدم له في خطبتها.. ثم يقدم لها نصيحته في إطار من الحدب والعاطفة المشبوبة.. ثم يتولى هو مباشرة تنفيذ ما أقنعها به..

أما عندما يهمل رأي الولي بالكلية فيستبعد عن عقد النكاح بالمرة.. فإن النكاح إذاك يكون باطلا.. كما قضت بذلك السنة النبوية.. وكما هو مذهب المالكية والشافعية والحنابلة..

حقا إن الحنفية قد ذهبوا إلى صحة عقد النكاح بغير ولي ما دام الزوج كفؤا، فلم يعملوا بحديث عائشة لأنها هي نفسها لم تعمل به حيث زوجت بنت أخيها عبد الرحمان وهو غائب في الشام، ولأن في سنده الزهري وقد سئل عنه فقال لا أعرفه، أي نسيه. وقد ضعف الجمهور هذا المذهب برد ما استند عليه كما يلي:

1. إن الحجة فيما يرويه الراوي لا في قوله وفعله.

2. إن مذهب الصحابي على القول بأنه حجة مشروط بعدم معارضته لسنة رسول الله، صلى الله عليه وسلم.

3. لئن كان الموت لا يبطل خبر من يموت فإن النسيان لا يبطل خبر من ينسى من باب أحرى وأولى.

2. الحكمة في إعطاء الرجل القوامة على الأسرة

إن إدارة الحياة الأسرية والإنفاق على الأسرة من حق الرجل أساسا ومن واجبه.. وذلك بحكم تكوينه الطبيعي الذي يجعله أقدر من المرأة على الكد والعمل باستمرار في سبيل تحصيل الرزق.. ولو كانت هي مثله في الذكاء والعقل وقوة الجسد أو تفوقه.. إذ أنها تنصرف عن حياة العمل والإنتاج قسرا في فترة الحمل وما تعانيه فيها من آلام الوحم لا تنتهي إلا بآلام الولادة والنفاس.. لتبتدئ بمتاعب الرضاعة والحضانة وتربية الأبناء وتوفير أسباب الاستقرار والسعادة لسائر أفراد الأسرة، بالإضافة إلى ما تقضيه في كل شهر من أيام وهي مضطربة المزاج، بسبب عوارض العادة الشهرية. وفي هذا الإطار يجب أن نفهم الدرجة والقوة والتفضيل التي جعلها الله تعالى للرجل على المرأة في قوله سبحانه: ﴿**ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف، وللرجال عليهن درجة**﴾، [البقرة: 228]، وفي قوله سبحانه: ﴿**الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض وبما أنفقوا من أموالهم**﴾ [النساء: 34].

وإذن فالدرجة والقوامة في الآيتين إنما هما درجة وقوامة تكليف لا تشريف، قضت بهما الخصائص الفطرية لكل من الرجل والمرأة قبل أن تقضي بهما الشريعة.. وصدق الله العظيم القائل في محكم التنزيل: ﴿**فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله، ذلك الدين القيم، ولكن أكثر الناس لا يعلمون**﴾ [الروم: 30].

ولهذا وذاك نجد الإسلام يحتم على الرجل القيام بأعباء الأسرة ومستلزماتها.. ويكلفه بالإنفاق على سائر أفرادها.. ويجعل ذلك من حق الرجل ومن واجبه أساسا.. بخلاف المرأة فإنه لم يكلفها الإسلام بشيء من ذلك حتى ولا بالإنفاق على نفسها.. بل هي معفاة من التكاليف المالية قبل الزواج وبعده: فقبل الزواج يلزم أبوها بالإنفاق عليها، وبعد الزواج يصير

الإنفاق عليها وعلى أولادها من مسؤوليات زوجها.. – لا فرق في ذلك بين أن تكون فقيرة أو غنية– فإذا لم يكن لها زوج ولا عائل، وليس لها ما تنفق به على نفسها وأولادها فنفقتهما على بيت مال المسلمين.

وحتى لا يتخذ الرجل تلك الدرجة والقوامة التي أعطاه الله إياها وسيلة للاستعباد والتسخير.. فقد أوصاه الإسلام أن يكون طيب الخلق، كريم المعاملة، حسن العشرة مع زوجته.. وذلك في عدة نصوص كثيرة سبقت الإشارة إلى بعضها.. ومنها أيضا:

- ما رواه الترمذي عن عائشة رضي الله عنها: أن النبي، صلى الله عليه وسلم، قال: "خيركم خيركم لأهله، وأنا خيركم لأهلي".

- وما رواه النسائي بسنده أن النبي، صلى الله عليه وسلم، قال: "الله الله في النساء فإنهن عوان في أيديكم أخذتموهن بأمانة الله واستحللتم فروجهن بكلمة الله".

3. حكمة إباحة تعديد الرجل للزوجات

نعم إن الإسلام قد أباح للرجل أن يعدد زوجاته إلى أربع زوجات ولكن بشرط العدل بينهن في الحقوق، وأن لا يظلم إحداهن.. وذلك بمقتضى قوله تعالى: ﴿**فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع، فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة أو ما ملكت أيمانكم، ذلك أدنى ألا تعولوا**﴾ [النساء: 3].

أما الحكمة من إباحة التعدد فهي العمل على علاج حالة الزواج الذي أخذ يشعر بعدم توفر السكن الجنسي أو العاطفي في حياته الزوجية، بحيث لو لم يبح له التعدد لاقترف ما ينافي الدين من زنى واتخاذ خليلات.. أو اختار الطلاق.. وإن في الطلاق أو الخيانة الزوجية ما يضر بالمرأة والمجتمع أضعافا مضاعفة من مشاركة غيرها في زوجها بطريق علني مشروع خاصة عندما تكون قد أصيبت بمرض عضال أو بعقم أو بذهاب النضارة والشباب.

وواضح أن الإسلام لم يعط للمرأة الحق في تعدد الأزواج.. لما في ذلك من الإفضاء إلى اختلاط الأنساب.. التي عمل الإسلام على حمايتها بتحريمه للزنى أو إباحته للزواج.. وبنى عليها كثيرا من الحقوق والواجبات أثناء الحياة وبعد الممات.

ولذلك فإننا نرى أن أمن العدل المبيح للتعدد متروك للإنسان وإيمانه وضميره.. في المجتمعات التي تسوءها التقوى ومراعاة حقوق الله واتقاء محارمه.. في السر والعلانية، فلا يتعسف أفراده في استعمال ما منحهم الشارع من حق إلا بعد أداء ما فرض عليهم من واجبات.

أما عندما يساء استعمال الدين وروح الشريعة من قبل مجتمعات جاهلة، فيقدم أفرادها الفقراء بكثرة على الزواج بأكثر من واحدة دون أن يكون عندهم القدرة ولو على كفاية زوجة واحدة.. أو يسيء أثرياؤها فهم العدالة إساءة لا يقرها دين ولا ضمير فيوثرون بعض الضرات وأولادهن بالأثاث والرياش ولذيذ الطعام والمشروبات، وفاخر السكن واللباس.. على حساب الضرات الأخريات اللائي يتركونهن مع أولادهن في حالة من البؤس والعوز مهملات، فإذا بلغ الأمر في بعض المجتمعات إلى تلكم الدرجة من جراء إساءة استعمال حق تعدد الزوجات.. فإنه لا مانع أمام الدولة من سن تشريع يمنع تعدد الزوجات ما لم يثبت الرجل سلفا مقدرته على كفاية أكثر من زوجة، وأن العدل بينهن ـ من الناحية المادية على الأقل ـ فمثل هذا التشريع يكون غير مخالف لروح الشريعة الإسلامية.. بل إنه يدخل في مفهوم المصلحة المرسلة التي هي من الأصول المعتمدة عند المالكية.

أما أن نجهز على مبدأ إباحة التعدد من أساسه ـ كما هو الواقع في بعض الدول العربية، اقتداء ببعض الدول الغربية فذاك هو الذي يأباه الإسلام، وتأباه روح الشريعة، ﴿**وما كان لمومن ولا مومنة إذا قضى الله ورسوله أمرا أن تكون لهم الخيرة من أمرهم، ومن يعص الله ورسوله فقد ضل ضلالا مبينا**﴾ [الأحزاب: 36]. ومع ذلك فإنه إذا لاحظنا:

1. أن آية إباحة تعدد الزوجات لم تقيد خوف الظلم المانع من إباحة التعدد بأي قيد ـ فيشمل ما إذا خاف الزوج ظلما على زوجته أو على أقاربه أو على نفسه.. إنفاقا أو سكنى أو حسن معاشرة..

2. إن آية إباحة التعدد قد جعلت إيجاب الاقتصار على واحدة معلقا على خوف الظلم لا على تحققه أو تيقنه أو ترجيحه.

3. إن مدى الميل القلبي ـ الذي لا يستطيع الإنسان تحقيق العدل فيه مهما حرص على

ذلك ـ ينعكس على مدى حسن المعاملة لدى الأغلبية الساحقة من الناس.

... إذا لاحظنا كل ذلك تبين لنا مدى تضييق القرآن لدائرة إباحة تعدد الزوجات في الشريعة الإسلامية.. وتبين لنا أن جوهر الإسلام يميل في الحقيقة إلى الاكتفاء بزوجة واحدة. أما التعدد فحالة استثنائية يلجأ إليها الرجل عند الضرورة مع اشتراط القدرة والعدل بالمساواة في المسكن والمأكل والملبس والمبيت بين الزوجات.

وإلى أولائك الذين لا يومنون بقيمة الأفكار والتشريعات إلا إذا هبت ريحها من الناحية الغربية نقول: إن بعض الكتاب الأوربيين الذين يقرأون عن الإسلام قد أدركوا الفوائد الجليلة في تعدد الزوجات في التشريع الإسلامي، فكتبوا في ذلك يدعون أممهم إلى الأخذ بهذا التشريع، وهو تعدد الزوجات لما فيه من حماية المجتمع من الفساد وما يعود به على الأمم من المنافع التي تنظم حالة الأفراد والجماعات.

ومنهم الكاتب الإنجليزي: "برناردشو" الذي قال في كتابه: (الحياة الزوجية) عند الكلام على تعدد الزوجات من الدين الإسلامي: "إن الدولة الإنجليزية ستضطر حسب تقدمها المطرد إلى اتخاذ الإسلام دينا لها قبل انقضاء القرن العشرين".

وجاء في جريدة (لندن تروث) الإنجليزية بقلم كاتبة انجليزية ما ترجمته: "لقد كثرت الشاردات من بناتنا وعم البلاء، وإذ كنت امرأة أراني أنظر السجن وقلبي يتقطع شفقة عليهن وحزنا.. وماذا عسى أن يفيدهن بثي وحزني وإن شاركني فيه الناس جميعا، لا فائدة إلا في العمل بما يمنع تلك الحالة الرجسة.. وما أروع الإسلام فإنه رأى الداء ووصف الدواء الكامل للشفاء وهو الإباحة للرجل أن يتزوج بأكثر من واحدة، وبهذه الواسطة يزول البلاء لا محالة، وتصبح بناتنا بنات بيوت، فالبلاء كل البلاء في إجبار الرجل الأوربي على الاكتفاء بامرأة واحدة.. أي ظن يحيط بعدد الرجال المتزوجين الذين لهم أولاد غير شرعيين، أصبحوا كلا وعالة وعارا على المجتمع الإنساني.. فلو كان تعدد الزوجات مباحا لما حاق بأولئك وأمهاتهم ما هم فيه من العذاب، ولسلم عرضهن وعرض أولادهن..."[1].

وهنا نرى أن هذه الكاتبة الإنجليزية قد أدركت أن إصلاح المجتمع وعلاجه مما يقع فيه

1. عن مجلة الإرشاد، ع 6، س: 10، ص: 30.

الأوربيون من الفساد يكمن في تعدد الزوجات الذي أباحه الإسلام فدعت إليه، وكذلك "برنار دشو" رأى أن فساد الأخلاق الذي ينتشر بين الأوربيين لا دواء له إلا اتباع ما جاء به الإسلام واعتناقه والتمسك به دينا لهم.. نرى ذلك في حين نرى بعض المسلمين يدعون إلى منع تعدد الزوجات من أساسه نص القرآن عليه بشرطه في قوله سبحانه: ﴿**وإن خفتم ألا تقسطوا في اليتامى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع، فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة أو ما ملكت أيمانكم، ذلك أدنى ألا تعولوا**﴾ [النساء: 3]

4. حكمة إعطاء الزوج حق الطلاق

أما إعطاء الرجل الحق في الطلاق فلا تفهم حكمته إلا بالتحدث عن توجيهات الشريعة في انفصام العلاقة الزوجية بصفة عامة.

إن العلاقة بين الزوجين قد تتوتر داخل مؤسسة الأسرة لما قد يتصف أحد الزوجين أو كلاهما من سوء في خلقه أو فساد في تربيته أو ضعف في دينه.. أو لما يكون بينهما من تخالف في الطباع وتضاد في المقاصد.. أو غير ذلك مما يعكر صفو الأسرة ويجعلها لا تؤدي الغاية المتوخاة منها سكنا ومودة ورحمة... بالصورة المثالية.

وعندئذ فإن الشريعة الإسلامية تتدخل محاولة إصلاح نشوز الزوجة بكل الوسائل الممكنة من وعظ وهجر وضرب خفيف وتحكيم.. قال تعالى: ﴿**واللاتي تخافون نشوزهن فعظوهن واهجروهن في المضاجع واضربوهن، فإن أطعنكم فلا تبغوا عليهن سبيلا، إن الله كان عليا كبيرا، وإن خفتم شقاق بينهما فابعثوا حكما من أهله وحكما من أهلها إن يريدا إصلاحا يوفق الله بينهما، إن الله كان عليما خبيرا**﴾ [النساء: 34-35].

ويجب أن يلاحظ بأن الضرب المسموح به إنما هو الضرب غير المبرح أي غير المؤذي إيذاء شديدا: كالضرب الخفيف باليد على الكتف ثلاث مرات أو بالسواك أو بعود خفيف.. لأن المقصود منه هو الاصلاح لا غير... فإذا تجاوز الأمر ذلك فأدى الضرب إلى الهلاك وجب عليه الضمان ولزمه التأديب.

ومع أن الضرب مباح فقد اتفق العلماء على أن تركه أفضل لما أخرجه ابن سعد والبيهقي

عن أم كلثوم رضي الله عنها قالت: قال رسول الله، صلى الله عليه وسلم: "... ولن يضرب خيركم خياركم..." وقول عمر، رضي الله عنه: "... ولا تجدون أولئك أي الذين يضربون نساءهم خياركم" فدل الحديث على أن الأولى ترك الضرب، ويؤيده حديث آخر "أيضرب أحدكم امرأته كما يضرب العبد ثم يضاجعها في آخر اليوم".

وأكثر من ذلك فإن الزوجة إذا توقعت من زوجها نشوزا وترفعا عليها بأمارات وقرائن.. فإن لها أن تتنازل عن بعض حقوقها أو كل حقوقها.. لتبقى في عصمته وتتقي ما تتوقعه من شر فراقه.. ومتى كان ذلك عن طواعية منها وبكامل رضاها..

- قال تعالى: ﴿**وإن امرأة خافت من بعلها نشوزا أو إعراضا فلا جناح عليهما أن يصالحا بينهما صلحا، والصلح خير، وأحضرت الأنفس الشح، وإن تحسنوا وتتقوا فإن الله كان بما تعلمون خبيرا**﴾ [النساء: 128].

روى البخاري عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت في شرح الآية: "هي المرأة تكون عند الرجل لا يستكثر، منها فيريد طلاقها ويتزوج عليها تقول: أمسكني ولا تطلقني، وتزوج غيري وأنت حل من النفقة علي والقسمة لي".

ولا يخفى التصالح على هذا الوجه ـ على علاته من منع لهدم كيان الأسرة بالطلاق وإلحاق الضرر بالأولاد ومحاولة العودة إلى المعاشرة بالمعروف والمعاملة الحسنة، ولذلك قال تعالى في الآية: ﴿**والصلح خير**﴾.

ومما يدخل في إطار إصلاح ذات البين بين الزوجين ما تقرره الشريعة الإسلامية من أحكام للإيلاء والظهار.

إذ الإيلاء هو عقد الزوج على ألا يجامع زوجته مدة تفوق أربعة أشهر قصد الإضرار بها سواء أقسم على ذلك أم لا.

والإيلاء على هذا الشكل تصرف جاهلي كان يترك المرأة معلقة لا هي زوجة ولا هي مطلقة لسنين عديدة.. فلما جاء الإسلام أراد الله سبحانه أن يضع حدا له.. فوقته بمدة أربعة أشهر، على الزوج في نهايتها أن يرجع إلى مجامعة زوجته ـ ويكفر عن يمينه ـ وإلا كان لزوجته أن تطالب القضاء بتطليقها منه.. فيطلقها طلاقا رجعيا.

وفي ذلك يقول الحق سبحانه: ﴿**للذين يولون من نسائهم تربص أربعة أشهر، فإن فاءوا فإن الله غفور رحيم، وإن عزموا الطلاق فإن الله سميع عليم**﴾ [البقرة: 226-227].

أما الظهار فهو أن يقول الزوج لزوجته (هي عليه كظهر أمه) وهو يعني أنها مشابهة لها في التحريم.

ولقد كان الظهار طلاقا في الجاهلية، فلما جاء الإسلام حرمه فلا يجوز الإقدام عليه، ورتب عليه كفارة الظهار متى ما عاد المظاهر إلى ممارسة الحياة الجنسية مع زوجته، وذلك منعا من الإقدام عليه أو التقليل من نسبته ـ على الأقل ـ ويشهد لأحكام الظهار وما يتعلق به قوله تعالى: ﴿ **الذين يظاهرون منكم من نسائهم ما هن أمهاتهم إن امهاتهم إلا اللائي ولدنهم وإنهم ليقولون منكرا من القول وزورا وإن الله لعفو غفور، والذين يظهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة من قبل أن يتماسا، ذلكم توعظون به، والله بما تعملون خبير، فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين من قبل أن يتماسا، فمن لم يستطع فإطعام ستين مسكينا، ذلك لتومنوا بالله ورسوله، وتلك حدود الله، وللكافرين عذاب أليم**﴾ [المجادلة: 2-4].

فإن لم تجد كل تلك المحاولات في إصلاح ذات البين فمعنى ذلك أن التوتر في العلاقة الزوجية قد بلغ مداه، ومع ذلك فإننا نجد الشريعة الإسلامية توصي كلا من الرجل والمرأة بعدم المسارعة إلى فصم حبل الزوجية فتوصي الرجل بالصبر وتنفر من الطلاق بصفة عامة.

قال تعالى ـ خطابا للرجل ـ ﴿**وعاشروهن بالمعروف، فإن كرهتموهن فعسى أن تكرهوا شيئا ويجعل الله فيه خيرا كثيرا**﴾ [النساء: 19].

وقال، صلى الله عليه وسلم، للمرأة فيما رواه أصحاب السنن: "أيما امرأة سألت زوجها طلاقا من غير بأس فحرام عليها رائحة الجنة".

وفي التنفير من الطلاق بصفة عامة يقول النبي، صلى الله عليه وسلم: "لعن الله كل ذواق مطلاق"، وقال فيما رواه أبو داود: "أبغض الحلال عند الله الطلاق"، وفي لفظ: "ما أحل الله شيئا أبغض إليه من الطلاق".

حتى إذا ما بلغ السيل الزبا، وأصبح الزوج أو الزوجة لا يطيق صبرا فإن الله لا يكلف نفسا إلا وسعها وإذاك أباح لهما الإسلام أن يتفرقا ـ ولم يوجب ذلك عليهما ـ وذلك ـ حتى لا تتحول مؤسسة الزواج سجنا مؤبدا فقال تعالى: ﴿**وإن يتفرقا يغن الله كلا من سعته، وكان الله واسعا حكيما**﴾ [النساء: 13]، ولانفصام حبل الزوجية في الشريعة الإسلامية وسائل متعددة من طلاق وتطليق وخلع.

أ. الطلاق

فللزوج حق الطلاق أساسا لأن الشأن فيه ألا ينقاد لعاطفته فيوقع الطلاق لأوهى الأسباب، بل إنه لا يقدم عليه إلا بعد أن يحسب ألف حساب لما أنفقه في سبيل الزواج من صداق وتوابعه.. وفيما يلزمه من نفقات المتعة وحضانة الأولاد وصداق جديد لامرأة جديدة.. قال تعالى خطابا للرجال: ﴿**لا جناح عليكم إن طلقتم النساء ما لم تمسوهن أو تفرضوا لهن فريضة، ومتعوهن على الموسع قدره وعلى المقتر قدره متاعا بالمعروف، حقا على المحسنين، وإن طلقتموهن من قبل أن تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم إلا أن يعفون أو يعفو الذي بيده عقدة النكاح، وأن تعفو أقرب للتقوى، ولا تنسوا الفضل بينكم، إن الله بما تعملون بصير**﴾ [البقرة: 236-237].

وفي الوقت الذي أباحت فيه الشريعة الإسلامية للزوج الطلاق فإنها قد رغبته بأن يكون طلاقه سنيا بأن يكون في طهر لم يقع فيه مسيس ـ وأن يكون له دفعات ثلاثة، كل من الدفعة الأولى والثانية تعقبها رجعة:

قال تعالى: ﴿**يأيها النبيء إذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن**﴾ [الطلاق: 1]، أي في طهر لم يمسها فيه. وقال سبحانه: ﴿**الطلاق مرتان، فإمساك بمعروف أو تسريح بإحسان**﴾ [البقرة: 229]، ولذلك أجمع العلماء على حرمه الطلاق البدعي وإن ذهب الجمهور إلى أنه يقع رغم حرمته.. وذلك كأن يطلقها في حيض أو نفاس، أو في طهر جامعها فيه، أو أن يطلقها ثلاثا بكلمة واحدة، أو يطلقها ثلاثا متفرقات في مجلس واحد..

وهكذا يكون الإسلام قد عمل على التقليل من انفصام حبل الزوجية، والتخفيف من نسبته إلى أبعد الحدود، وذلك عندما نفر منه واعتبره أبغض الحلال إلى الله، وقضى بضرورة

سبقه بمحاولة إصلاح ذات البين بكل الوسائل الممكنة من وعظ وإرشاد وهجر في المضاجع وضرب غير مبرح وتحكيم وصلح.. وجعله بيد الزوج أساسا حيث لا ينقاد لعاطفته ولا يقدم على إيقاعه إلا بعد أن يحسب ألف حساب لما أنفقه في سبيل الزواج من صداق وتوابعه.. وفيما يلزمه من نفقات المتعة وحضانة الأولاد وصداق جديد لامرأة جديدة، كما أنه نهى عن إيقاعه في حالة الحيض بل جعل من أركان الطلاق السني أن يقع في طهر لم يقع فيه مسيس للمرأة.. وأن يتم على مراحل ثلاث لا دفعة واحدة، وطالب بالإشهاد عليه في كل مرة..

وحتى إذا ما وقع الطلاق فإنه يكون تجربة لفراق مؤقت يتمكن كلا الزوجين من مراجعة موقفه من الآخر، حتى إذا ما عاد إليه عاد موطد العزم على تحسين سلوكه معه، مع تحديد فرصة المراجعة بزمن العدة وفي مرتين اثنتين حتى لا يتعسف الرجل في استعمالها فيترك المرأة معلقة من غير أن يراجعها أو يمنحها حريتها في التزوج من غيره، وحتى لا تختلط الأنساب بتزوج المرأة برجل جديد قبل التيقن من براءة رحمها بانتهاء عدتها..

قال تعالى: ﴿**وإذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن فأمسكوهن بمعروف أو سرحوهن بمعروف، ولا تمسكوهن ضرارا لتعتدوا، ومن يفعل ذلك فقد ظلم نفسه، ولا تتخذوا آيات الله هزؤا، واذكروا نعمت الله عليكم وما أنزل عليكم من الكتاب والحكمة يعظكم به، واتقوا الله، واعلموا أن الله بكل شيء عليم، وإذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن فلا تعضلوهن أن ينكحن أزواجهن إذا تراضوا بينهم بالمعروف، ذلك يوعظ به من كان منكم يومن بالله واليوم الآخر، ذلكم أزكى لكم وأطهر، والله يعلم وأنتم لا تعلمون**﴾ [البقرة: 231- 232].

ب. التطليق

أما المرأة - فبحكم طبيعتها العاطفية الانفعالية فقد جعل الله لها حق التطليق بواسطة القاضي الذي يلزمه أن يحكم به متى ثبت إضرار الزوج بزوجته التي ترفع أمرها إلى القاضي طالبة منه تطليقها للضرر اللاحق بها.. وذلك تطبيقا لقوله تعالى: ﴿**وإذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن فأمسكوهن بمعروف أو سرحوهن بمعروف، ولا تمسكوهن ضرارا لتعتدوا، ومن يفعل ذلك فقد ظلم نفسه، ولا تتخذوا آيات الله هزؤا**﴾، [البقرة: 231].

ج. الخلع

وبالاضافة إلى ذلك فإن الشريعة الإسلامية قد جعلت للمرأة التي تكره زوجها لأسباب نفسية ـ من غير أن يكون قد صدر منه هو شخصيا ما من شأنه أن يلحق ضررا بها ـ جعل الإسلام لمثل هذه المرأة أن تساوم زوجها على طلاقها مقابل مقدار من المال يقبله كتعويض عما يلحقه من أضرار مادية ومعنوية من جراء مفارقته لها.. فإن هو قبل ذلك العوض طلقها طلاقا بائنا.. ويسمى ذلك خلعا..

قال تعالى: ﴿**ولا يحل لكم أن تأخذوا مما آتيتموهن شيئا إلا أن يخافا ألا يقيما حدود الله، فإن خفتم ألا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به، تلك حدود الله فلا تعتدوها، ومن يتعد حدود الله فأولئك هم الظالمون**﴾ [البقرة: 229].

وقد ثبت أن امرأة ثابت بن قيس جاءت إلى رسول الله، صلى الله عليه وسلم، فقالت: يا رسول الله ما أعتب عليه في خلق ولا دين، ولكني أكره الكفر في الإسلام ـ لا أطيقه بغضا ـ فقال النبي، صلى الله عليه وسلم: أتردين عليه حديقته؟ قالت: نعم، فأمره رسول الله، صلى الله عليه وسلم، أن يأخذ منها حديقته ولا يزيد...

ملاحظات

هذا ويجب التنبيه، إلى أن كل طلاق أوقعه القاضي فهو بائن بينونة صغرى، إلا طلاق المولي والمعسر بالنفقة ـ فهما رجعيان ـ ما لم يصادف المرة الثالثة، وإلا فإنه يكون بائنا بينونة كبرى.. فينطبق عليه قوله تعالى: ﴿**الطلاق مرتان فإمساك بمعروف أو تسريح بإحسان**﴾ [البقرة: 229]، مع قوله سبحانه: ﴿**فإن طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره، فإن طلقها فلا جناح عليهما أن يتراجعا إن ظنا أن يقيما حدود الله، وتلك حدود الله يبينها لقوم يعلمون**﴾ [البقرة: 230].

كما يجب التنبيه على أن الإسلام قد جعل الطلاق من قبل الزوج لا يصير بائنا بينونة كبرى ـ يشترط فيها لإباحة المراجعة أن تتزوج المطلقة بزوج آخر ثم تطلق ثم تنتهي عدتها منه ـ إلا في المرة الثالثة.

أما في المرتين الأوليين فإن الطلاق يكون رجعيا، يملك الزوج فيه كامل الحق في المراجعة

بدون أن يلزمه شيء - ما دامت المرأة في عدتها، فإذا انقضت عدتها ولم تقع مراجعة أصبح الطلاق بائنا بينونة صغرى فقط - يملك فيه الزوج مراجعة مطلقته، ولكن بمهر جديد وعقد يستلزم رضاها - ودليل ذلك هو الجمع بين هذه الآيات:

قوله تعالى: ﴿**الطلاق مرتان فإمساك بمعروف أم تسريح بإحسان**﴾ [البقرة: 229]

وقوله تعالى: ﴿**والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء، ولا يحل لهن أن يكتمن ما خلق الله في أرحامهن إن كن يومن بالله واليوم الآخر، وبعولتهن أحق بردهن في ذلك إن أرادوا إصلاحا، ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف، وللرجال عليهن درجة، والله عزيز حكيم**﴾ [البقرة: 228]

وقوله تعالى: ﴿**فإن طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره، فإن طلقها فلا جناح عليهما أن يتراجعا إن ظنا أن يقيما حدود الله، وتلك حدود الله يبينها لقوم يعلمون**﴾ [البقرة: 230]، والمقصود بالعدة تلك المدة الزمنية التي جعل الله للزوج فيها الحق في مراجعة زوجته المطلقة طلاقا رجعيا، بعد الدخول - من غير أن يلزمه شيء، وبانتهائها تملك المرأة أمر نفسها في الزواج من مطلقتها - ما لم يصادف طلاقها الثلاث - أو من رجل آخر (في الطلاق البائن والوفاة). وإن مدة العدة تختلف باختلاف الحالات:

1. فعدة الحامل - مطلقة ومتوفى عنها - هي أن تضع حملها، قال تعالى: ﴿**وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن، ومن يتق الله يجعل له من أمره يسرا**﴾ [الطلاق: 4].

2. وعدة المطلقة غير الحامل التي تحيض هي ثلاثة قروء على خلاف في معنى القرء هل هو الطهر أو الحيض.

قال تعالى: ﴿**والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء، ولا يحل لهن أن يكتمن ما خلق الله في أرحامهن إن كن يومن بالله واليوم الآخر**﴾ [البقرة: 228].

3. وعدة المطلقات اليائسات - وهن اللواتي تجاوزن سن الحيض - وكذا اللائي لم يحضن بعد لصغر السن - هي ثلاثة أشهر قال تعالى: ﴿**واللائي يئسن من المحيض من نسائكم إن ارتبتم فعدتهن ثلاثة أشهر، واللائي لم يحضن**﴾ [الطلاق: 4]

4. وعدة المتوفى عنها غير الحامل هي أربعة أشهر وعشرة أيام، قال تعالى: ﴿**والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا، فإذا بلغن أجلهن فلا جناح عليكم فيما فعلن في أنفسهن بالمعروف، والله بما تعلمون خبير**﴾ [البقرة: 234].

هذا وإن المطلقة طلاقا رجعيا التي يتوفى عنها زوجها أثناء عدتها ـ فإنها تنتقل إلى عدة الوفاة.

وهكذا يتبين لنا أن فصم حبل الزوجية حق لكل من الزوج والزوجة.. ولكن في إطار من الشروط والمواصفات الشرعية المراعى فيها طبيعة كل من الرجل والمرأة.. والمحققة لتمام العدالة وغاية المصلحة وبالغ الحكمة.. لا كما يدعي الذين يهرفون بما لا يعرفون من أن الإسلام قد ظلم المرأة عندما أعطى الرجل حق الطلاق وفك العصمة دون المرأة.

5. حكمة جعل شهادة رجل تعدل شهادة امرأتين

نعم إن الإسلام قد جعل شهادة امرأتين تعدل شهادة رجل واحد، وذلك عندما جعل نصاب الشهادة رجلين اثنين، أو رجل واحد وامرأتين اثنتين.. (مع ملاحظة جواز شهادة النساء مع الرجال عند المالكية في الأموال وتوابعها خاصة، ولا تقبل في أحكام الأبدان مثل الحدود والقصاص والنكاح والطلاق والرجعة، وتجوز عند الحنفية في الأموال والطلاق والنكاح والرجعة)[1].

وقد نص القرآن على ذلك وأشار إلى حكمته فقال: ﴿**واستشهدوا شهيدين من رجالكم، فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان ممن ترضون من الشهداء أن تضل إحداهما فتذكر إحداهما الأخرى...**﴾ [البقرة: 282].

جاء في "تفسير المنار": والسبب الصحيح ـ أي في جعل شهادة الرجل بشهادة امرأتين ـ أن المرأة ليس من شأنها الاشتغال بالمعاملات المالية ونحوها من المعاوضات، فلذلك تكون ذاكرتها فيها ضعيفة.. ولا تكون كذلك في الأمور المنزلية التي هي شغلها، فإنها فيها أقوى ذاكرة من الرجل، يعني أن من طبع البشر ذكورا وإناثا أن يقوى تذكرهم للأمور التي تهمهم

1. التفسير المنير، 119/1.

ويكثر اشتغالهم[1].

ويشرح ذلك أكثر الشهيد سيد قطب فيقول: ".. إنه لابد من شاهدين على العقد ممن ترضون من الشهداء.. ولكن ظروفا معينة قد لا تجعل شاهدين أمرا ميسورا، فهنا ييسر التشريع فيستدعي النساء للشهادة.. وهو إنما دعا الرجال لأنهم الذين يزاولون الأعمال عادة في المجتمع المسلم السوي، الذي لا تحتاج المرأة فيه أن تعمل لتعيش، فتجور بذلك على أمومتها وأنوثتها وواجبها في رعاية أثمن الأرصدة الإنسانية وهي الطفولة الناشئة الممثلة لجيل المستقبل في مقابل لقيمات أو دريهمات تنالها من العمل. كما تضطر إلى ذلك المرأة في المجتمع النكد المنحرف الذي نعيش فيه اليوم. فأما حين لا يوجد رجلان فليكن رجل واحد وامرأتان.. ولكن لماذا امرأتان؟ إن النص لا يدعنا نحدس! ففي مجال التشريع يكون كل نص محددا واضحا معللا "أن تضل إحداهما فتذكر إحداهما الأخرى"، والضلال هنا نشأ من أسباب كثيرة.

فقد ينشأ من قلة خبرة المرأة بموضوع التعاقد مما يجعلها لا تستوعب كل دقائقه وملابساته، ومن ثم لا يكون من الوضوح في عقلها، بحيث تؤدي عنه شهادة دقيقة عند الاقتضاء، فتذكرها الأخرى بالتعاون معها على تذكر ملابسات الموضوع كله.

وقد ينشأ من طبيعة المرأة الانفعالية، فإن وظيفة الأمومة العضوية البيولوجية تستدعي مقابلا نفسيا في المرأة حتما تستدعي أن تكون المرأة شديدة الاستجابة الوجدانية الانفعالية لتلبية مطالب طفلها بسرعة وحيوية لا ترجع فيهما إلى التفكير البطيء.. وذلك من فضل الله على المرأة وعلى الطفولة.. وهذه الطبيعة لا تتجزأ، فالمرأة شخصية موحدة هذا طبعها. حين تكون امرأة سوية. بينما الشهادة على التعاقد في مثل هذه المعاملة في حاجة إلى تجرد كبير من الانفعال ووقوف عند الواقع بلا تأثر ولا إيحاء، ووجود امرأتين فيه ضمانة أن تذكر إحداهما الأخرى. إذا انحرفت مع أي انفعال. فتتذكر وتفيء إلى الوقائع المجردة[2].

فالحكمة إذن في كون المرأتين في باب الشهادة برجل هي أنه إذا نسيت إحداهما الشهادة ذكرتها الأخرى..

1. تفسير المنار، 124/1- 125.
2. في ظلال القرآن، ج 97/3، (المجلد الأول).

أما السبب في نسيانها وعدم ضبطها للشهادة على ما هو الشأن في الرجل فيرجع إلى ضعف ذاكرتها في أمور المعاملات بصفة عامة ـ بحكم وظيفتها الأسرية والتربوية في المجتمع الإسلامي ـ وإلى طبيعتها الانفعالية من جهة ثانية.

ولذلك فإن من العلماء من يعتبر الآية تسامحا في صالح المرأة وليس ضدها، حيث يخفف العبء عنها وليس انتقاصا من حقوقها المساوية لحقوق الرجل.. ومن ثم فقد كانت المذاهب الفقهية مختلفة في تفاصيل قبول شهادة المرأة.. مع اتفاقهم على أن هناك مناسبات تعتبر فيها المرأة أكثر كفاءة وأهلية للشهادة من الرجل.. كما في حالات الولادة وسلب البكارة والعيوب والإصابات التي تكون تحت الثياب بجسم المرأة.

ومما هو جدير بالملاحظة أن المرأة تتساوى تماما مع الرجل كشاهد، وذلك عندما يوجه زوج تهمة الزنا إلى زوجته حيث يطالبه الشرع بتقديم أربعة شهود يعتد بهم ممن رأوا الزوجة وهي تزني.. فإذا فشل الزوج في تقديم الشهود كان عليه أن يقسم خمس مرات بأنه يقول الحق، وتعطى الزوجة التي تنكر ما اتهمت به فرصة مساوية للقسم خمس مرات بأن زوجها كاذب.. فيكون أحدهما قطعا قد حلف كذبا.. ولذلك يفرق بينهما.. من غير أن تتعرض المرأة إلى عقوبة الزنا لأن كلمتها وشهادتها بالله مساوية تماما لكلمة زوجها وشهادته.. وهذا ما يسمى باللعان، وقد نص عليه القرآن الكريم حيث قال: ﴿**والذين يرمون أزواجهم ولم يكن لهم شهداء إلا أنفسهم فشهادة أحدهم أربع شهادات بالله أنه لمن الصادقين، والخامسة أن لعنة الله عليه إن كان من الكاذبين، ويدرأ عنها العذاب أن تشهد أربع شهادات بالله إنه لمن الكاذبين والخامسة أن غضب الله عليها إن كان من الصادقين**﴾ [.النور: 6-9]، فهل بعد هذا يقال بأن الإسلام لم ينصف المرأة عندما جعل شهادتها لا تساوي شهادة الرجل إلا إذا انضمت إليها امرأة أخرى!!

6. حكمة إعطاء الرجل ضعف ميراث المرأة (أحيانا)

ومن مستندات المستشرقين في ادعائهم ظلم الإسلام للمرأة إعطاؤه للرجل ضعف ما ترثه المرأة مستدلين على ذلك بقوله تعالى: ﴿**يوصيكم الله في أولادكم، للذكر مثل حظ الأنثيين**﴾ [النساء: 11].

والواقع هو أن هذه الآية يجب أن تفهم في ضوء بقية الآيات التي تشكل قانون الميراث في الإسلام وهي قوله تعالى: ﴿**يوصيكم الله في أولادكم، للذكر مثل حظ الأنثيين، فإن كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك، وإن كانت واحدة فلها النصف، ولأبويه لكل واحد منهما السدس مما ترك إن كان له ولد، فإن لم يكن له ولد وورثه أبواه فلأمه الثلث، فإن كان له إخوة فلأمه السدس، من بعد وصية يوصي بها أو دين، آباؤكم وأبناؤكم لا تدرون أيهم أقرب لكم نفعا، فريضة من الله، إن الله كان عليما حكيما، ولكم نصف ما ترك أزواجكم إن لم يكن لهن ولد، فإن كان لهن ولد فلكم الربع مما تركن من بعد وصية يوصين بها أو دين، ولهن الربع مما تركتم إن لم يكن لكم ولد، فإن كان لكم ولد فلهن الثمن مما تركتم من بعد وصية توصون بها أو دين، وإن كان رجل يورث كلالة أو امرأة وله أخ أو أخت فلكل واحد منهما السدس، فإن كانوا أكثر من ذلك فهم شركاء في الثلث من بعد وصية يوصي بها أو دين غير مضار، وصية من الله، والله عليم حليم**﴾ [النساء: 11- 12].

فهذا النص القرآني يفهم منه بغاية الوضوح أن الأنثى قد ترث نصيبا مساويا للرجل في بعض الظروف، أو أقل منه في بعض الظروف، أو أكثر منه في بعض الظروف.. وذلك حسب اختلاف الملابسات ومدى جسامة المسؤوليات:

فالذكر يرث ضعف ما ترثه الأنثى فيكون نصيبه أكبر من نصيبها عندما يكون المتوفى هو والدهما مثلا، وفي ذلك يقول تعالى: ﴿**يوصيكم الله في أولادكم، للذكر مثل حظ الأنثيين**﴾ [النساء: 11].

والذكر يحصل على نصيب مساو لما تحصل عليه الأنثى في الميراث، عندما يكون المتوفى هو ابنهما.. وعلى هذا يتنزل قوله تعالى: ﴿**ولأبويه لكل واحد منهما السدس مما ترك إن كان له ولد...**﴾ [النساء: 11- 12].

كما تتساوى الأنصبة أيضا في ميراث الكلالة أو القرابة البعيدة بمقتضى قوله تعالى: ﴿**وإن كان رجل يورث كلالة أو امرأة وله أخ أو أخت فلكل واحد منهما السدس**﴾ [النساء: 12].

والأنثى تحصل في الميراث على نصيب أكبر من الذكر إذا ورثت مع جدها في الحالة التي

يقول فيها الحق سبحانه: ﴿**وإن كانت واحدة فلها النصف، ولأبويه لكل واحد منهما السدس مما ترك إن كان له ولد..**﴾ [النساء: 11]

وقد روى الترمذي حديثا يستفاد منه أيضا أن المرأة قد تستفيد من الميراث نصيبا يزيد على المرة ونصف مرة مما يستفيده الرجل.. وهو: "جاءت امرأة سعد بن الربيع بابنتيها من سعد إلى رسول الله، صلى الله عليه وسلم، فقالت: يا رسول الله هاتان ابنتا سعد بن الربيع، قتل أبوهما يوم أحد شهيدا، وأن عمهما أخذ مالهما فلم يدع لهما مالا.. فقال، صلى الله عليه وسلم: "يقضي الله في ذلك - فنزلت آية الميراث فبعث رسول الله، صلى الله عليه وسلم، إلى عمهما فقال: اعط ابنتي سعد الثلثين، وأعط أمهما الثمن، وما بقي فهو لك".

وإذن فالادعاء بأن الرجل يأخذ ضعف نصيب المرأة في الميراث.. هو ادعاء ليس صحيحا على الإطلاق.. وإنما يكون ذلك في بعض الأحيان مساعدة للرجل على ما حمله الشارع من مسؤوليات مالية بحكم طبيعته الرجولية.

فالرجل بحكم طبيعته الرجولية مطالب بالكد والسعي في مناكب الأرض لكسب الرزق ثم الإنفاق على تكاليف الأسرة ومستلزماتها.. أما المرأة فبحكم طبيعتها الأنثوية وحتى تتفرغ لأداء رسالتها التربوية والاجتماعية في السهر على تربية أبنائها، وتهيء جو السكن والاستقرار والسعادة داخل أسرتها.. فإنها ليست مكلفة بالبحث عن الرزق خارج بيتها.. بل النفقة عليها تلزم والدها قبل زواجها، وبعد زواجها يصير الإنفاق عليها وعلى أولادها من مسؤوليات زوجها - لا فرق في ذلك بين أن تكون غنية أو فقيرة - إلا على سبيل الإحسان والتطوع - فإذا لم يكن لها زوج ولا عائل وليس لها ما تنفق على نفسها وأولادها فنفقتها على بيت مال المسلمين..

قال تعالى: ﴿**لينفق ذو سعة من سعته، ومن قدر عليه رزقه فلينفق مما آتاه الله، لا يكلف الله نفسا إلا ما آتاها، سيجعل الله بعد عسر يسرا**﴾ [الطلاق: 7].

وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم في خطبة الوداع: "... ولهن عليكم رزقهن وكسوتهن بالمعروف". ومع ذلك فإنه من تمام إكرام الإسلام للمرأة ومراعاة لحاجياتها الكمالية، وما قد يعتري حياتها من مفاجآت غير متوقعة.. فقد قرر للمراة حقا في التملك وفي الميراث:

قال تعالى: ﴿**ولا تتمنوا ما فضل الله به بعضكم على بعض، للرجال نصيب مما**

اكتسبوا، وللنساء نصيب مما اكتسبن، واسألوا الله من فضله، إن الله كان بكل شيء عليما﴾ [النساء: 32]

وقال سبحانه: ﴿**للرجال نصيب مما ترك الوالدان والأقربون وللنساء نصيب مما ترك الوالدان والأقربون مما قل منه أو كثر، نصيبا مفروضا﴾** [النساء: 7]، ثم بين سبحانه مقدار ذلك النصيب بالتفصيل في آيات المواريث، فيظهر أنها تأخذ نصف ما يأخذه الرجل من الميراث في بعض الأحيان كما لو كانت بنتا وورثت مع أخيها بالتعصيب.. ففي هذه السورة يقول تعالى: ﴿**يوصيكم الله في أولادكم، للذكر مثل حظ الأنثيين﴾** [النساء: 11]

وبهذا وذاك يكون الإسلام قد حقق العدالة التامة بين الرجل والمرأة بما حققه من توزن بينهما حتى إن بعض الباحثين رأى أن المرأة أوفر حظا من الرجل في الميراث بالنظر إلى ما ألقى الإسلام على كاهله من تكاليف وتبعات: فلأن تأخذ المرأة خمسة وتدخرها خير من أن يأخذ الرجل عشرة لينفق منها أو ينفقها كلها..

وزيادة في الإيضاح لنأخذ على سبيل المثال أخا وأختا من عائلة مسلمة: فالأخ هو المسؤول عن جميع الإناث بأسرته بما في ذلك أخته، وعندما يتزوج يقوم بدفع المهر وتحمل المسؤولية المالية لزوجته وأطفاله.. ومن ناحية أخرى عندما تتزوج أخته تحصل هي على المهر وتصبح تحت رعاية زوجها ماليا، وإن ظلت بدون زواج أصبح أخوها مسؤولا عنها... وهكذا.

وإذن فالذين يستعملون قانون الميراث في الإسلام دليلا على تقليله قيمة المرأة وظلمه لها إما جاهلون أو أنهم يحرفون المعاني لتخدم أغراضهم المعادية للإسلام وتعاليمه الربانية ﴿**يريدون أن يطفئوا نور الله بأفواههم ويأبى الله إلا أن يتم نوره ولو كره الكافرون، هو الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون﴾** [التوبة: 32- 33].

7. حكمة موقف الإسلام من عمل المرأة

الواقع هو أن الشريعة الإسلامية تتجه إلى أن الأصل هو أن تظل المرأة في بيتها مشغولة برسالتها العظيمة وهي التربية الصحيحة لأطفالها الذين هم شباب وشابات المستقبل الذين

تتقوى بهم الأمة، وتعلو بهم فوق مختلف تحديات التنمية، وتهيء السكن والاستقرار لزوجها حتى يقوى على مواجهة مختلف الأعباء الحيوية.. إذ أن هذه الرسالة العظيمة تتفق تماما مع طبيعة المرأة وما حباها الله به من عبقرية أنثوية نابعة من غريزة الأمومة.. ولا يستطيع الرجل أن يقوم مقامها فيها مهما بذل من جهد وطاقة...

ويدلنا على سمو ما تضطلع به المرأة من رسالة داخل الأسرة وعلى أن القيام بهذه الرسالة هو أول واجباتها نحو الأمة ما رواه أبو يعلى والبزار عن أنس بن مالك رضي الله عنه قال: "أتت النساء إلى رسول الله، صلى الله عليه وسلم، فقلن يا رسول الله: ذهب الرجال بفضل الجهاد في سبيل الله، فما لنا عمل ندرك به عمل الجهاد في سبيل الله؟ فقال، صلى الله عليه وسلم: "مهنة إحداكن- أي رعاية أمور البيت والزوج- في بيتها تدرك عمل المجاهدين في سبيل الله".

وفي نفس المعنى روى الطبري في الأوسط أن سلامة - حاضنة إبراهيم ابن النبي، صلى الله عليه وسلم، أتت رسول الله، صلى الله عليه وسلم، فقالت له: يا رسول الله تبشر الرجال بكل خير ولا تبشر النساء.. فأكد لها رسول الله، صلى الله عليه وسلم، أن عمل المرأة وخاصة إرضاع الطفل ورعايته وتربيته له مكافأته التي لا تتسنى للرجال..

وحتى تتفرغ لأداء رسالتها التربوية والاجتماعية العظيمة فإننا نجد أن الإسلام لم يكلفها بمهمة البحث عن الرزق بل جعل نفقتها على والدها قبل زواجها ثم على زوجها، فإن فقدت زوجها فعلى أولادها، فإن فقدت الولد أيضا فإن على الدولة أن تقوم برعايتها إذا لم يكن لها مال تنفق منه على نفسها.

أما مشاركة المرأة للرجل ومزاحمتها لها في أعماله خارج البيت، فإن الفطرة المجردة والعلوم العصرية نفسها تنافيها وترى فيها خطرا عظيما على المجتمع كما يقول الأستاذ الكبير محمد فريد وجدي حيث يوضح ذلك فيقول:

"فأما الفطرة فإنها تأبى أن ترى المرأة التي اختصها الخالق بمهمة تكثير النوع الإنساني وتربيته تتكلف فوق ما تعانيه من المشاق مشاطرة الرجال أعمالهم المرهقة، وأن تهجر دارها ساعات طويلة، وأن تترك أولادها يهيمون على وجوههم في الشوارع والأزقة وهم

في أشد الحاجة إلى رعايتها وحمايتها.

هذا أمر تأباه مجرد الفطرة؛ لذلك ألهم الناس من أقدم عهودهم أن يضنوا بنسائهم عن الأعمال الخارجية وأن يقصروهن على الحياة الداخلية.. اللهم إلا همجا متوحشين يعيشون بجوار الغابات الإفريقية والأسترالية فيجلس رجالهم لا يعملون شيئا ويسرحون نساءهم ليجلبن لهم ما يتسنى لهم جلبه من جذور الأشجار وأوراقها، وما يصطدنه من بعض الحيوانات الصغيرة ليقتاتوا بها، كما تفعل الوحوش الضارية، فهؤلاء لا يقام لهم وزن، ولا يعبأ بهم في الاستدلال.

ولذلك فإننا نجد علماء الشريعة الإسلامية يذهبون إلى أن عمل المرأة خارج بيت الزوجية لا يجوز إلا في حالة الضرورة أو الحاجة الملحة التي تنزل منزلة الضرورة مستدلين على هذا الجواز بقصة سيدنا موسى مع فتاتي شعيب التي ورد فيها قوله تعالى: ﴿**ولما ورد ماء مدين وجد عليه أمة من الناس يسقون ووجد من دونهم امرأتين تذودان، قال ما خطبكما، قالتا لا نسقي حتى يصدر الرعاء وأبونا شيخ كبير**﴾ [القصص: 23] مما يفهم منه أن الذي أخرج الفتاتين للسقي هو الضرورة أو الحاجة الملحة المتمثلة في أن أباهما شيخ كبير لا يقدر على العمل.

بل لم يتوقف العلماء المسلمون على اشتراط توفر الضرورة أو الحاجة الملحة التي تنزل منزلة الضرورة - في جواز إقبال المرأة على العمل خارج البيت.. بل اشترطوا بالإضافة إلى ذلك - عدة شروط.. منها:

1. أن تراعي الحياء والحشمة والخلق والوقار في ملابسها وسلوكها بحيث لا تفتن أحدا ولا تفتن هي بأحد.

2. ألا يكون في عملها اختلاط مريب بالرجال لما للاختلاط المريب من مفاسد وعواقب وخيمة..

3. أن تعمل في الأعمال التي تتفق وطبيعتها وأنوثتها كالتطبيب والتمريض والتدريس.. أما الأعمال التي تتعرض مع طبيعتها وأنوثتها فإن الإسلام لا يرحب بها.

4. ألا تنافس الرجل في قوته، بحيث يترتب على ذلك تعطيل أيد خاملة من الرجال كما

هو الواقع...

5. أن يتيح لها العمل وقتا كافيا للقيام بوظيفتها التربوية والاجتماعية داخل بيت الزوجية..

فهل راعت المرأة المسلمة هذه الشروط في خروجها إلى ميدان العمل والوظيفة؟ أم أنها خرجت متبرجة وقد تجردت من كل حياء وعفة وحشمة... مستجيبة لتلكم الدعوة المريبة المشبوهة إلى تحرير المرأة من بيتها كي تعزلها عن أداء رسالتها الفطرية في تهيء البيت السعيد وتربية الأجيال الصاعدة.. فيصبح هؤلاء فريسة سهلة لكل السموم والمغريات والعقد النفسية.. فلا يبحثون عن إيمان أو عقيدة أو خلق كريم أو فضيلة.. وبذلك ينهدم صرح الأمة الإسلامية ولا تقوم لها قائمة.. وتلك هي أسمى أماني الصهيونية الحاقدة والتي عبر عنها ـ "ميلجان" ـ أحد الصهاينة الكبار ـ بقوله "ليس هناك طريق لهدم الإسلام أقصر مسافة من تعليم بنات المسلمين في مدارس التبشير الخاصة: إن القضاء على الإسلام يبدأ من هذه المدارس التي أنشئت لهذه الغاية، والتي تستهدف صياغة المرأة المسلمة على النمط الغربي الذي تختفي فيه كلمات الحرام والحياء والفضيلة...".

أما عقلاء المفكرين الغربيين فإننا نجدهم ـ بعد أن اكتوت مجتمعاتهم بلظى حرية المرأة ـ ينادون بضرورة عودة المرأة إلى البيت للقيام بوظيفتها التربوية والاجتماعية العظيمة.. والتي لا تستطيع أية مؤسسة أن تقوم بها بدلا عنها من شغالة ولا مربية ولا دار حضانة:

فهذه أستاذة جامعية في أنجلترا وقفت أمام مئات من طلبتها وطالباتها تلقي كلمة المودع بمناسبة استقالتها من التدريس فقالت: "ها أنا قد بلغت الستين من عمري وحققت عملا كبيرا في المجتمع، وحصلت على شهرة كبيرة وعلى مال كثير، ولكن هل أنا سعيدة الآن؟ بعد أن حققت كل هذه الانتصارات".

لقد نسيت في غمرة انشغالي بالتعليم والتدريس والسفر والشهرة أن أفعل ما هو أهم من هذا كله بالنسبة للمرأة؛ نسيت أن أتزوج وأنجب أطفالا وأن أستقر.. إنني لم أتذكر كل ذلك إلا عندما جئت لأقدم استقالتي، شعرت في هذه اللحظة أنني لم أفعل شيئا في حياتي، وأن كل الجهد الذي بذلته في هذه السنوات قد ضاع هباء.. ولكن لو كنت تزوجت وكونت أسرة لتركت

أثرا أكبر وأحسن في الحياة.

إن وظيفة المرأة المسلمة الوحيدة هي أن تتزوج وتكون أسرة، وأي مجهود تبذله غير ذلك لا قيمة له في حياتها بالذات.. إنني أنصح كل طالبة تسمعني أن تضع هذه المهام أولا في اعتبارها، وبعدها تفكر في العمل والشهرة"[1].

حقا إن قصة حياة هذه السيدة الإنجليزية عبرة لمن اعتبر، وتوعية لكل امرأة بدورها ورسالتها الحقيقية في الحياة؟!

فهل بعد كل ما سبق يصح أن يقال بأن الإسلام قد ظلم المرأة بإعطائه القوامة على الأسرة وبإعطائه للرجل حق الولاية على الزواج وبإباحته لتعدد الزوجات، وإعطائه للرجل حق الطلاق وفصم حبل الزوجية بإعطائه ضعف نصيب المرأة في الميراث، واعتباره لشهادتها نصف شهادته وبموقفه من عملها خارج بيت الزوجية.

حقا إن الذين يتهمون الإسلام بظلمه للمرأة يهرفون بما لا يعرفون. وصدق الله العظيم إذ يقول: ﴿**ثم جعلناك على شريعة من الأمر فاتبعها، ولا تتبع أهواء الذين لا يعلمون**﴾ [الجاثية: 18].

1. عن مجلة الوعي الإسلامي، ع 274، ص: 18- 23.

السيرة الذاتية في كتاب "طوق الحمام" لابن حزم

ذ. عبد الرحيم العلمي
عضو الرابطة– فرع تازة

1. مدخل

يكاد يجمع الدارسون على أن رسالة طوق الحمامة لا تقتصر قيمتها على ما اشتملت عليه من نصوص أدبية وقيم إنسانية حضارية فحسب، بل أيضا في تلك الحكايات الكثيرة التي يرويها ابن حزم والتي تكشف الكثير من جوانب الحياة الأندلسية، وتوقفنا على أسرار الحكام، والرؤساء، وخبايا القصور، وتنبه إلى ما كان لصنوف من النساء من أنشطة داخل المجتمع، كالطبيبة والحجامة، والماشطة، والمغنية والمعلمة... الخ وإلى جانب هذا فللكتاب قيمة أخرى لا تقل أهمية كذلك، هي اشتماله على كثير من الأخبار التي تلقي الضوء على حياة ابن حزم نفسه، وعلى محيطه.

فقد كان يتسم بالجرأة والصراحة بشكل مثير، مما جعله أكثر إلى الاعترافات، أو السيرة الذاتية، أو التأملات

الوجدانية كما وصفها بعض الباحثين[1]، وهي حقائق ما كان غير ابن حزم الاعتراف بها وله ما له من جلال الشيب ووقار الفقه، وهيبة العلم، بل إن هذه الاعترافات جاءت في الكتاب من الكثرة، بحيث جعلها بعضهم دليلا على أن الكتاب عبارة عن مذكرات شخصية"[2]

من هذا المنطلق سنحاول أن نتتبع حياة ابن حزم وشخصيته ومحيطه من خلال الطوق، مع مراعاة التسلسل الزمني، بحثا عن عناصر الصورة التي شاء المؤلف أن يقدمها للقارئ عن ذاته، وعن مجتمع الأندلس آنذاك.

2. المولد والنشأة

علي بن أحمد بن سعيد بن حزم بن غالب، بن صالح بن سفيان بن يزيد المعروف بابن حزم، المكنى بأبي محمد مثلما ورد في أول المقدمة قال: "أبو محمد عفا الله عنه"[3] ولد سنة 384هـ، وكانت أسرته على جانب عريض من العلم والنباهة والجاه، مما مكن لأبيه أحمد أن يزر للمنصور بن أبي عامر، وابنه المظفر بعده، (ومكن له هو الآخر أن يزر للمستظهر بالله عبد الرحمان ثم للمعتمد بالله)[4].

وقد سلك أبوه في تربيته منحى غريبا إذا أحاطه بحجاب منيع عن الخارج من الرقباء والرقائب والمربين الذين كانوا في الأغلب نساءً، يقول في الطوق مثلا: "ولقد شاهدت النساء وعلمت من أسرارهن ما لا يكاد يعلمه غيري، لأني ربيت في حجورهن ونشأت بين أيديهن، ولم أعرف غيرهن، ولا جالست الرجال إلا وأنا في حد الشباب، وحين تفيل وجهي"[5]، ويقول أيضا في موضع آخر من الكتاب: "وكان السبب فيما ذكرته أني كنت وقت تأجج نار الصبا وشرة الحداثة، وتمكن غرارة الفتوة مقصورا محظرا علي بين رقباء ورقائب"[6]، ولا يخفى ما في

1. البيئة الأندلسية وأثرها في الشعر، عصر ملوك الطوائف، د. سعد إسماعيل شلبي، دار نهضة مصر الطباعة والنشر، 1978، ص: 378.
2. الأدب الأندلسي بين التأثر والتأثير، د. محمد رجب البيومي، 1980، ص: 157.
3. مقدمة الطوق، إبراهيم الأبياري، ص: ب.
4. نفسه.
5. طوق الحمامة، طبعة مصر، ص: 50.
6. نفسه، ص: 126.

نمط الحياة النسائية في أحضان القصور من مظاهر النعيم والبذخ والليونة البالغة حدا كبيرا وهو أمر يتجلى بوضوح فيما يذكره (أثناء حديثه عن جارية عشقها أيام صباه) من ذلك، كالجنان الغناء، والشرف العالية المطلة على البساتين وعلى كل قرطبة من جميع الجهات، وكقضاء الوقت في اللهو وسماع الغناء، وتدرب الجواربي على العدو، وغير ذلك...[1].

هكذا إذن قضى ابن حزم مراحل حياته الأولى (الصبا والشباب) في حجور النساء بعيدا عن المعارك السياسية، وحتى عن التيارات الفكرية التي كانت تعج بها قرطبة أيامه، وذلك ما أتاح له فرصة واسعة لاستبطان خبايا النساء، وأسرار العشاق، يقول "ولم يكن وكدي وإعمال ذهني من أول فهمي وألفي سن الطفولة جدا، إلا تعرف أسبابهن والبحث عن أخبارهن... فأشرفت من أسبابهن على غير قليل"[2].

3. شيوخه

إن من حسن الحظ كما يقول الأستاذ محمد المنوني، أن بن حزم قدم شخصيا أول نص في هذا الصدد، وذلك بمناسبة بعض أحاديثه عن النساء، حيث أشار إلى أنهن أول من أخذ عنه، وأشار إلى ما أخذ عنهن من العلوم الأولية، وهي: القرآن ـ الشعر ـ الكتابة، يقول: "وهن علمنني القرآن وروينني كثيرا من الأشعار ودربنني في الخط"[3]، وهذا أمر يدل على جانب من الحركة الثقافية بالأندلس داخل المحيط النسوي، فكانت الجواري أديبات وشاعرات وأحيانا عالمات فقيهات.

بعد هذه المرحلة يصل ابن حزم إلى سن التحصيل والخروج إلى مجالس الرجال، ولكن دائما بتوجيه من والده، ونحن نعلم أن قرطبة كانت آنذاك حاضرة كبرى، وعاصمة الأندلس، تحفل بعدد كبير من الأعلام في مختلف فروع المعرفة، والمكتبات والخزائن، وقد أشار ابن الحزم في الطوق إلى جملة من مشايخه هم:

1. الطوق، ص: 109.
2. الطوق، ص: 50.
3. الطوق، ص: 502.

1. أبو القاسم عبد الرحمن بن أبي يزيد الأزدي (توفي سنة 410هـ)[1]،وقد أشار إليه في موضعين: أولهما حيث ذكر أنه أول مشايخه بعد النساء، "فلما ملكت نفسي وعقلت، صبحت أبا علي الحسين بن علي الفاسي، في مجلس أبي القاسم الرحمن بن أبي يزيد الأزدي شيخنا، وأستاذي رضي الله عنه"[2] وثانيهما: أوضح فيه ما أخذ عنه من العلوم، "وكان من غلمان أبي القاسم عبد الرحمن بن أبي يزيد الأزدي، أستاذي في هذا الشأن"[3] (وهو يقصد علم الكلام والجدل)، وهنا لا بد من الإشارة إلى أنني فضلت أن أقدم هذا الشيخ على غيره لأن ابن حزم أشار إلى أولويته، وأما فيما سيأتي من الشيوخ، فسأتبع الترتيب الزمني، حسب تاريخ الوفيات.

2. أحمد بن محمد بن أحمد الأموي القرطبي، المعروف بابن الجسور (توفي سنة 401هـ)، وهو محدث مكثر[4]، ذكره ابن حزم في معرض روايته لبعض الأحاديث النبوية الشريفة التي يسردها بسنده من لدن ابن الجسور إلى الرسول، صلى الله عليه وسلم، وهي في الطوق أربعة أحاديث وردت في أربعة مواضع متفرقة هي: حديث: "من وقاه الله شر اثنين دخل الجنة ـ وحديث: "الغيرة من الإيمان ـ وحديث: "سبعة يظلهم الله..... وحديث: "إياكم والظن فإنه أكذب الكذب"[5].

3. ابن الفرضي: أبو الوليد عبد الله بن محمد بن يوسف الأزدي، توفي سنة (403هـ)، وهو محدث حافظ وراوية متفنن[6]. وقد أورده ابن حزم أثناء كلامه عن ابنه المصعب الذي كان صديقا له، لأنهما كان يأخذان عن والد المصعب المذكور علم الحديث، قال: "وكان المصعب لنا صديقا وأخا وأليفا أيم طلبنا الحديث على والده وسائر شيوخ المحدثين بقرطبة"[7]، ونلاحظ هنا أن عبارة: "سائر شيوخ المحدثين تدل على أن هناك عددا آخر منهم لم يذكرهم في

1. شيوخ ابن حزم في مقروءاته ومروياته، محمد المنوني، مجلة المناهل، ع 7، ص: 247.
2. الطوق، ص: 126.
3. الطوق، ص: 117.
4. شيوخ ابن حزم، المنوني، ص: 246.
5. الطوق، ص: 123- 125- 145- 153.
6. شيوخ ابن حزم، ص: 247.
7. الطوق، ص: 119.

الطوق، وهم الذين كشف عنهم ذ. المنوني في بحثه القيم اعتمادا على مصادر أخرى.

4. أبو القاسم المصري: عبد الرحمن بن محمد بن أبي يزيد خالد الأزدي العتيكي، وهو نسابة أديب (توفي سنة 410هـ)[1]، أشار صاحب الطوق إلى أنه أستاذه، من غير إشارة إلى ما أخذ عنه من العلوم[2].

5. أبو القاسم بن الخراز: عبد الرحمن بن عبد الله بن خالد الهمداني الوهراني، من أهل بجاية وهو محدث وراوية (توفي سنة 411)[3]، أخذ عنه ابن حزم الحديث، إذ ذكره في مقدمة سنده لأحاديث يرويها عن الرسول، صلى الله عليه وسلم، وهي في الطوق ثلاثة: "أولها حديث أي الذنب أكبر عند الله.... "وثانيهما: "لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن"، وثالثها: "اجتنبوا السبع الموبقات...."[4]، والملاحظ أن ابن حزم يعتني أحيانا بتجديد المكان والزمان الذين روى فيهما الحديث عن شيخه، كقوله مثلا: "حدثنا الهمداني في مسجد القمري بالجانب الغربي من قرطبة، سنة إحدى وأربعمائة..."[5].

6. ابن الجحاف: عبد الله ابن عبد الرحمن المعافري البلنسي قاض رفقيه ومحدث (توفي سنة 417هـ)[6]، ذكره ابن حزم في ثلاثة مواضع بصدد رواية أحاديث وأخبار غير نبوية، وأثنى عليه قائلا: "وإنه لأفضل قاض رأيته.."[7].

7. الأطروش: حمام بن أحمد بن عبد الله القرطبي المحدث (توفي سنة 421هـ)[8]، روى عنه حديثا مرفوعا عن أبي الدرداء (رضي الله عنه)[9].

8. ابن الجعفري: الفتى أبو سعيد خلف مولى الحاجب جعفر، وهو عالم ومقرئ قرطبي

1. شيوخ ابن حزم، ص: 247.
2. الطوق، ص: 72.
3. شيوخ ابن حزم، ص: 247.
4. الطوق، ص: 135- 136- 139.
5. الطوق، ص: 135.
6. شيوخ ابن حزم، ص: 257.
7. الطوق، ص: 126.
8. شيوخ ابن حزم، ص: 257.
9. الطوق، ص: 2.

(توفي سنة 425هـ)[1]، ذكر ابن حزم أنه أخذ عنه معلقة طرفة مشروحة بالمسجد الجامع، فقال: "وهي التي قرأناها مشروحة على أبي سعيد الفتى الجعفري، وعن أبي بكر المقرئ، عن أبي جعفر النحاس رحمهم الله في المسجد الجامع بقرطبة"[2]، وذكره أيضا في مطلع سند حديث رسول الله، صلى الله عليه وسلم: "خذو عني..."[3]، وهذا يعني أنه كان أيضا محدثا.

9. أبو الخيار: مسعود بن سليمان بن مفلت الشنتريني القرطبي (توفي سنة 426هـ)، عالم أديب[4]، وقد ورد في ذكره عرضا في الطوق في عبارة قصيرة: "وكان أستاذي وأستاذه، الفقيه أبو الخيار اللغوي...[5].

4. أصحابه

أما أصحابه وأقرانه الذين ذكرهم، فإنهم يتراوحون ما بين عالم فقيه محدث أو قاض وبين نبيل أو أمير، وبين غني وشريف في قومه ذي مال وجاه، وبين أديب وشاعر، ولكن ما يجمع بينهم بشكل عام هو أنهم من علية أهل البلد مثل ابن حزم نفسه، وقد ورد في الطوق ما يكشف عن الطبقة التي ينتمي إليها هؤلاء الصحب في مجتمع قرطبة إذ يقول: " تنزهت أنا وجماعة من إخواني من أهل الأدب والشرف إلى بستان لرجل من أصحابنا، فجلسنا ساعة ثم أفضى بنا القعود إلى مكان دونه يتمنى فتمددنا في رياض أريضة، وأرض عريضة، للبصر فيها منفسح، وللنفس لديها مسرح، بين جداول تطرد كأباريق اللجين، وأطيار تغود بألحان تزري بما أبدعه معبد والغريض، وثمار مهدلة قد ذللت للأيدي... وظلال وظلة... وماء عذب.. وأنهار متدفقة... ونواوير مونقة... وهواء سجسج، وأخلاق جلاس تفوق كل هذا..."[6].

وكان ينعتهم بنعوت مثل "صديقنا" و "صاحبنا" و "أليف لنا" و "أخ لنا" وغير ذلك.

---

1. شيوخ ابن حزم، ص: 248.
2. الطوق، ص: 70.
3. الطوق، ص: 136.
4. شيوخ ابن حزم ص: 256.
5. الطوق، ص: 119.
6. الطوق، ص: 105.

× الطوق، ص: 119.

غير أن بعض هؤلاء الصحب كان بمثابة الشيخ لابن حزم، مثل ما هو عليه الحال بالنسبة لأبي علي الحسين بن علي الفاسي الذي يبدوا أن أباه قد وجهه لصحبته ليقيه شر الرفاق، وكان أبو علي هذا أول من صحب ابن حزم بعد النساء، وكان رجلا تقيا، متنسكا فاضلا، له من الهيبة والإجلال في نفس أبي محمد ما جعله لا يمزح بحضرته، وقد كان له من التأثير في شخصيته الشيء الكثير، على المستوى السلوكي على الأقل: "فلما ملكت نفسي، وعقلت صحبت أبا علي الحسن بن علي الفاسي في مجلس أبي القاسم... وكان أبو علي المذكور عاقلا عاملا عالما، ممن تقدم في الصلاح والنسك الصحيح في الزهد في الدنيا والاجتهاد للآخرة وأحسبه كان حصورا لأنه لم تكن له امرأة قط، وما رأيت مثله جملة علما وعملا، ودينا وورعا، فنفعني الله به كثيرا، وعلمت موقع الإساءة وقبح المعاصي"[1] وبعد أبي علي هذا يأتي محمد بن أحمد بن إسحاق الذي أشار إلى صحبته إياه في أربعة مواضع[2]. ثم أبو عامر محمد بن أبي عامر، وذكره مرتين[3]، وابن الطبني وذكره أيضا مرتين[4]، ثم أبو بكر المصعب المعروف بابن الفرضي الذي وصفه بأنه: "كان لنا صديقا وأخا وأليفا أيام طلبنا الحديث..."[5].

بعد هؤلاء نجد مجموعة من الأعلام الذين ذكرهم ابن حزم عرضا، ناعتا إياهم "بصاحبنا" أو "صديقنا"، وهم: أبوبكر محمد بن قاسم بن محمد القرشي المعروف بالشلشي (ص: 11)+ أبو السري عمار بن زياد مولى المؤيد + الإسرائيلي: (ص: 19) + رجل" من الأشراف (ص: 21) + موسى بن عاصم بن عمرو (ص: 40) + أبو دلف الوراق (ص: 44) + أبو المظفر عبد الرحمن بن أحمد بن محمد (ص: 46) + أبو عبد الله محمد بن كليب من أهل القيروان (ص: 46) + أبو السري عمار بن زياد (ص: 47) + عبيد الله بن يحيى الجزيري (ص: 58) + أبو بكر عبد الرحمن بن سليمان البلوي، من أهل سبتة (ص: 72) + محمد بن وليد بن مكسير الكاتب (ص: 80) + القاضي يونس بن عبد الله (ص: 84) + أبو المغيرة عبد الوهاب بن حزم، ابن عم المؤلف (ص: 92) + أبو الوليد أحمد بن محمد بن إسحاق الخازن

1. الطوق، ص: 126.
2. الطوق، ص: 18- 22- 118- 154.
3. الطوق، ص: 18- 73.
4. الطوق، ص: 117- 118.
5. الطوق، ص: 119.

(ص: 99) + وأبو بكر محمد بن بقي الحجري (وهو شاعر وشاح كبير) (ص: 103) + أبو العافية مولى محمد بن عباس بن أبي عبدة، (ص: 104) + أبو العافية مولى محمد بن عباس بن أبي عبدة، (ص: 104) + يحيى بن أحمد بن عباس بن أبي عبدة (ص: 105)، أبو السري عمار بن زياد (ص: 115) + أبو بكر (أخو المؤلف) ص: 116) + أبو شاكر عبد الرحمن بن محمد بن وهب العنبري + القاضي أبو الوليد يونس بن محمد المردي + أبو عمرو أحمد بن محرز (ص: 118- 119) + أبو القاسم الهمداني (ص: 120) + أبو حفص الكاتب وهو من ولد روح بن زنباع الجدامي (ص: 123) + من أصحابنا (مجهول) ص: 129) + ثعلب بن موسى الكلاذابي (ص: 132) – أبو بكر محمد بن الوزير عبد الرحمن بن الليث ص: 134) + أبو موسى هارون بن موسى (ص: 143) + أبو عبد الله محمد بن عمرو بن مضاء (ص: 144).

5. ارتباطه بالأمراء والسلاطين

كان ابن حزم صاحب علاقات وطيدة بعدد كبير من الأمراء والوزراء في المرحلة الأولى من حياته قبل النكبة خصوصا فقد نشأ في بيت مال وعز وجاه عريض إضافة إلى أنه وزر لبعض الملوك، كالمستظهر بالله عبد الرحمن، وكالمعتمد بالله[1]، وأنت تجد في ثنايا الطوق صدى واضحا لهذه العلاقات السياسية الرفيعة، فمن ذلك قوله في معرض حديثه عن "البين": "ولقد أذكرني هذا أني حظيت في بعض الأزمان بمودة رجل من وزراء السلاطين أيام جاهه"[2] وأورد أيضا قصيدة وذكر أنه مدح بها هشام بن محمد أخا أمير المؤمنين عبد الرحمن المرتضى رحمه الله[3]. غير أن ابن حزم لم يقف عند هذا الحد بل تجاوزت علاقاته أمراء بني أمية إلى أميراتهم، يتجلى ذلك بوضوح في حديثه عن حفنى العامرية إحدى كرائم المظفر عبد الملك بن أبي عامر، عندما كلفته بصنع قصيدة ثم غنتها غناءا رائقا، والحقيقة أن هذا الخبر يشير إلى أمرين هامين أولهما: أن ابن حزم كانت تربطه بحفنى علاقة متميزة من الود والتقدير تفوق كونه شاعرا مادحا، وهو المفهوم من قوله: وكنت أجلها، وثانيهما أن

1. مقدمة الطوق، إبراهيم الأبياري، ص: ب.
2. الطوق: ص: 90.
3. الطوق، ص: 77.

حفنى هذه، كانت صاحبة دراية بفن الموسيقى، إذ أنها هي التي غنت القصيدة: "في طريقة النشيد والبسيط" على حد تعبيره.

وهذا أمر فيه الشيء الكثير من الإشارة إلى ازدهار الفنون بالأندلس، ومشاركة نساء الملوك فيها بنصيب ورغبتهن في مضاهاة النساء خلفاء بني العباس بالمشرق.

أما السلاطين، فقد أشار المؤلف في غير ما موضع إلى كثرة تردده على مجالسهم واتصاله بهم، كقوله مثلا: "باب الهجر": "ولقد وطأت بساط الخلفاء، وشاهدت محاضر الملوك، فما رأيت هيبة تعدل هيبة محب لمحبوبه، ورأيت تمكن المتغلبين من الرؤساء، وتحكم الوزراء، وانبساط مدبري الدول... وحضرت مقام المعتذرين بين أيدي السلاطين ومواقف المتهمين بعظيم الذنوب، مع المتمردين الطاغين ولقد امتحنت الأمرين وكنت في الحالة الأولى أشد من الحديد وأنفذ من السيف لا أجيب إلى الدنية، ولا أساعد على الخضوع، وفي الثانية أذل من الرداء وألين من القطن..."[1]، كما أنه قد يشير أحيانا إلى علاقته ببعض السلاطين ذاكرا اسمهم كعبد الملك بن مروان بن عبد الرحمن بن مروان بن أمير المؤمنين الناصر، الذي قال عنه: "وقد رأيته وجالسته"[2]، وقد أتاح هذا القرب من الملوك لابن حزم أن يستنتج ملاحظات لا تصدر إلا عن خبرة وطول معايشة، فمن ذلك ذكره أم سلاطين بني مروان المهدي، وعبد الرحمن المرتضى، رحمهم الله، فإني قد رأيتهم مرارا ودخلت عليهم فرأيتهم شقرا شهلا، وهكذا إخوتهم وأولادهم وجميع أقاربهم"[3]، ولعل في هذا ما يدل على ما خبره أبو محمد من حياة الملوك والخلفاء الذين عاشرهم وعرفهم عن كثب.

6. محنته

وبما أن مثل هذه الارتباطات عادة ما تكون غير مأمونة العواقب خصوصا وأن العهد كان آخر أيام الأمويين في المرحلة الأولى بالأندلس، أي وقت انحلال الأمر، وخروجه من أيديهم

---

1. نفسه، ص: 71 وأيضا ص: 60.
2. نفسه، ص: 29.
3. الطوق، ص: 29.
× مقدمة الطوق، الأبياري، ص: ب.

إلى يد أبي منصور العامري وأسرته، فقد كان العمال والوزراء دوما معرضين للنكبة بزوال مستعمليهم، وذلك ما حدث لابن حزم وأسرته، فهو يقص بمرارة كيف تبدل نعيمه بؤسا وتشردا وهو في ريعان الشباب لم يتجاوز الخامسة عشر من عمره: "ثم شغلنا بعد قيام أمير المؤمنين هشام المؤيد بالنكبات وباعتداء أرباب دولته، وامتحنا بالاعتقال والترقيب والإغرام الفادح والاستتار، وأرزمت الفتنة وألقت باعها وعمت الناس وخصتنا، إلى أن توفي أبي الوزير رحمه الله ونحن في هذه الأحوال بعد العصر يوم السبت لليلتين بقيتا من ذي القعدة عام اثنتين وأربعمائة، واتصلت بنا تلك الحال..."[1].

كانت إذن هذه هي المحنة الأولى التي ذاقها أبو محمد والتي كانت رحاها تطحن كل من تصادفه، فقد اضطربت قرطبة وصارت هدفا للجيوش البربرية تنهب وتخرب فيها، وبالأخص الجانب الشرقي منها، مما اضطر الأسرة إلى أن تهجر قصورها إلى بعض الدور القديمة بغرب قرطبة سنة (404هـ)[2]. لكن الفتن استمرت حتى اضطر ابن حزم إلى مغادرة المدينة نهائيا قاصدا المرية، يقول: "ألقت الفتن جرانها، وأرخت عزاليها، ووقع انتهاب جند البربر منازلنا في الجانب الغربي بقرطبة، ونزولهم فيها... إلى أن انقطعت دولة بني مروان، وقتل سليمان الظافر أمير المؤمنين، ظهرت دولة الطالبية، وبويع علي بن حمود الحسني المسم بالناصر بالخلافة وتغلب على قرطبة وتملكها... وفي إثر ذلك نكبني خيران صاحب المرية... فاعتقلنا أشهرا ثم أخرجنا على جهة التغريب، فصرنا إلى حصن القصر، ولقينا صاحبه... ثم ركبنا البحر قاصدين بلنسية عند ظهور أمير المؤمنين المرتضى..."[3]، وقد أشار المؤلف إلى أنه دخل قرطبة بعد رحيله عنها في ثلاثة مواضع من الطرق، ففي الموضع الأول حدد تاريخ الزيادة بنسبة 409، أي بعد خمس سنوات من هجرته عنها[4]، وفي الثاني لم يذكر تاريخ الزيادة بل ذكرها عرضا في سياق الكلام، وفي الثالث: ذكر أنه زارها في خلافة القاسم بن حمود المأمون[5]، كما أنه وإن لم يذكر القيروان في النص السابق ضمن البلدان التي هاجر إليها،

1. الطوق، ص: 111.
2. نفسه، ص: 112.
3. نفسه، ص: 118.
4. نفسه، ص: 112.
5. نفسه، ص: 119.

فلأنه قد تحدث في موضع آخر عما دار بينه وبين أحد العلماء بها من حوار حول موضوعات الحب[1].

بهذا استطاعت النكبة أن تغير نمط حياة ابن حزم وتحولها إلى رحلة متواصلة، وتنقل مستمر في البلاد، فاجتمعت لديه الغربة والبعد عن الوطن، مع فقدان المال والجاه، إلى السجن والاعتداءات المتكررة من الجند والولاة وغيرهم، لكنه مع هذا بقي في ذاته وفيا لقرطبة، وماضيه المترف بها يتطلع دوما إلى أخبارها، ويتشوق لثمر تراها، باكيا متفجعا لما أصاب دياره ومراتع صباه بها من صروف الدهر ونكبات الزمان، وهي نبرة باكية تجدها في الطوق تتردد بين الفينة والأخرى حاملة، أحيانا شعورا إنسانيا بالحنين والأسى وأحيانا موقفا سياسيا من طرف معين من أطراف الفتنة: "ولقد أخبرني بعض الرواد من قرطبة - وقد استخبرته عنها - أنه رأى دورنا ببلاط مغيث في الجانب الغربي منها وقد أمحت رسومها، وطمست أعلامها وخفيت معاهدها وغيرها البلى، وصارت صحاري مجدبة بعد العمران، وفيافي موشحة بعد الأنس، وخرائب منقطعة بعد الحسن، وشعابا مفزعة بعد الأمن ومأوى للذئاب ومعازف للغليان، وملاعب للجان، ومكامن للوحوش بعد رجال كالليوث، وخرائد كالدمى، تفيض لديهم النعم، الفاشية تبدد شملهم، فصاروا في البلاد أيادي سبا... وتذكرت أيامي بها ولذاتي فيها وشهور صباي لديها، مع كواعب إلى مثلهن صبا الحليم... فأبكى عيني وأوجع قلبي، وقرع صفاة كبدي، وزاد في بلاء لبي"[2].

ومثال ذلك أيضا ما ورد في: "باب السلو" حيث ذكر أنه أحب جارية ولم يرها بعد رحيله، فلما عاد إلى قرطبة بعد خمس سنوات آسفه ما بدأ عليها من ذبول بسبب الفقر، فيقول: "وما كدت أن أميزها حتى قيل لي هذه فلانة، وقد تغير أكثر محاسنها وذهبت نضارتها وفنيت تلك البهجة... وذلك لقلة اهتبالها بنفسها وعدم الصيانة التي كانت غذيت بها أيام دولتنا وامتداد ظلنا، ولتبذلها في الخروج فيما لابد لها منه مما كانت تصان وترفع عنه قبل ذلك[3].

ولابد من الإشارة هنا إلى أن محنة ابن حزم هذه، لم تكن نتيجة لمواقف ومواقع سياسية

1. الطوق، ص: 46.
2. نفسه، ص: 94.
3. نفسه، ص: 112.

فحسب، بل كان لآرائه في الفلسفة والفقه والعقائد دور كبير في صنع أحداثها: "أن قوما من مخالفي شرقوا بي فأساءوا العتب في وجهي، وقذفوني بأني أعد الباطل بحجتي، عجزا منهم عن مقاومة ما أوردته من نصر الحق وأهله"[1] وهو أمر أكده عدة مرات في مصنفاته الأخرى[2]، وما إحراق كتبه إلا نتيجة لهذا الصراع الفكري.

وهكذا فقد استطاع ابن حزم ـ بقصد أو بغيره ـ أن يقدم للباحث صورة واضحة عن حياته وعن محيطه الاجتماعي والفكري والسياسي.

7. طباعه وأخلاقه

الواقع أن ابن حزم قد أسعفنا برصيد هام من المعلومات التي يستطيع الباحث من خلالها أن يتبين بوضوح ملامح نفسيته، وتنقسم هذه المعلومات إلى نوعين فهي إما مصرح بها، وإما مشار إليها بالكناية والمجاز وغير ذلك، بحيث تفهم من سياق الكلام، فمنها:

1. جمود العين: وهو أول ما نبه إليه المؤلف من طباعه في معرض حديثه عن "علامات الحب" حيث يقول: "والبكاء من علامات الحب، ولكن يتفاضلون فيه، فمنهم غزير الدمع هامل الشؤون تجيبه عينه وتحضره عبرته إذا شاء، ومنهم جمود العين عديم الدمع، وأنا منهم، وكان الأصل في ذلك إدماني أكل الكندر... فإني لأصاب بالمصيبة الفادحة فأجد قلبي يتفطر ويتقطع وأحس في قلبي غصة أمر من العلقم... ولا تجيب عيني البتة إلا في الندرة بالشيء اليسير من الدمع"[3]، لكنه أشار في مكان آخر إلى حالة خاصة حصلت له بسبب جارية ماتت كان يعشقها فبكى عليها بالدمع الغزير مدة سبعة أشهر، (رغم جمود عينه)، لم يتجرد خلالها عن ثيابه[4].

2. حب الجواري شقر الشعور دون سودها، وقد طبع على ذلك بسبب جارية شقراء كان أحبها في صباه "وأحببت في صباي جارية لي شقراء الشعر فما استحسنت من ذلك الوقت

1. نفسه، ص: 82.
2. ابن حزم، محمد أبو زهرة، ص: 196.
3. الطوق، ص: 17.
4. نفسه، ص: 91.

سوداء الشعر... وإني لا أجد هذا في أصل تركيبي من ذلك الوقت لا تؤاتيني نفسي على سواد ولا تحب غيره البتة"[1].

3. الغيرة الشديدة وسوء الظن: وقد أشار إليهما مرتين: في قوله: "وأصل ذلك غيرة شديدة طبعت عليها، وسوء ظن في جهتين فطرت به" وفي قوله: "وأصل ذلك أني لم أحسن قط بأحد ظنا في هذا الشأن مع غيرة شديدة ركبت في..."[2].

4. كراهية الكذب والنميمة: "وكل نمام كذاب، وما أحببت قط وإني لأسامح في إخاء كل ذي عيب وإن كان عظيما، وأكل أمره إلى خالقه عز وجل، وآخذ ما ظهر من أخلاقه حاشى من أعلمه يكذب، فهو عندي ماح لكل محاسنه..."[3].

5. التأني والتربص والمسالمة: وفيها يقول: "وطبعت على التأني والتربص والمسالمة ما أمكنت، ووجدت بالانخفاض سبيلا إلى معاودة المودة"[4].

6. كراهية الملل والمرء والملول: "والملل من الأخلاق المطبوعة في الإنسان وأحرى لمن دهي به ألا يصفو له صديق، ولا يصح له أخاء ولا يثبت على عهد ولا يصبر على إلف وأما من تزيا باسم الحب وهو ملول فليس منهم، وحقه ألا يتجرع مذاقه وينفى عن أهل هذه الصفة ولا يدخل في جملتهم"[5].

7. الوفاء: وهي خصلة يفخر بها ابن حزم بصراحة: "ولقد منحني الله عز وجل الوفاء لكل من يمت إلى بلقية واحدة ووهبني من المحافظة لمن يتذمم مني ولو بمحادثة ساعة، أنا له شاكر حامد منه مستمد مستزيد، وما شيئ أثقل علي من الغدر... وبالوفاء أفتخر في كلمة طويلة..."[6]، والحقيقة أن وفاء ابن حزم يتجلى في عدة مواضع من الطوق بشكل غير مباشر، فمن ذلك ما ذكره من وفائه لفتاة أحبها فظل يبكي لموتها سبعة أشهر دون أن يخلع ثيابه وقال

1. نفسه، ص: 28.
× نفسه، ص: 50.
2. نفسه، ص: 125.
3. نفسه، ص: 55.
4. نفسه، ص: 58.
5. نفسه، ص: 73.
6. الطوق، ص: 82.

أنه ما سلا عنها إلى الآن ولو قبل فداء لفداها بكل ما يملك ما طارف وتالد وببعض أعضاء جسمه[1].

8. العزة: غير أن وفاء ابن حزم لا يلبث أن يتعارض مع خصلة أخرى لا يتسع المجال لهما معا في صدر إنسان، وهي العزة، وقد أشار على هذا التصادم الذي يجده من نفسه فقال: "جبلت على طبيعتين لا يهنئني معهما عيش أبدا وإني لأبرم بحياتي باجتماعهما... وهما وفاء لا يشوبه تلون قد استوت فيه الحضرة والغيب والباطن والظاهر... وعزة نفس لا تقر على الضيم..."[2].

9. الورع والبعد عن المصارم: وهو أمر لم يكتف ابن حزم بأن أثبته لنفسه فحسب بل أقسم بأجل الأقسام عليه" ويعلم الله ـ وكفى به عليماً ـ أني بريء الساحة سليم الأدم صحيح البشرة نقي الحجزة، وإني لأقسم بالله أجل الأقسام أني ما حللت؟؟؟ على فرج حرام قط، ولا يحاسبني ربي بكبيرة الزنا مذ عقلت إلى يومي هذا" وإثر هذا الاعتراف يورد بعض ما حدث له مع جارية مما يدل على تورعه وتقواه[3].

10. الفخر والاعتداد بالنفس: وهي صفة تستشف من كل ما ذكرناه من مدح النفس ونسبة الفضائل إليها صراحة، ودون مداراة، بالإضافة إلى ما امتلأ به الكتاب من أخبار ونوادر وأشعار للمؤلف، ولعل هذا هو ما جعل بعض الباحثين يعتبر كتاب الطوق ترجمة ذاتية أو مذكرات شخصية لصاحبه.

8. تكوينه العلمي

1. القرآن ـ الحديث ـ الفقه ـ القراءات ـ الشعر ـ اللغة ـ النحو وهي علوم أتقنها ابن حزم، وقد سبق ذكرها في معرض الحديث عن شيوخه.

2. الفيزياء وعلم الهيأة: ويتجلى على وجه الخصوص في تفسيره لتجاذب الأرواح،

---

1. الطوق، ص: 91.
2. الطوق، ص: 114.
3. الطوق، ص: 126.

وتشبيهها بانجذاب الحديد إلى المغناطيس بشكل دقيق[1]، كما يتجلى أيضا في تفسيره لعملية انعكاس الصورة على المرآة والمرآة المعاكسة وهي مسألة ذات علاقة كذلك بعلم البصريات[2].

3. وأما علم الكلام والفلسفة، فنستطيع تلمس آثارهما من أول الكتاب إلى آخره سواء في تفسيره للحب وما إليه من الميتافيزيقيات أو في إشارته إلى أساتذته في هذا الشأن كأبي القاسم.

4. ويشير ابن حزم أيضا إلى اطلاعه على بعض الكتب مثل كتاب "اللفظ والإصلاح" لأبي الحسن أحمد بن يحيى بن إسحاق الرويدي[3] بالإضافة إلى اطلاعه على التوراة مما يدل عليه قوله: وقرأت في السفر الأول من التوراة...[4].

بيبليوغرافيا

1. طوق الحمامة، ابن حزم، تحقيق حسن كامل الصير، في مطبعة الاستقامة، القاهرة.

2. الأدب الأندلسي بين التأثر والتأثير، د. محمد رجب البيومي، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1980م.

3. قصة الأدب في الأندلس، محمد عبد المنعم خفاجة، ط المنيرية، القاهرة، 1956م.

4. تاريخ النقد الأدبي عند العرب، د. إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، 1983م.

5. تاريخ الأدب العربي، د. عمر فروخ، دار العلم للملايين، بيروت، 1986م.

6. في تاريخ المغرب والأندلس، د. أحمد مختار العبادي، مؤسسة الثقافة الجامعية، الإسكندرية.

7. الأدب الأندلسي موضوعاته، د. مصطفى الشكعة، دار العلم للملايين، بيروت،

1. الطوق، ص: 8.
2. الطوق، ص: 32.
3.. الطوق، ص130.
4. الطوق، ص: 9.

1979م.

8. الأدب الأندلسي من الفتح إلى سقوط الخلافة، د. أحمد هيكل، دار المعارف، القاهرة، 1968م.

9. دراسات في الأدب الأندلسي، د. إحسان عباس، الدار العربية للكتاب، ليبيا/تونس، 1976م.

10. ابن حزم حياته، آراؤه، وفقهه، محمد أبو زهرة.

11. البيئة الأندلسية وأثرها في الشعر عصر ملوك الطوائف، د. سعد إسماعيل شلبي، دار نهضة، مصر للطباعة والنشر، القاهرة 1978م.

12. في الأدب الأندلسي، جودت الركابي.

13. أدب الفقهاء، عبد الله كنون.

14. المرشد إلى فهم إشعار العرب وصناعتها، د. عبد الله الطيب، الدار السودانية، الخرطوم 1973م.

15. شيوخ ابن حزم في مقروءاته ومروياته، محمد المنوني، مجلة المناهل، ع 7، وزارة الشؤون الثقافية، الرباط.

الإكراه البدني في الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي

ذ. عبد الرحيم بن سلامة
أستاذ بالمعهد العالي للقضاء

تمهيد

إن المرحلة التي يعتبرها المتقاضون حاسمة في الدعوى التي يقيمونها لدى المحاكم للمطالبة بحقوقهم هي مرحلة التنفيذ.

والتنفيذ بوجه عام هو الوفاء بالالتزام، والأصل أن يقوم كل مدين بتنفيذ التزاماته اختياريا والوفاء بها طوعا دون تدخل السلطة لإجباره على الوفاء بما ألزم به، لكنه إذا ماطل في ذلك جاز للدائن الذي صدر الحكم لفائدته أن يلجأ إلى السلطة المختصة لإجبار المدين على الوفاء بما هو مدين به وهو ما يسمى بالإكراه البدني أو الإكراه الجسماني.

مفهوم الإكراه البدني

إن معظم التشريعات الحديثة لم تضع تعريفا للإكراه البدني تاركة للفقه والقضاء فرصة التأويل والتفسير، ولذلك فإن بعض الفقهاء عرف الإكراه البدني: "بأنه التهديد

الجسماني للمدين بحبسه لفائدة الدائن مدة حددت بمقتضيات قانونية لينفذ ما حكم به عليه"[1].

فالإكراه البدني إجراء قسري ينصب على شخص المدين وذلك بحبسه مدة معينة قانونا لإجباره على تنفيذ ما التزم به أو ألزم به قضاء، فالمحكوم له يمكن له أمام تعنت المحكوم عليه وامتناعه عن الوفاء، الاستعانة في إطار مسطرة الإكراه البدني، بالسلطة العامة ممثلة في النيابة العامة بما لها من سلطة على الإلزام لإجبار مدينه على الوفاء، وذلك بالزج به في السجن، لكن يتطلب منه سلوك إجراءات مسطرية محددة قانونا بعد أن يصبح الحكم باتا ونهائيا.

الإكراه البدني في ظل التشريعات المختلفة

لقد اختلفت الشرائع القديمة في تطبيق الإكراه البدني فمنها من بالغت في القسوة على المدين كما هو الحال بالنسبة للتشريع الروماني، حيث كلن يباع المدين في الأسواق لاستيفاء ما عليه من ديون، بل إن هذا القانون استباح قتل المدين واقتسام أشلائه بين الدائنين.

ومع تطور الشعوب ورقي الحضارات، تطورت أنظمتها القانونية وتأثرت بالأفكار الفلسفية الداعية إلى احترام آدمية الإنسان وعدم انتهاك حقوقه الطبيعية. وتعتبر الشريعة الإسلامية من أهم الشرائع التي عالجت هذا الموضوع علاجا عادلا عبر مراحل مختلفة، كما سنبين ذلك فيما يلي:

مرحلة بدء نزول الوحي

حيث كان المدين يسترق ويباع إذا لم يستطع الوفاء بدينه، فقد أخذ الرسول، صلى الله عليه وسلم، هذه القاعدة في البداية جريا على ما كان متبعا في شرائع الرسل السابقين لعدم وجود نص يحرم اللجوء إلى ذلك، ففي هذه المرحلة اعتبر عدم الوفاء بالدين من أعظم الذنوب، ففي حديث أخرجه أبو داود في سننه عن أبي سلمة عن جابر قال: "كان رسول الله، صلى الله عليه وسلم، لا يصلي على رجل مات وعليه دين"، وفي حديث آخر رواه الشافعي

1. بحث للأستاذ حماد العراقي، مجلة رابطة القضاة، العدد 11 و 12 وصفحة 26.

رضي الله عنه قال: "أخبرنا إبراهيم بن سعد عن أبيه عن عمر بن أبي سلمة عن أبيه عن أبي هريرة قال: قال رسول الله، صلى الله عليه وسلم: "نفس المؤمن معلقة بدينه حتى يقضى عنه دينه"[1].

مرحلة انتشار الإسلام

تميزت هذه المرحلة بإلغاء الشريعة الإسلامية لما اعتاد عليه العرب في الجاهلية من استرقاق المدين أو بيعه استيفاء لدينه، حيث خولت للدائنين وسائل أفضل وأنجع لاستيفاء حقوقهم، كما وفرت الحماية للمدنيين في كرامتهم وحياتهم امتثالا لقوله تعالى: ﴿**وإن كان ذو عسرة فنظرة إلى ميسرة وأن تصدقوا خير لكم إن كنتم تعلمون**﴾ [البقرة: 280]، وفي حديث شريف قال رسول الله، صلى الله عليه وسلم، لغرماء المدين الذي كثر دينه (خذوا ما وجدتم وليس لكم إلا ذلك)، لكن في مقابل هذه الرحمة بالمدين المعسر، شددت الشريعة الإسلامية على المدين الغني المماطل الذي لا يريد تنفيذ التزاماته، فالمدين في المنظور الإسلامي يكون في حالات ثلاث:

أ. **المدين الموسر:** وهذا يسجن حتى يؤدي ما بذمته أو يعطي ضامنا بالمال لأجل قصير، لأنه ظالم بمطله، ويقول أبو حنيفة بحبسه معللا ذلك بقول الرسول، صلى الله عليه وسلم: "مطل الغني ظلم"، وذهب أبو قدامة الحنبلي إلى أنه إذا كان للمدين مال ظاهر يفي بديونه يحبس عند امتناعه عن الوفاء لقوله صلى الله عليه وسلم: "لي الواجد يحل عرضه وعقوبته حتى يبرئ ذمته"، أما إذا أصر على عدم الوفاء بالتزامه فإن القاضي يبيع عليه ماله ويقضي عليه دينه.

ويقول ابن فرحون وهو من فقهاء المالكية: "يحبس المدين الموسر الممتنع عن الوفاء، لما روى عن بن القاسم عن مالك أنه إذا ثبت عند الحاكم تماطل المدين وتقاعسه فإنه يحبسه ويؤدبه بالضرب الموجع، ولقول الإمام مالك في المدونة: "لا يحبس الحر ولا العبد في الدين إلا بمقدار ما يستبرئ أمره، فإذا اتهمه بأنه خبأ مالا حبسه، وإلا خلى سبيله"[2].

1. الإمام أبو عبد الله الشافعي، الجزء الثالث، ص: 188.
2. القاضي برهان الدين إبراهيم بن فرحون المالكي، كتاب تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام، ص: 144.

يستنتج مما سبق أن العقوبات التي تلحق بالمدين الموسر المماطل ثلاثة وهي إما إرغامه على بيع ماله والوفاء بديونه، وإما سجنه وإما ضربه.

إلا أن هناك حالات ينبغي فيها إنظار المدين الموسر، منها ما ذكره ابن سلمون الكناني في كتابه العقد المنظم[1]: "أنه عندما يقدر المدين على الأداء ولكن يحصل له مضرة من بيع ماله عليه، فإنظاره في هذه الحالة محتسب...".

ب. المدين المعسر: لا يحبس المدين المعسر حسب المذهب الشافعي شريطة أن يقيم البينة على نفاذ ماله أو اعساره.

أما المالكية ومنهم ابن سلمون وابن فرحون فيميزون بين المدين المعسر غير المعدم والمدين المعدم، فالأول يرون جواز إنظاره إلى أن يوسر، وفسح المجال أمامه كي يضرب في الأرض عسى أن يكسب ويفي بما عليه من دين، وهذا ما رغب فيه رسول الله، صلى الله عليه وسلم، حينما قال: "من أنظر معسرا أو وضع عنه أظله الله في ظله"[2].

أما الثاني: أي المدين المعسر المعدم، فإن إنظاره واجب لقوله تعالى: ﴿**وإن كان ذو عسرة فنظرة إلى ميسرة**﴾ [البقرة: 280].

ج. المدين مجهول الحال: هذا المدين يحبس عند جمهور الفقهاء حتى يتم التثبت من إعساره، فيخلى سبيله، ويرى أبو حنيفة أن للدائن ملازمة المدين المعسر لقوله، صلى الله عليه وسلم: "لصاحب الحق يد ولسان".

أما عند المالكية فإن المسألة لا تخلو من أمرين:

إما أن يكون المدين مجهول الحال معلوم الصدق أو لم يعلم صدقه.

ففي الحالة الأولى أي إذا ادعى العدم وتبين للحاكم ألا شيء معه يفي بديونه فإنه يطلق سراحه بعد أن يحلف.

أما في الحالة الثانية التي لا يعلم فيها صدق المدين، ولم يعلم أنه سرق أو نهب فإنه

1. العقد المنظم للحكام فيما يجري بين أيديهم من العقود والأحكام، ص: 220.
2. الجامع لأحكام القرآن، لأبي عبد الله القرطبي، الجزء الثالث.

يضرب حتى يؤدى ما عليه أو يموت في الحبس، أو يتبين صدق ادعائه أو يقر له بذلك صاحب الدين"[1].

يستنتج مما سبق أن حبس المدين يختلف بحسب حالته.

فهو حبس تضييق وتنكيل في حق المدين الموسر جزاء له على مطله وظلمه.

وحبس تعزير وتأديب في حق من اتهم أنه خبأ ماله.

وحبس تلوم واختبار في حق مجهول الحال.

فمن خلال ما تقدم نرى بأن الشريعة الإسلامية نهجت مع المدين نهجا روعي فيه تكريم الإنسان وتحريم كل ما يمس كرامته وآدميته، وفي نفس الوقت اعتنت بالتعامل في المال سواء كان هذا التعامل تجارة أو دينا مصداقا لقوله تعالى: ﴿**يأيها الذين آمنوا إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه، وليكتب بينكم كاتب بالعدل، ولا يأب كاتب أن يكتب، كما علمه الله فليكتب، وليملك الذي عليه الحق وليتق الله ربه**﴾ [البقرة: 282].

فقد أولى فقهاء المسلمين اهتماما زائدا للديون والوفاء بها استنادا للآية الكريمة السالفة وغيرها، وأحاديث الرسول، صلى الله عليه وسلم، من بينها قوله، صلى الله عليه وسلم: "مطل الغني ظلم".

الإكراه البدني في القوانين الوضعية

إن جل التشريعات الحديثة قد تبنت الإكراه البدني كوسيلة من وسائل التنفيذ، ومن بينها القانون المغربي، وقبل التعرف على الأحكام التي جاء بها المشرع المغربي في هذا الباب، علينا أن نستعرض بإيجاز المراحل التي قطعتها بعض التشريعات الأخرى ومن بينها القانون الفرنسي الذي استمد المشرع المغربي منه بعض الأحكام فيما يخص الإكراه البدني.

لقد عرف القانون الفرنسي عدة مراحل بالنسبة لتطبيق الإكراه البدني: فمرحلة ما قبل سنة 1957م، كان التشريع الفرنسي المعمول به يأخذ بالإكراه البدني كوسيلة لإجبار الدائن

1. العقد المنظم... لابن سلمون ص: 218- 221.

لمدينه على الأداء، حيث أعطى مجالا أوسع وأشمل للإكراه البدني.

أما مرحلة ما بعد 1957، فإن أهم ما جاء به قانون 1957 هو التخفيض من الحد الأقصى للإكراه البدني الذي أصبح لا يتجاوز سنتين مقابل عشر سنوات في القوانين التي قبله أي قانون 1932 وخمس سنوات في قانون 1943، وفي سنة 1985 صدر قانون ثم بموجبه تخفيض مدة الإكراه البدني حيث أصبحت تتراوح بين خمسة أيام وأربعة أشهر، كما ألغى المشرع الفرنسي الإكراه البدني بمقتضى القانون المذكور في المواد المدنية والتجارية وأبقى عليه في مجال ضيق، بالنسبة للمواد الزجرية لعدة اعتبارات من بينها:

إن ذمة المدين هي التي تضمن بها ديونه وليس شخصه.

إن حبس المدين أو إلحاق الأذى ببدنه يشل قدرته على الكسب ويعطل طاقته على الإنتاج المثمر الذي قد يكون خيرا له ولدائنيه.

إن الفقيه الفرنسي (جارو) يرى بأن الإكراه البدني فيه مساس بالحرية الشخصية للمدين، فحرية الشخص ليست محلا للتعامل، وبالتالي فلا يمكن السماح بجعلها ضمانا لتنفيذ الالتزامات التعاقدية، أما الالتزامات الناتجة عن الأفعال الجرمية فإنه يرى بفعالية الإكراه البدني كوسيلة لحمل المدين على أداء الغرامات المالية المحكوم بها عليه مبررا، موقفه أنه بدون الإكراه البدني فإن المدينين العاجزين عن الأداء أو الرافضين له سيفلتون من العقاب في حالة الحكم عليهم بغرامات مالية فقط، وهكذا نرى أن التشريع الفرنسي يعتبر نموذجا للتشريعات التي ألغت الإكراه البدني في جانب مهم من مواد القانون. كالمواد المدنية والتجارية . وأبقت عليه في مجال ضيق ونعني به الميدان الزجري.

وبالمقابل هناك العديد من التشريعات التي أبقت على نظام الإكراه البدني إيمانا منها بجدواه وفعاليته في اقتضاء الحقوق وحفظ هيبة القضاء ومصداقية أحكامه ومن بينها التشريع المغربي.

الإكراه البدني في التشريع المغربي

لقد عرفت نظرية الإكراه البدني في التشريع المغربي مراحل ثلاثة:

- مرحلة ما قبل الحماية.
- مرحلة الحماية الفرنسية.
- مرحلة ما بعد الاستقلال.

أولا : مرحلة ما قبل الحماية: وهي مرحلة امتدت لقرون عديدة منذ الفتح الإسلامي، في الفتح الإسلامي في النصف الثاني من القرن الهجري إلى 1912م، ففي هذه المرحلة كان تطبيق الشريعة الإسلامية والفقه الإسلامي هو السائد، ونعني بذلك الفقه المالكي حيث كانت الأحكام الشرعية تطبق على النحو الذي ذكرناه من قبل على المدين المخل بالتزاماته إزاء الدائن.

ثانيا : مرحلة الحماية : كان المغرب خلال هذه الفترة مقسم إلى عدة مناطق هي:

- المنطقة الجنوبية التي كانت تخضع للاستعمار الفرنسي.
- المنطقة الشمالية وكانت تحت النفوذ الإسباني.
- منطقة طنجة الدولية.

هذا التنوع الجغرافي صاحبه تنوع في القوانين المطبقة التي أجمعت كلها على عدم الأخذ بنظام الإكراه البدني كوسيلة للتنفيذ الجبري في المواد المدنية والتجارية، لأن الذمة المالية للمدين في مضمون هذه القوانين - هي الضامنة لديونه وليس شخصه.

أما في التشريع الجنائي فقد كان يؤخذ بنظرية الإكراه البدني في الديون التأديبية.

هذا بالنسبة للأحكام التي كانت تصدر عن المحاكم العصرية. أما المحاكم الشرعية فقد كانت تحكم بالإكراه البدني في كل الديون.

ثالثا : مرحلة الاستقلال: تميزت هذه المرحلة بإلغاء جميع المساطر التي كان معمولا بها في عهد الحماية، وفيما يخص الإكراه البدني أصبحت المحاكم لا تحكم به في القضايا المدنية. بحيث أصبح لا يمكن الحكم بالإكراه البدني على المسؤول مدنيا ولا على المطالب بالحق المدني ولا على المحكوم عليه من طرف محكمة غير زجرية، لكن جاء قانون 1961م الذي أقر استعمال الإكراه البدني في القضايا المدنية وذلك وفق القواعد المنصوص عليها في

الفصل 675 وما بعده من قانون المسطرة المدنية.

شروط تطبيق الإكراه البدني في القانون المغربي

إن كل التشريعات تعطي أهمية بالغة لتنفيذ الأحكام القضائية، ومن بينها التشريع المغربي، لكن هناك سبل مختلفة تنهجها للوصول إلى هذا الهدف، فإذا كان المشرع المغربي قد أخذ بنظام الإكراه البدني كوسيلة لتنفيذ الأحكام القضائية وإعطائها ما تستحق من الهيبة والقدسية للضغط على المدين قصد تسديد الدين المحكوم به عليه، وعمم هذا الإكراه ليشمل الميدانين المدني والجنائي، فإنه قد وضع شروطا لاستعمال الإكراه البدني حماية للمدينين وصونا لحريتهم، لأن الغاية من الإكراه البدني تهديدية أكثر منها زجرية.

وهكذا نجد المشرع المغربي قد تطرق لأحكام الإكراه البدني في الباب الخامس من الكتاب السادس المتعلق بتنفيذ المقررات القضائية وتحديدا في المواد من 673 إلى غاية المادة 687 من ظهير 10 فبراير 1959 المتضمن لقانون المسطرة الجنائية، وكذا ظهير 20 يناير 1961 المتعلق باستعمال الإكراه البدني في القضايا المدنية.

وفيما يلي نستعرض بإيجاز الشروط المتطلبة لتطبيق الإكراه البدني في القضايا الجنائية والمدنية وفق القانون المغربي:

أولا: أن يكون الحكم نهائيا غير قابل لأي طعن

إن صدور حكم نهائي شرط لازم لسلوك مسطرة الإكراه البدني، وهذا الشرط يستنتج من الفصل 645 من قانون المسطرة الجنائية المغربية الذي ينص على أنه: "...ولا يمكن التنفيذ بطريق الإكراه البدني إلا إذا اكتسب الحكم المذكور قوة الشيء المحكوم به بصفة لا تقبل الرجوع".

فإذا كان الحكم مطعونا فيه أو قابلا لأي وجه من وجوه الطعن عادية كانت أو غير عادية وجب عدم تنفيذه عن طريق مسطرة الإكراه البدني، وهذا أمر منطقي لأن ذلك يتعلق بحرية الأشخاص التي تتطلب التريث من أجل عدم المساس بها.

ثانيا: أن ينذر الدائن المحكوم لصالحه مدينه بالأداء

فقد نص الفصل 680 من قانون المسطرة الجنائية على أنه "لا يمكن إلقاء القبض على المحكوم عليه بالإكراه البدني وسجنه إلا بعد القيام بما يأتي: أن يوجه له إنذار بالأداء، ويبقى بدون جدوى بعد مرور أكثر من عشرة أيام".

إذ أن مجرد صدور حكم نهائي، لا يكفي لتطبيق الإكراه البدني ضد المحكوم عليه، بل لا بد من إنذاره ومرور عشرة أيام على توصله بالإنذار حتى يستوجب اعتقاله في حالة عدم تنفيذه للمبلغ المحكوم به، وتوجيه الإنذار للمدين واجب سواء كان الدين عموميا أو خصوصيا، وقد حدد المشرع كيفية توجيه الإنذار للمدين في عدة فصول ولاسيما بالنسبة للديون العمومية، والفائدة من توجيه الإنذار للمدين هو جعله في حالة مطل عن الأداء يستحق معها الزج به في السجن إذا لم يستجب للإنذار بأداء الدين للدائن أو التراضي معه على حل يرضيه.

ثالثا: أن يطلب الدائن اعتقال المدين: يرفع الدائن طلبا إلى وكيل الملك مصحوبا بالإنذار سالف الذكر ينم فيه عن رغبته الزج بغريمه في السجن، وإذاك يوجه وكيل الملك الأوامر اللازمة إلى رجال القوة العمومية من أجل إلقاء القبض على المطلوب إكراهه، وفقا للشروط المقررة في تنفيذ الأوامر القضائية.

وبما أن طلب اعتقال المدين حق للدائن أعطاه إياه القانون، فبديهي أن يفرض على المدين المعتقل إذا ما تنازل الطالب عن طلبه بإرادته المنفردة أو بمسعى من المدين نفسه.

رابعا: أن يحدد الحكم مدة الإكراه البدني: فقد تعرض المشرع لمدة الحبس في المادة 678 من قانون المسطرة المدنية، وذلك بحسب المبلغ المستحق للدائن تحديدا متراوحا بين الحد الأدنى والأقصى لمدة الحبس، مع الإشارة إلى أن أدنى حد للحبس يقدر بيومين وأقصى حد له يقدر بسنتين.

هذه أهم الشروط التي يجب توفرها كي ينفذ الحكم بالإكراه البدني، لكن رغم توفر هذه الشروط هناك حالات استثنائية تحول دون حبس المدين من أجل إكراهه على أداء الدين، منها ما يتعلق بالدين نفسه، ومنها ما يتعلق بالأشخاص المحكوم عليهم.

1. **الاستثناءات المتعلقة بالدين:** إذا انقضى الدين أو سقط بأي وسيلة من وسائل انقضاء الالتزامات كالإبراء أو التقادم وغير ذلك، فإنه لا يجوز حبس المدين، إذ أن الإكراه

البدني في هذه الحالة أصبح غير ذي جدوى، كذلك في الحالة التي يحكم فيها بالإكراه البدني فإن المحكوم عليه يمكن أن يوقف مفعوله بأداء المبلغ الكافي لاستيفاء قدر الدين أو بتنازل الدائن الذي سعى لاعتقاله.

2. **الاستثناءات المتعلقة بالأشخاص:** تجدر الإشارة إلى أن الإكراه البدني له صفة شخصية ولا ينفذ إلا على المحكوم عليه شخصيا فلا ينفذ على ورثته مثلا، كما أن الإكراه البدني لا ينفذ على الأشخاص الاعتباريين، لأن طبيعة الإكراه البدني سالبة للحرية وهو ما لا يمكن تطبيقه على الأشخاص المعنويين الذين خصهم المشرع بعقوبات خاصة كالعقوبات المالية والتصفية والحل...

وهناك حالات لا يطبق فيها الإكراه البدني على الأشخاص الذاتيين وهي حالات نص عليها الفصل 676 من قانون المسطرة الجنائية كالجرائم السياسية نظرا لما لهذه الجرائم من صبغة خاصة، وفي حالة الحكم بالإعدام أو السجن المؤبد فالمحكوم عليه سيتم بقاؤه في السجن أو سيعدم، وبالتالي سوف لن يبقى هناك محل لتنفيذ الإكراه البدني في حقه، وهناك قيد يتعلق بسبب المحكوم عليه، فقد نص الفصل 676 من قانون المسطرة الجنائية على أنه: "...لا يمكن الحكم أو المطالبة بتطبيق الإكراه البدني في الأحوال الآتية:

- في قضايا الجرائم السياسية.
- في حالة الحكم بالإعدام أو السجن المؤبد.
- إذا كان عمر المجرم يقل عن 16 سنة يوم ارتكابه الجريمة.
- بمجرد ما يبلغ المحكوم عليه 65 عاما...".

وهناك القيد المتعلق بالقرابة أو المصاهرة أو الزواج، فبالإضافة إلى الحالات السابقة، فإنه لا يمكن الحكم بالإكراه البدني أو تطبيقه إذا كان المحكوم عليه والمحكوم له (المدين والدائن) تجمع بينهما قرابة أو مصاهرة من درجة معينة، وكذلك إذا كان المحكوم عليهما بالإكراه البدني في وقت واحد تجمع بينهما رابطة الزوجية، وقد استثنى المشرع هذه الحالات من نطاق الإكراه البدني نظرا للعناية التي أولاها للروابط العائلية والأسرية، حرصا منه على دوام تماسك أواصرها، فمجتمعنا من مميزاته الخاصة أنه لا يزال مجتمعا عائليا من الناحية

البنيوية، ولا يجهل أحد مدى تأثير هذه العلائق على كل نواحي حياة هذا المجتمع ذي الجذور العربية الإسلامية.

وهناك في الأخير حالة أخرى لا يطبق فيها الإكراه البدني وهي حالة تقادم الدين، وهكذا فإن الديون التي قرر لها المشرع مددا للتقادم يستحيل تطبيق الإكراه البدني بشأنها، فالغرامات المحكوم بها في قضايا جنائية تتقادم حسب القواعد المقررة في الفصل 689 من قانون المسطرة الجنائية فلا سبيل إلى تطبيق الإكراه البدني بشأنها، وكذلك التعويضات المحكوم بها في إطار الدعوى المدنية التابعة فإنها تخضع لقواعد التقادم المدني، بمرور ثلاثين سنة حسب الفصل 693 من ق.م.ج.

الإكراه البدني بين شرعية الإبقاء عليه والدعوة إلى إلغائه

إن من الخصائص المميزة للعمل القانوني والقضائي بصفة عامة اختلاف الآراء وتعدد الاتجاهات وفي ذلك رحمة بالإنسان، وفي هذا الصدد فإن موضوع الإكراه البدني كغيره من المواضيع القانونية الأخرى قد أفرز من الناحية العملية عددا من الإشكالات اختلف حولها الفقه والقضاء من بينها مشروعية أو عدم مشروعية الإكراه البدني وصحة إجراءاته.

لقد سبقت الإشارة إلى أن بعض التشريعات وأهمها القانون الفرنسي والمصري ألغت نظام الإكراه البدني في المواد المدنية والتجارية، لعدة اعتبارات أهمها أن هذا الإجراء فيه مس وخرق لحرية الفرد التي تضمنها الدساتير والمواثيق الدولية، وفي هذا الاتجاه سار فريق من الفقه المغربي حيث دعا إلى إلغاء الإكراه البدني وفي طليعتهم المرحوم الأستاذ علال الفاسي[1] وتمسك بعض الفقهاء المغاربة بضرورة إلغاء الإكراه البدني، كون المغرب من البلدان التي صادقت على الاتفاقية الدولية للحقوق المدنية والسياسية ولاسيما الفصل الحادي عشر منها.

ومقابل هذا الفريق نجد فريقا آخر يدعو إلى الإبقاء على الإكراه البدني، لما فيه من ضمان للحقوق وصيانة لقدسية الأحكام القضائية.

1. محاضرات في الفقه والمعاملات، ألقاها المرحوم علال الفاسي على طلبة السنة الثانية بكلية الحقوق بالرباط، سنة 1968.

أما موقف الشريعة الإسلامية فقد سبق توضيحه، حيث قررت الإكراه في حق المدين الموسر، وذلك جزاء له على مطله لقوله صلى الله عليه وسلم: "مطل الغني ظلم"، في حين منعت سجن المدين المعدم لقوله تعالى: ﴿**وإن كان ذو عسرة فنظرة إلى ميسرة**﴾، لأن إكراه المدين المعسر من شأنه أن يفقد الإكراه البدني ماهيته كوسيلة للإجبار على التنفيذ.

ولهذا نحن مع الآراء التي تقول بعدم تطبيق الإكراه البدني على المدين المعسر عملا بتعاليم الشريعة الإسلامية التي اهتمت بالديون وأصحابها سواء تعلق بها حق الدائن أو المدين، حيث شددت أكثر في حق الغني المماطل المتظاهر بالعسر، ولكنها رغبت أيضا في التصدق على المدين المعسر بالدين الذي في ذمته وجعلت ذلك قربة إلى الله سبحانه وتعالى.

المصادر

- القرآن الكريم.
- السنة الشريفة.
- قواعد إجراءات التنفيذ الجبري، للدكتور عبد العزيز خليل بدوي.
- شرح القانون الجنائي المغربي، للدكتور أبو المعاطي أبو الفتوح.
- قواعد تنفيذ العقوبات، للأستاذ إدريس بلمحجوب.
- أركان حقوق الإنسان، للدكتور صبحي المحمصاني.
- التنفيذ الجبري، للدكتور الطيب برادة.
- كتاب تبصرة الأحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكم، للفقيه برهان الدين بن فرحون المالكي.
- تحفة الحكام، للفقيه أبو بكر محمد بن عاصم الأندلسي الغرناطي.
- الإكراه البدني كوسيلة للإجبار على التنفيذ، بحث نهاية التمرين للملحق القضائي، الأستاذ اعبوش محمد.
- الإكراه البدني، بحث نهاية التمرين للملحق القضائي، الأستاذ محمد صغير.
- قانون المسطرة الجنائية.
- مجلة رابطة القضاة.

الزكاة والضريبة
بين القانون الوضعي والشريعة

ذ. نبوية الناصري

مقدمة

يشهد[1] تاريخ الضريبة المغربية في مرحلة ما قبل الحماية بسيادة التشريع الضريبي الإسلامي بصورة رئيسية، فكانت الزكاة تعتبر أقدم ما عرفه المغرب من فرائض مالية، ويسجل التاريخ أن المرابطين والموحدين كانوا يطبقون الزكاة فعلا في العمل.

وإلى جانب الزكاة فرضت العشور التي تناولت دخل الأرض، فقد استخدمت حصيلتها شيئا فشيئا لتمويل خزينة الدول بالأموال الضرورية، في الوقت الذي أخذت الزكاة تفقد مكانتها إلى أن أصبح أداؤها يتوقف على الوازع الديني للمسلم دون إكراه أو قسر من جانب ولي الأمر.

ومنذ ذلك العهد والمغرب يطبق نظام الضرائب، مع إهمال الزكاة إهمالا كليا، أي منذ القرن السادس الهجري،

1. مالية الدولة، للدكتور إبراهيم دسوقي أباظة.

حيث عرفت ضريبة الخراج في عهد عبد المومن بن علي من دولة الموحدين، ثم الجزية ثم الهدية ثم السخرة، وظلت إيرادات الدولة تعتمد هكذا على نوع من الضرائب وتلغيه، ثم تأتي بنوع آخر إلى عهدنا هذا سواء إبان الحماية أم بعد الاستقلال حيث لم يعتن إلا بإصلاح نظام الضرائب دون التعرض للزكاة في شيء. ويمكن الإشارة إلى أن هذا الإصلاح الضريبي قد استهدف أساسا:

1. استخدام الضريبة كأداة للتنمية الاقتصادية.
2. تشجيع الاستثمارات الخاصة.
3. توزيع الأعباء الضريبية بصورة أفضل.
4. تبسيط إجراءات الربط والجباية بصورة تواكب ضرورات التنمية الاقتصادية.

وبهذا أصبحت الضريبة أداة هامة من أدوات السياسة الاقتصادية التي يمكن استخدامها في تحقيق التنمية الاقتصادية وعلاج الركود والتضخم، وتحقيق نوع من الثبات الاقتصادي.

ولكن، لا يمكن أن يتحقق هذا الثبات الاقتصادي وتحقيق التنمية إلا إذا طبقنا ونفذنا نظام الزكاة بصورة واضحة وتامة بالفعل لا بالصورية، وذلك حتى نهئ الفئة المحتاجة وتصبح منتجة، لتكون في المستوى الذي يمكنها من أن تساهم بدورها في تنمية اقتصاد البلاد، ونتفاذى بهذه الصورة العجز الحاصل.

فعملية الزكاة في الواقع ما هي إلا استثمار لهذه الطاقات الإنسانية التي يجب أن نستفيد منها ويجب أن نفيدها.

ولكل من النظامين سنده الشرعي، ولكل منهما مجاله وأهدافه وخصوصياته وأحكامه.

فالزكاة سندها النص القرآني بينما الضريبة سندها مصلحة الدولة العائدة في الحقيقة على الفردين: آخذ الزكاة ومعطيها، إذ كلاهما بحاجة لإنجازات الضريبة وعائداتها.

والزكاة تستهدف تحرير الإنسان من ربقة الحاجة بكل أشكالها وخاصة الإنسان المستضعف الذي ذكره القرآن الكريم وذلك للارتقاء به إلى المستوى اللائق بالمسلم في مجتمع إسلامي قوي ومتماسك يؤازر بعضه بعضا، في حين أن الضرائب تستهدف مواجهة التزامات

الدولة الأخرى كالصرف على جهازها الإداري أو تنميتها الاقتصادية.

ومن خصوصيات الزكاة أنها تجب في الأموال النامية سواء وجدت الحاجة إليها أو لم توجد وبمقدار وسعر موحد لا تتجاوزه، بخلاف الضرائب فإنه لا يجوز للدولة الإسلامية فرضها إلا إذا قامت الحاجة إليها، ويختلف مقدارها وسعرها باختلاف ظروف كل دولة.

إن حصيلة الزكاة مخصصة لفئات معينة تجمعها صفة الحاجة سواء كانت هذه الحاجة بسبب الفقر (الفقراء والمساكين)، أو بسبب الاستغلال أو الاحتكار والرق (وفي الرقاب)، أو بسبب ظروف طارئة (الغارمين وابن السبيل)، فلا يجوز الإنفاق من حصيلتها[1] على الجهاز الإداري للدولة أو تمويل الإنفاق العام، وإلا فمن أين ينفق عليها؟

أولا: الموقف إزاء إرهاق الضرائب

في فجر الإسلام كانت الدولة الإسلامية تحصل إلى جانب فريضة الزكاة ضرائب أخرى كضريبة عشور[2] التجارة أي ضريبة جمركية كان يؤديها المسلم وغير المسلم على السواء عن الداخل والخارج من السلع والبضائع.

وإضافة لما تقدم، ما أشار إليه البعض في قوله تعالى: ﴿**كلوا من ثمره إذا أثمر وآتوا حقه يوم حصاده، ولا تسرفوا، إنه لا يحب المسرفين**﴾ [الأنعام: 141]، بأن الحق المأمور به في الآية هو شيء غير الزكاة، ذلك أن الزكاة لا تكون إلا بعد التصفية والتنقية ليعرف مقدار الحاصل، ثم يخرج عشره أو نصف عشره[3]. يؤكد ذلك قوله تعالى في ذات الآية ﴿ **ولا تسرفوا** ﴾، ولا إسراف في الزكاة لأنها محدودة بتقدير الشارع وليس لأحد أن يزيد أو ينقص فيها.

---

1. الإسلام والضمان الاجتماعي، للدكتور محمد شوقي الفنجري، طبعة 1990.
2. العشور هي ضريبة جمركية يؤديها المسلم وغير المسلم على السواء من الداخل والخارج من السلع والبضائع، وقد سميت كذلك باعتبار سعرها قبل الإسلام بمقدار العشر (المكس)، وكان أول من فرضها وحدد نصابها وسعرها وكيفية تحصيلها الخليفة عمر بن الخطاب بعد علمه بأن تجار المسلمين كانوا إذا اختلفوا بتجارتهم في بلاد غير إسلامية أخذ منهم عشرها، فطبق عليهم مبدأ المعاملة بالمثل، وهو مبدأ لم يعرف إلا حديثا.
3. فقه الزكاة، للدكتور يوسف القرضاوي.

1. تشدد الفقهاء بالنسبة لفرض الضرائب

وحتى الذين يقررون أن ليس في المال حق سوى الزكاة، ولا يرحبون بفرض الضرائب، نراهم يجمعون بأنه إذا نزلت بالمسلمين حاجة بعد الزكاة، وجب سدها مهما استغرق ذلك من الأموال، وفي هذا المعنى يقول الإمام الغزالي: "وإذا خلت الأيدي من الأموال، ولم يكن من مال المصالح ما يفي بخراجات العسكر وخيف من ذلك دخول العدو بلاد الإسلام أو ثوران الفتنة من قبل أهل الشر، جاز للإمام أن يوظف على الأغنياء مقدار كفاية الجند، لأننا نعلم إذا تعارض شران أو ضرران، قصد الشرع دفع أشد الضررين وأعظم الشرين، وما يؤديه كل واحد من الأغنياء قليل بالإضافة إلى ما يخاطر به من نفسه وماله لو خلت بلاد الإسلام من ذوي شوكة ـ أي حاكم قوي ـ يحفظ نظام الأمور ويقطع مادة الشرور"[1].

كما يقول الإمام الشاطبي: "إذا خلا بيت المال، وارتفعت حاجة الجند إلى مال يكفيهم، فللإمام إذا كان عدلا أن يوظف على الأغنياء ما يراه كافيا لهم في الحال، إلى أن يظهر مال في بيت المال".

ويعود هذا القول عند فقهاء الشريعة في تلك العهود إلى فائض في بيت المال يغني الالتجاء إلى الضرائب، وكان ذلك بتوافر حصيلة الفيء والغنيمة والخراج والجزية، مما لم يعد له وجود اليوم بحيث أصبح لا مفر أمام الدول الإسلامية الحديثة من الالتجاء إلى أسلوب الضرائب لمواجهة التزاماتها المتزايدة، طالما أن حصيلة الزكاة مخصصة لأهداف معينة ولا يجوز صرفها على غير الفئات المنصوص عليها.

ويعود من وجهة أخرى إلى الإسراف في فرض الضرائب، في حين أن السند الشرعي في فرض الضريبة هو المصلحة، بحيث لا يجوز الالتجاء إليها إلا بقدر ما تقتضيه هذه المصلحة، ولسداد حاجات ملحة لا مورد لها في بيت المال، وليس أدل على التشدد والحرج في فرض الضرائب، ما رواه ابن سعد في طبقاته عن موقف الخليفة عمر بن الخطاب حين اضطرته الظروف إلى فرض ضريبة العشور، وهي ضريبة جمركية على الداخل والخارج من

1. المستصفى من علم الأصول، للإمام الغزالي، ج 1.

التجارة[1].

2. **شمول الضريبة الحديثة لمصارف الزكاة**

إن الإرهاق بالضرائب اليوم يحمل الكثير من المسلمين على التساؤل عن احتساب الضرائب من الزكاة، خاصة وأن بعض أبواب النفقات في الميزانية يعتبر من مصارف الزكاة وهو ما تعلق بإعانة العاجزين وتشغيل العاطلين وغيره، إلا أنه يلاحظ على هؤلاء عدم الإحاطة بأسباب فرض الضرائب ولا بكيفية فرضها ولا حتى بمكنونها، فأمر إعانة العاجزين لا يمكن اعتباره بمصرف زكاة لأنه موكول إلى الدولة بحسب أسس مدروسة ومحسوبة بحيث يشارك القطاع العام والخاص في تأمين العاجز عن الشغل عن طريق اقتطاعات تسقط بشكل أو بآخر من راتبه، وهو في الحقيقة إعانة للعاجز العامل أما العاجز الفقير المذكور في القرآن الكريم فأين إعانته؟ كذلك فيما تعلق بتشغيل العاطلين فذلك واجب على الدولة المسلمة أن تؤمن عملا لكل مواطن فيها وذلك ما تنص عليه الدساتير عادة تطبيقا منها لحقوق الإنسان بأن الشغل حق لكل مواطن من مواطنيها. إذن فأين زكاة الغارمين وزكاة ابن السبيل من واجبات الدولة هذه؟

لذا فعلاج هذه المسألة لا يكون بأي حال من الأحوال في تعطيل أو إهدار حق الزكاة التي هي فريضة إسلامية مقدسة، وإنما سبيل ذلك كما يرى الدكتور الفنجري هو في تنظيم العلاقة بين الزكاة المفروضة والضرائب المختلفة، بحيث يمنع الازدواج والفوضى ولا يتحمل المسلم المتدين وحده عبء الزكاة ويعفى منها من لا يعنيه أمر دينه[2].

وجدير بالذكر أن جمهور الفقهاء لم يجيزوا بحال من الأحوال احتساب المكس أي الضرائب من الزكاة ولو نوى بها وحمل بعضهم بشدة على من فعل ذلك من المسلمين أو أفتى بجوازه، ولقد أبدى الشيخ محمد شلتوت شيخ الأزهر في كتابه "الفتاوى" بأن الضريبة والزكاة حقان مختلفان في مصدر التشريع وفي الغاية وفي المقدار وفي الاستقرار والدوام.

وعليه، يجب إخراج الضرائب وتكون بمثابة دين شغل به المال، فإن بلغ الباقي نصاب

1. طبقات ابن سعد، المجلد الثالث، طبعة بيروت.

2. فقه الزكاة، للدكتور يوسف القرضاوي.

الزكاة وتحقق فيه شروطها وهو الفراغ من الحاجات الأصلية ومر عليه الحول، وجب دينيا إخراج زكاته.

ثانيا: وجوب تقنين الزكاة والأحوال الاقتصادية والاجتماعية

يقصد بتقنين الزكاة صياغتها في قالب قانوني حديث يساير نظرة الاقتصاد المعاصر لها ويساير أيضا إطار العولمة الذي أصبح يخيم على سياسات التخطيط العالمية، إذ لم يعد العالم الإسلامي منعزلا كما كان حتى العهود المتأخرة حيث المماطلة في الاجتهاد كانت ممكنة ومستباحة، حيث التخلف وعدم الوعي كانا أمران عاديين، بل وعدم المبالاة أيضا، أصبحت مسايرة العالم المصنع أمرا محتوما لا بديل عنه، وآن الأوان لنا أن نستخدم سبل القوة التي منحنا إياها الشارع الأول جل جلاله ومنها أول سبب، سبب الاتحاد بكل معانيه، الاتحاد السياسي، الاتحاد الاقتصادي، الاتحاد الاجتماعي، والاتحاد العلمي، وذلك من أجل أمة مسلمة قوية ومتحدة ومرهوبة الجانب، لها وزنها وكلمتها بين الأمم الأخرى، واليد العليا خير من اليد السفلى.

1. وضع أسلوب جديد لتقنين الزكاة

سيكون من الأجدى وضع نصوص صريحة تعالج شؤون الزكاة تلتزم بها الدولة الإسلامية، بحيث تحيط هذه النصوص بميزانية الزكاة ونصابها والأموال المستحدثة وسعر الزكاة ومصارفها، بل وحتى عقوبات الإخلال بها والقضاء المختص بالبت فيها، وهذا يستلزم:

أ. استقلال الزكاة بميزانيتها والعاملين عليها

تلتزم كل دولة إسلامية بأن تنشئ بها إدارة أو مؤسسة مستقلة للزكاة، لها فروعها بمختلف المدن والقرى.

وهذه المؤسسة هي وحدها التي تتولى تحصيل الزكاة وتوزيعها، عن طريق مختلف أجهزتها والعاملين عليها.

ولا يجوز بأي حال من الأحوال أن تتجاوز نفقات هذه الإدارة[1] تحصيلا وتوزيعا 1/8 (ثمن) المحصل عليه من الزكاة أي نسبة 12.5٪.

ب. نصاب الزكاة بحسب العملة السائدة بكل دولة

تحدد كل دولة إسلامية بحسب عملتها، الملتزم بأداء الزكاة والمستحق لها، وذلك على أساس النصاب الشرعي للزكاة بمعرفة ثمن الجرام الذهبي أو الشاة في كل بلد، أو على أساس الضابط الذي حددت بمقتضاه سائر الأنصبة الشرعية من أنعام أو نقدين أو غيرهما، وهو ما يكفي أقل أهل بيت (من زوج وزوجة وابن وخادم) مئونة سنة كاملة.

ج. إدراج الأموال المستحدثة في وعاء الزكاة

تجب الزكاة على كافة الأموال القابلة للنماء، ومن ثم تستحق الزكاة على كافة الأموال المستحدثة مثل:

الآلات الصناعية: كالمصانع والسفن والطائرات والسيارات

العقارات المستغلة: كالعمارات والفنادق والمطاعم

الأوراق المالية: كالعملة الورقية والأسهم والسندات.

كسب العمل: كالمرتبات والأجور وأرباح المهن الحرة

د. سعر الزكاة

سعر الزكاة كما سبقت الإشارة إليه، يمكن سرده كما يلي:

2.5٪ من رؤوس الأموال المنقولة، كعروض التجارة والنقود والأسهم والسندات المعدة للتجارة والمضاربة

5٪ من دخل الأراضي الزراعية التي تروى بالمصاريف وجهد الإنسان، ويقاس عليها كسب العمل ودخل المصانع والفنادق والطائرات والسفن والسيارات...الخ.

10٪ من دخل الأراضي الزراعية التي تروى بمطر السماء أي دون جهد يذكر من جانب

1. الإسلام والضمان الاجتماعي، للدكتور محمد شوق الفنجري، طبعة 1990.

الإنسان، ويقاس عليها دخل العقارات المؤجرة ودخل الأوراق المالية المعدة للاستثمار.

20٪ من الركاز سواء كان كنزا دفنه القدماء أو مركوزا في باطن الأرض كالبترول والفحم، ويقاس عليه الثروة السمكية كالأسماك واللؤلؤ[1].

ومن المسلم به أنه إذا لم تكف حصيلة الزكاة في تغطية التزاماتها، التزم ولي الأمر أو الحاكم بأن يعينها من بيت المال بالقدر الذي يمكنها من أداء رسالتها في تأمين كل محتاج عاجز.

هـ. مصارف الزكاة

مصارف الزكاة محددة شرعا، بحيث تقتصر على الفئات الثمانية المنصوص عليها والتي تجمعها صفة الحاجة، فلا يجوز مثلا أن يصرف من مال الزكاة على الجهاز الإداري للدولة أو على جيشها النظامي أو على تنميتها الاقتصادية.

على أنه إذا كان ولي الأمر مقيدا في توزيع الزكاة بما لا يتجاوز الفئات الثمانية المنصوص عليها، إلا أنه ليس مقيدا بالتوزيع عليها جميعها أو بالتساوي، بل قد يخص البعض دون البعض الآخر بحسب الظروف والأحوال، شريطة أن يقدم الأولى فالأولى من أهل الحاجة.

و. الزكاة بديل للقرض الربوي

إن البديل الشرعي للقرض الربوي ليس هو الاستثمار بطريق المشاركة أو المضاربة وإنما هو القرض الحسن أي بدون فائدة.

والمعلوم أن أغلب البنوك الإسلامية لا تقدم هذه القروض، كما أنها ليست ملزمة بذلك لأنها ليست مؤسسات خيرية إسلامية.

لذلك يرى الدكتور الفنجري أنه سيصبح في الإمكان التوسع في سهم الغارمين، أو في مفهوم الزكاة كمؤسسة لمعونة المحتاجين بالحق، وستكون وحدها المرشحة شرعا لسد احتياجات المواطنين إلى الاقتراض سواء لغرض استهلاكي أو إنتاجي، باعتبار الاقتراض هو ضرورة حياتية دائمة.

1. الإسلام والضمان الاجتماعي، للدكتور محمد شوقي الفنجري.

ز. طرق تقديم الزكاة

ليس المراد بالزكاة إعطاء العاجز المحتاج ما يكفيه طوال عمره، بحيث يظل عالة أو طاقة معطلة، وإنما المراد هو إعانته للتغلب على عجزه وقصوره العارض.

لذلك قد يكون من أجدى السبل اليوم استخدام جزء من حصيلة الزكاة في استصلاح الأراضي البور وتوزيعها على المعدمين، أو إقامة مساكن شعبية وتوزيعها على الفقراء المحتاجين، أو إقامة مصانع يعمل فيها الفقراء كل بحسب مقدرته فيجدون فيها رزقا كريما فضلا عن زيادة العمالة والانتاج والقضاء على البطالة المفروضة عليهم.

2. الزكاة والظروف الاقتصادية والاجتماعية

إذا كانت الزكاة ستصبح التزاما قانونيا تفرضه الدولة وتراقب تنفيذه بعد أن فرضه سبحانه عز وجل، فلا يبقى أمامنا سوى أمر تنظيم هذه الزكاة بعد جمع حصيلتها وتسخيرها للأغراض التي ترى الدولة لها الأسبقية.

والجدير بالذكر أننا إذا كنا ننوي بإضافة الزكاة إلى الضريبة في الاقتصاد الوطني فمعناه أننا بدأنا نفكر في تنظيم اقتصادنا تنظيما محكما، ولكن تنظيم الاقتصاد لا يكفي، بل يجب تنظيم المجتمع أيضا، وذلك حتى يؤدي كل فرد فرد في مجتمعنا دوره في وطنه، لذا وجب تنظيم مجتمعات الحواضر والبوادي، ومنع الهجرة إلى الحواضر من البادية إلا لأسباب معقولة، وذلك حتى لا تضطرب المدن ويزيد العاطلون عن العمل، وإنما يكون على الدولة مساعدة هؤلاء على أداء دورهم في البادية بكرامة بحيث يساهمون بعملهم فيها في الاقتصاد الوطني عوض البحث عن عمل غير مجد في الحواضر.

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى يجب تنظيم مجتمع الحواضر، وذلك بمحو ظاهرة الفقر ما أمكن، ومحو البطالة ما أمكن، بحيث يلمس المواطن في البلد الإسلامي عند آدائه للزكاة، التقدم الحاصل في هذه الميادين خاصة وأنها تشكل الدعامة التي يرتكز عليها المجتمع، ولأنه بفقدها يفقد المجتمع أمنه، ويفقد أخلاقه، ويكثر الاضطراب فيه، وذلك بسبب أن لكل إنسان الحق في الحياة، وبالتالي له الحق في العمل، والعمل هو أساس نجاح الفرد والدولة معا.

وبعد هذه التوطئة القصيرة، يتجلى لنا ما هو أقرب إلى السبل التي ستصبح بالإمكان انتهاجها نتيجة لتطبيق فرض الزكاة مواكبا الضريبة، ويمكن سرد هذه السبل كبداية أو كنهج نحاول أن نجعله أقرب إلى المنطق منه والواقع أيضا:

أ. كيفية إنجاح عملية الزكاة والضريبة

لابد من العودة إلى نظام التخطيط الاقتصادي وتخطيط مدروس بغاية الدقة هذه المرة، إذ يجب أن يشمل كل طبقات المجتمع وكل التجمعات السكانية في الحواضر والبوادي حتى تتمكن إدارة الزكاة المقبلة من القيام بمهامها أحسن قيام، وهذا يقتضي عملية إحصاء شاملة لمعرفة عدد ذوي الحاجة في البلد الإسلامي الواحد وذوي النصاب في المقابل، وذلك لتحديد مدى تغطية الزكاة المفروضة للفئة الأولى وكيفية توزيعها.

ب. التأكد من ذوي الحاجة بات موضوع توزيع الزكاة

يمتلئ مجتمع الفقراء ذوو الحاجة بالفقراء المزيفين، والتزييف والغش في مظهرهم ومطلبهم بحيث أصبح من الصعب على المواطن السليم النية التمييز بين صاحب الحاجة الحقيقي وصاحب الحاجة المزيف، إذ كلاهما يبدو بمظهر ذي الحاجة، وهذا من الأسباب الرئيسية لعزوف أغلب الطبقات الثرية عن التصدق، ناهيك عن آداء واجب الزكاة، إذ أصبحت طبقة الفقراء المزيفة تطغى على بقية ذوي الحاجة منها، وتستعمل هذه الفئة كل السبل الاحتيالية لاستجداء عطف الآخرين عليهم، وليس هناك من سبيل لمعرفة المحتاج الحقيقي من المحتال، وقد استتبع هذا الأمر ضياع الفئة المحتاجة حقا من حقوقها سواء من صدقة أو من زكاة، ومع سكوت المشرع الوضعي عن موضوع تنفيذ الزكاة الشرعية على الفقراء عامة، زاد الأمر تفاقما بالنسبة للمستحق للصدقة وللزكاة، إذ ترك أمر الزكاة للوازع الديني، ووضع الطبقة المحتاجة كما سبق وصفه من عدم ثقة من أن هذه الصدقة قد وضعت في محلها بالرغم من أن المبادئ الإسلامية تشجع على عمل الخير، وأن الأعمال بالنيات، وأن لكل امرئ ما نوى، إلا أن النتائج الاقتصادية لتحايل هذه الطبقة مع حسن نية المتصدق لا تخلو من مخاطر على الدولة الإسلامية، إذ تعلق الأستاذة فاطمة الزهراء العلوي باحثة في العلوم

الاقتصادية بجامعة محمد الخامس[1].

"يكتنز هؤلاء أموال المتصدقين، فتمنع بالنتيجة هذه الأموال من التداول، أي في الحقيقة من المدار الاقتصادي الذي يبتدئ من طرح الأموال في السوق والاستفادة منها لتحقيق الرواج الاقتصادي المترتب عليه إنعاش السوق وتقليص عوامل البطالة والركود الاقتصادي، إذ تكتفي هذه الطبقة من المجتمع عادة بالقليل مما تحصل عليه، وتستمر في الاكتناز لأسباب نفسية وظرفية في أغلب الأحيان".

ويعتبر هذا العامل مبررا آخر للعزوف عن التصدق أو الإحسان الذي يعتبر في هذه الأحوال في غير محله بحسب هذا الاعتقاد.

ج. تجريم التسول يعتبر من الخيارات الأجدى لمحو ظاهرة الفقر أو التفقر

بالنظر إلى أحوال المجتمع الإسلامي الراهنة وتعامله مع الطبقة الفقيرة وتعامل الطبقة الفقيرة مع الطبقة الثرية أيضا، أصبحت الفجوة بينهما صعبة الاحتواء وهي آخذة في الاتساع ولابد من الاجتهاد بكل الوسائل الشرعية والوضعية لمعالجة آفة المجتمع هذه التي أهملت حتى استفحلت وازدادت نسبة الفقر الحقيقي والمزيف واستتبع ذلك آفة البطالة مع ركود اقتصادي عام.

وليس بالأمر الجديد أو الغريب مسألة تجريم التسول، فلقد انتبه إليها في صدر الإسلام إذ جاء في الحديث عن رسول الله، صلى الله عليه وسلم: لا تحل الصدقة لغني ولا لقوي مكتسب"[2]، وجاء عنه كذلك، عليه السلام: "من سأل من غير فقر فإنما أكل الجمر"[3]، ويجمع الفقهاء أن من كان قويا على الكسب مع قوة البدن وحسن التصرف، تكون الزكاة عليه حراما ويأكلها سحتا لأنه غني بقدرته فصار كالغني بماله.

وهكذا تصدت الشريعة الإسلامية للفقر المزيف والتسول المتحايل عليه، ولم تتأخر التشريعات الوضعية من قوانين جنائية في التصدي لهذه العاهة، إذ جرمها القانون الجنائي

1. التنافسية بين الأبناك التجارية المغربية، للأستاذة فاطمة الزهراء العلوي، الطبعة الأولى، 1997.
2. رواه أحمد وأبو داود والنسائي.
3. رواه مسلم.

المغربي[1]، وأفرد لها فرعا تحت عنوان (في التسول والتشرد)، مخصصا له الفصول من 326- 333 وينص في الفصل 326: (يعاقب بالحبس من شهر واحد إلى ستة أشهر من كانت لديه وسائل التعيش أو كان بوسعه الحصول عليها بالعمل أو بأية وسيلة مشروعة، ولكنه تعود ممارسة التسول في أي مكان).

وينص في الفصل 327: يعاقب بالحبس من ثلاثة إلى سنة كل متسول، حتى ولو كان ذا عاهة أو معدما، استجدى بإحدى الوسائل الآتية:

1. استعمال التهديد.

2. التظاهر بالمرض أو ادعاء عاهة.

3. تعود استصحاب طفل صغير أو أكثر من غير فروعه.

4. الدخول إلى مسكن أو أحد ملحقاته، دون إذن مالكه أو شاغله.

5. التسول جماعة، إلا إذا كان التجمع مكونا من الزوج وزوجته وأولادهما أو الأعمى أو العاجز ومن يقودهما.

كما تنص مجموعة التشريعات الجزائية الأردنية على تجريم التسول بصفة عامة، وذلك بالباب العاشر منها تحت بند: "في جرائم التسول والسكر والمقامرة"، وتحت عنوان الفصل الأول منه (في المتسولين)، المادة 389 على ما يأتي:

في المتسولين

المادة 389 كل من:

1. تصرف تصرفا شائنا أو منافيا للآداب في محل عام.

2. استعطى أو طلب الصدقة من الناس متذرعا إلى ذلك بعرض جروحه أو عاهة فيه أو بأية وسيلة أخرى، سواء أكان متجولا أو جالسا في محل عام، أو وجد يقود ولدا دون السادسة عشرة من عمره للتسول وجمع الصدقات أو يشجعه على ذلك.

1. مبادئ القانون الجنائي، عبود رشيد عبود، طبعة أولى 1963.

3. وجد متنقلا من مكان إلى آخر لجمع الصدقة والإحسان أو ساعيا لجمع التبرعات الخيرية مهما كان نوعها بالاستناد إلى ادعاء كاذب.

4. تصرف في أي محل عمومي تصرفا يحتمل أن يحدث إخلالا بالطمأنينة العامة.

5. وجد متجولا في أي ملك أو على مقربة منه أو في أية طريق أو شارع عام أو في مكان محاذ لهما أو في أي محل عام آخر في وقت وظروف يستنتج منها بأنه موجود لغاية غير مشروعة أو غير لائقة.

يعاقب في المرة الأولى بالحبس مدة لا تزيد على ثلاثة أشهر أو أن تقرر المحكمة إحالته على أية مؤسسة معينة من قبل وزير الشؤون الاجتماعية للعناية بالمتسولين لمدة لا تقل عن سنة ولا تزيد على ثلاث سنوات.

غير أنه يجوز لوزير الشؤون الاجتماعية في أي وقت شاء أن يفرج عن أي شخص عهد به إلى أية مؤسسة بمقتضى هذه المادة وفق الشروط التي يراها مناسبة، كما يجوز له أن يعيده إلى المؤسسة المذكورة لإكمال المدة المحكوم بها إذا ما خولفت هذه الشروط، وفي المرة الثانية أو ما يليها بالحبس مدة لا تزيد على سنة واحدة.

د. تشجيع نظام الخيريات وعمل الخير

إذا تم تنفيذ العقوبات على محترفي التسول وتم ضبط تحركاتهم بواسطة بوليس آداب يختص بهذه المهمة، بحيث لا يبقى في شارع المدينة الإسلامية متسول واحد، سيخصص لهؤلاء كل بحسب حاجته من ميزانية الزكاة، تكمل من ميزانية الدولة إذا اقتضت الحاجة، تخصص للشؤون الاجتماعية كصندوق احتياطي للزكاة يكون تابعا مثلا لوزارة الشؤون الاجتماعية، وفكرة بوليس الآداب ليست بالجديدة في تاريخ البلاد الإسلامية إذ لا ننسى نظام الحسبة ووظيفة المحتسب التي كان من ضمن اختصاصاتها مراقبة الأخلاق في الأسواق العامة وحسن الآداب وسير الأمور بحسب النظام العام، فيكفي إحياء هذه الوظيفة وإعادة اختصاصاتها إلى واقعنا الحديث وما أحوجنا إلى هذا النوع من الوظائف اليوم.

ومن جهة أخرى يعتبر نظام الخيريات أو المؤسسات ذات الطابع الاجتماعي التي ستنشأ لهؤلاء من الحلول الناجعة للتصدي لهذه الظاهرة لأن هؤلاء ستخصص لهم إدارة ومرافق

وخيريات ومستشفيات مجانية ولن يسمح لهم بعد ذلك بارتداد الشوارع لغرض التسول، وإنما ملجأهم سيصبح بعد ذلك الدولة والمحسنين من القطاع الخاص الذين سيتحملون عبء هؤلاء مع الدولة بدافع الإحسان والتبرع والتطوع إضافة لأداء فريضة الزكاة التي ستتولى أمر جبايتها الأجهزة الحكومية والتي سيكون من اختصاصها الوقوف على حصيلة الزكاة وتوزيعها وإفادة المعنيين بها كما جاء في القرآن الكريم وبحسب الأولويات والمصلحة العامة.

إن ما نصبو إليه من مؤسسة الزكاة إنما هو إغناء الفقير، بحيث لا نسمح له بحياة التسكع في الشوارع التي ألفها، وإنما حمايته من مجتمع العاجز وتنمية مقدراته ومنحه وسائل التكسب حتى يصبح عنصرا منتجا يضيف لاقتصاد الدولة لا ينتقص منه ويعرقله، لذا إذا استطعنا ولو تدريجيا محو ظاهرة التسول والفقر هذه بهذا الأسلوب لحققنا الكثير لقوتنا الاقتصادية التي هي عماد التحضر والكرامة لبلادنا الإسلامية.

ومعالجة الطبقة الفقيرة هذه يجب أن يتم على كل المستويات فيها، إذ تشمل المريض واليتيم والعاجز وذوي العاهة، ونضيف بعض أشكال البطالة من نوع الأميين أو الذين لا دراية لهم بوسائل العمل رغم قوتهم الجسدية فيضطرون إلى التسول، والعاطلين عن العمل أيضا إذن كل بحسب حاجته سيأخذ من أموال الزكاة وغيرها حتى يتكون لدينا مجتمع صالح ومنتج ومتكامل كما أراده لنا نبينا محمد صلى الله عليه وسلم: "المؤمن للمؤمن كالبنيان المرصوص يشد بعضه بعضا".

وهذا بعد معاقبة المحتالين من هذه الطبقة، ثم إدراجهم ضمن هذه الإصلاحات فيما بعد للاستفادة منها أيضا لأننا كما سبق القول لا نريد متسولا واحدا في شارعنا الإسلامي.

هـ. الحد من الهجرة إلى المدن عامل إيجابي في تطويق الفقر والبطالة

ليس المقصود بالحد من الهجرة منع القرويين من اللجوء على المدينة للعمل أو للتجارة وإنما المقصود به محاولة تقليص اللجوء إلى العمل بالمدينة مما يترتب عليه من عدم استيعاب طاقات المدينة لهؤلاء إذا ارتفعت نسبتهم مقارنة مع فرص الشغل فيها، لذا أول ما يجب التفكير فيه بجدية هو تطوير المناطق القروية، بمعنى تطوير القطاع الفلاحي بكل آفاقه من تنمية الزراعة والصناعات الفلاحية والصناعات الغذائية بحيث تصبح هذه المناطق مناطق

منتجة للصناعات الخفيفة بكل أنواعها، توفر العمل لكل قاطنيها من القرويين أو غيرهم، كذلك من المهم تشجيع الهندسة الفلاحية وعصرنة وسائل الإنتاج الفلاحية، والأهم من ذلك هو تنظيم المجتمع القروي تنظيما محكما يضاهي التنظيم الحضري من بنية تحتية ومدارس ومستشفيات ومساجد ومرافق الترفيه وأسواق حتى يتوفر لدينا مجتمع قروي ناضج يعطينا نتاجا يضاهي البلاد الصناعية المتقدمة.

وطبعا ليس من السهل تحقيق ذلك بل لابد له من مراحل يبتدئ منها، ومن سار على الدرب وصل، لذا كما سبقت الإشارة إليه، لابد من تخطيط يوضع لهذا الشأن لأن أموال الزكاة قد لا تكفي لمجتمع قروي متشتت لا مسير له ولا هدف له، لذا للاستفادة من أموال الزكاة أو حتى أعمال البر والإحسان لابد من إيقاف نزيف الهجرة إلى المدينة بكل الوسائل المتأتية، وحتى إن لزم الأمر منع هؤلاء قانونا من اللجوء إلى المدينة بدون هدف مع محاولة إيجاد حلول لهم من أموال الزكاة أو غيرها.

ويعتبر هذا العامل من أهم عوامل الفقر والبطالة، لأن هؤلاء في غالبيتهم أميون، ولا يتقنون سوى الأمور الفلاحية وربما البدائية منها، وحتى إن كانوا يتقنون غيرها فإن طاقة العمل في المدينة قد لا تستوعب هؤلاء اللاجئين من العالم القروي، لذا بات العالم القروي هو جوهر الأزمة، أزمة الفقر وأزمة البطالة وأزمة الأمية التي تلازم كل بلد إسلامي، لأنه ترك للإهمال والجهل وعدم الرعاية حتى تكونت لدينا مجتمعات فقيرة وأمية تغزو المدينة للتسول، لأن فرص العمل قليلة فيها وتعكس انطباعا متخلفا لمجتمعنا، انطباعا يبتعد بكثير عن مبادئنا وأخلاقنا الإسلامية.

لذا لابد من بداية لكل أمر، ولجهاتنا الحكومية واسع النظر في أمور شعوبنا الإسلامية، إنما نحن نذكر والذكرى تنفع المؤمنين، قال تعالى أحكم الحاكمين: ﴿**وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون وستردون إلى عالم الغيب والشهادة فينبؤكم بما كنتم تعملون**﴾ صدق الله العظيم [التوبة: 105].

و. تطويق الأمية الطاغية على المناطق القروية

العلم هو أساس النجاح، وطلب العلم فريضة في شريعتنا الإسلامية، ونتساءل كيف

يهمل العلم والمعرفة بين أناس هم في أمس الحاجة إليه، العالم القروي يغطي أكبر المساحات في العالم الإسلامي، والقطاع الأولي الذي يشمل الصناعات الخام والإنتاج الفلاحي يغطي أعلى نسبة في إنتاجات البلاد الإسلامية عدا بلدان الخليج المعتمدة على صناعات البترول، ويمثل الأغلبية العددية في السكان، لذا لن يتقدم العالم الحضري إذا لم يتقدم العالم القروي، معادلة لابد من تحقيقها، يجب محو الأمية بتاتا وتسخير الطاقات المتيسرة لذلك، لأنه بالعلم وحده نتقدم ونمحو الفقر والأمية ونستفيد من أموال الزكاة، ونعرف كيف نسخرها في مجتمع واع بمسؤولياته، متكامل ومتكافل في جهوده وإنجازاته.

ثالثا: الزكاة فريضة إلزامية

لما كان الهدف هو تحقيق التنمية الاقتصادية والاجتماعية العاجلة للدولة الإسلامية، كان لابد من اعتبار النظام الضريبي ومعه نظام الزكاة في الإستراتيجية العامة للتنمية حتى يمكن ملاءمتهما معا ومسايرتهما لأهدافها ومراميها.

وتصبح الزكاة في الحقيقة موردا ماليا هاما للدولة إلى جانب أموال الضريبة، كما أنها لا تغني عن الضرايب التي تحملها الدولة الإسلامية لمواجهة التزاماتها الأخرى، والزكاة ليست مجرد إحسان متروك لاختيار المسلم، وإنما هي فريضة إلزامية يستوفيها ولي الأمر من المكلفين بها ويصرفها على المستحقين لها.

وليس أدل على ذلك[1] من قوله تعالى مخاطبا الرسول، عليه الصلاة والسلام، بصفته "الدولة": ﴿**خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها**﴾ [التوبة: 103]، وقوله صلى الله عليه وسلم لمعاذ حين بعثه واليا على اليمن: "أعلمهم أن الله افترض عليهم في أموالهم صدقة تؤخذ من أغنيائهم فترد على فقرائهم، فإن أطاعوك لذلك فإياك وكرائم أموالهم، واتقوا دعوة المظلوم فإنه ليس بينها وبين الله حجاب"[2]، وقوله، صلى الله عليه وسلم، في عقوبة المقصر في أداء الزكاة: "فإنا آخذوها وشطر ما له"[3].

1. الإسلام والضمان الاجتماعي، د. محمد شوقي الفنجري.
2. أخرجه الشيخان، البخاري ومسلم.
3. رواه أحمد وأبو داود والنسائي.

ولقد أكدت السنة العملية، والواقع التاريخي في عهد الرسول، عليه الصلاة والسلام، والخلفاء الراشدين، أن تحصيل الزكاة وتوزيعها هو من شأن الدولة، حتى إن الخليفة أبو بكر رضي الله عنه لم يتردد لحظة في محاربة من امتنعوا عن إعطائه حق الزكاة[1].

1. الدلالة القاطعة لآية مصاريف الزكاة

إن ذات آية مصارف الزكاة بقوله تعالى: ﴿**إنما الصدقات للفقراء والمساكين، والعاملين عليها، والمؤلفة قلوبهم، وفي الرقاب والغارمين وفي سبيل الله، وابن السبيل، فريضة من الله**﴾ [التوبة: 60]، يدل على أن مهمة تحصيل وتوزيع الزكاة هي من مهام الدولة، إذ جعل الله تعالى للعاملين عليها أي الذين يعينهم ولي الأمر لتحصيلها وتوزيعها، سهما من أموال الزكاة.

2. لا يسمح للدولة الإسلامية بإهمال تحصيل الزكاة ومباشرة توزيعها

لا يقبل طبقا لهذه النصوص الصريحة والمواقف الثابتة من الدولة الإسلامية إهمال تحصيل الزكاة ومباشرة صرفها على مستحقيها بدعوى تفويض الأفراد في ذلك، خاصة لما يؤدي هذا الأسلوب إلى تشجيع ضعاف النفوس على عدم إخراج الزكاة فضلا عن فوضى وبعثرة حصيلتها الضخمة دون إمكانية الاستفادة منها في مشروعات كبيرة ودائمة النفع.

ثم إن ما يترك للأفراد هو صدقة التطوع فهي اختيارية، إذا قدمها الفرد فله المثوبة وإذا لم يقدمها فلا إثم عليه، بخلاف صدقة الزكاة فهي إجبارية، يأثم من لم يؤديها، وتتولى الدولة تحصيلها وتوزيعها، وتفرض عقوبات على من يتهرب منها.

ولاشك أيضا أن في تولي الدولة تحصيل الزكاة من كل مسلم تجب عليه، وصرفها بدقة على المستحقين لها، هو من أهم مظاهر التزام الدولة بالتعاليم الإسلامية في هذا المجال.

3. استقلال ميزانية الزكاة عن موارد الدولة الأخرى

أفرد الإسلام للزكاة فرعا مستقلا في بيت المال، وسبب ذلك أن الزكاة في الإسلام إنما هي مؤسسة للتكافل الاجتماعي منذ أربعة عشر قرنا، مؤسسة مستقلة، قائمة بذاتها

1. الإسلام والضمان الاجتماعي، للدكتور محمد شوقي الفنجري، طبعة 1990.

هدفها تقويض الجزء المعتل من المجتمع الإسلامي وذلك بإصلاحه وتنميته لتزيد عزة الدولة الإسلامية وتعطي الخير والحضارة لها ولبقية العالم بإذن اللّٰه.

وتحقيقا لهذا المعنى، فقد جعل الإسلام أداء حق الزكاة فريضة وركنا من أركان العقيدة والعبادة، وذلك ضمانا لاستمرار قيام مؤسسة الزكاة، حتى ولو لم تحتج الجماعة إلى حصيلتها، أما إذا لم تكف حصيلة الزكاة لأداء مهمتها كمؤسسة للتكافل الاجتماعي، فقد أوجب الإسلام على الدولة إعانة مؤسسة الزكاة من أموال بيت المال الأخرى.

ويترتب عن استقلال ميزانية الزكاة على الوجه المتقدم، أنه لا يجوز أن تختلط مواردها مع موارد الدولة الأخرى.

كما أنه لا يجوز الصرف من حصيلتها على غير الفئات المنصوص عليها، بحيث لا يجوز مثلا الصرف منها على جيش الدولة أو جهازها الإداري أو تنميتها الاقتصادية، إذ تواجه التزاماتها عن طريق الضرائب لا الزكاة.

النتائج

1. استمرارية وفاعلية الزكاة

يجب تحصيل الزكاة بنسبتها المحددة شرعا وبسعرها الثابت، وذلك سواء احتاج المجتمع إلى حصيلتها أو لم يحتجها، وذلك لاستمرار مؤسسة الزكاة، وأنه إذا عجزت مؤسسة الزكاة في حدود ما هو مقرر لها شرعا أن تقوم بالتزماتها كمؤسسة للتكافل الاجتماعي، فإن للدولة أن تقدر حاجة المؤسسة، ويحصل لها من أموال المسلمين ما يتجاوز الزكاة المحددة، وبالقدر الذي يمكنها من أداء رسالتها، على أن يكون ذلك باسم المصلحة لا باسم الزكاة.

2. حصيلة الزكاة ثروة ودخل للعالم الإسلامي

إذا اطلعنا على إحصائيات ثروة ودخل العالم العربي والإسلامي عامة، لتبين لنا مدى الحصيلة الضخمة التي يمكن تحصيلها باسم الزكاة، وبالتالي صرفها لمستحقيها سواء في صورة إعانات نقدية أو خدمات أو مشروعات اقتصادية أو خيرية وما إلى ذلك من سبل كفيلة بتحطيم مرض الفقر والبطالة في البلد الإسلامي.

3. ضرورة إيجاد وزارة أو مؤسسة مستقلة للزكاة في كل دولة إسلامية

إن الزكاة ليست كأركان الإسلام الأربعة الأخرى، وذلك لأن كل ركن له أهمية تختلف عن الركن الآخر، وكذلك لأن إعطاء الصفة الشخصية أو الفردية لأداء الزكاة لا يتفق أصلا مع النص القرآني الوارد بشأنها والذي جعل "للعاملين عليها" نصيبا فيها والعامل عليها هنا يمثل الدولة أساسا، إذن لابد من وضع الأمور في نصابها حتى تظهر ماهية المجتمع الإسلامي ودولته المتميزة واقتصاده المتآزر المتين.

ولاشك أن في تواجد وزارة أو مؤسسة مستقلة للزكاة بنشاطها وأموالها والعاملين عليها، هو دلالة قوية على التزام الدولة الإسلامية فعلا بأركان الإسلام وإنقاذ شرعه، بل هو من شأنه أن يرفع عن كاهل الدولة عبء القضاء على الفقر، وضمان حد الكفاية لكل مواطن لكي تفرغ بجهودها لمسؤوليتيها الرئيسيتين ألا وهما:

- الحفاظ على الأمن الداخلي والخارجي.
- دفع التنمية الاقتصادية.

4. مسؤولية الدولة عن تحصيل وتوزيع الزكاة

يجب إعطاء الزكاة الصفة الرسمية بحيث يصبح جهاز الدولة هو المشرف على جبايتها، وليس هناك جهاز آخر يستطيع أن يضفي عليها صيغة الأمر والالتزام بالأداء.

وهذا الجانب كما سبقت الإشارة إليه، هو الذي لم يحظ بأهمية كافية في الفقه الإسلامي سوى بعض التطبيقات التي مرت في فترات من التاريخ الإسلامي مما أدى إلى الزكاة بالاختفاء تدريجيا من المجتمع الإسلامي الذي لم يعد يميز بين الزكاة وبين الضريبة، بل أهملت الدولة الإسلامية ذاتها اعتمادها على هذا الساعد القوي واكتفت بالاعتماد على ساعد واحد، ألا وهو الضريبة، والساعد الواحد لا يكفي إذ لابد من عمودين لكي يقوم البناء.

يقرر الفقهاء دائما أن الشريعة الإسلامية قابلة لكل تطور ولكل اجتهاد ولكل تكييف عبر الأزمان والأمصار، والاجتهاد هذا لا يكون في كلياتها الأساسية وإنما يجوز في الجزئيات الغير منصوص عليها بنص قرآني أو سنة نبوية، وفيما يتعلق بفريضة الزكاة.

فإن أساس الالتزام بها، هو ملك النصاب، وهو قدر معين من المال زائد عن حوائج المرء الأصلية، وهذا القدر أصبح يحتاج اليوم إلى تحديد بعد أن صار التعامل على أساس العملة الورقية والتي تختلف قيمتها من مكان إلى آخر ومن زمان إلى آخر، بل وبعد أن تغيرت قيمة بعض الأنصبة الشرعية المعروفة وهبط بعضها كالفضة، بحيث أصبحت لا تساوي شيءا يذكر بجانب الأنصبة الشرعية الأخرى من الذهب أو الأنعام أو غيرها، وهذا يدعونا إلى العودة إلى أساس هذه الأنصبة الشرعية وهو ما يكفي مؤنة أقل بيت لسنة كاملة.

ونتيجة لما ذكر، فالزكاة يتطلب أمرها اجتهادا جماعيا ينفذ إلى تحديد أساس استحقاق الزكاة، وأساس الالتزام بالزكاة، على الوجه المتقدم، إلى جانب المسائل والمشكلات الأخرى التي تثيرها تطبيقات الزكاة، وهذا يدعونا إلى ضرورة عقد مؤتمر عالمي إسلامي للزكاة يحسم فيه كل ما يتعلق بالزكاة وتناقش فيه كل الاقتراحات والاجتهادات الكفيلة باعتبار تغيرات العصر والمذاهب والظروف الاجتماعية والاقتصادية، وأخيرا العولمة هذا الضيف الجديد على اقتصادنا الإسلامي الذي لابد من أخذه بعين الاعتبار في مسألة تطبيق الزكاة.

الدور الجهادي للمغرب والمغاربة
من خلال كتاب
"المغرب والجهاد التاريخي"
للأستاذ عبد القادر العافية

ذ. محمد بركاز
أستاذ بمركز تكوين المعلمين والمعلمات
تطوان

المغرب والجهاد التاريخي هو ثالث كتاب صدر للأستاذ الباحث السيد عبد القادر العافية. الأول بعنوان "الحياة السياسية والاجتماعية والفكرية بشفشاون وأحوازها خلال القرن العاشر الهجري السادس عشر الميلادي" المطبوع من طرف وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية سنة 1402هـ/ 1982م.

والذي كان في الأصل عبارة عن بحث نال به درجة دبلوم الدراسات العليا في العلوم الإسلامية من دار الحديث الحسنية بالرباط.

وللتذكير بأهمية هذا الكتاب وقيمته العلمية يكفي أن نقف على ما جاء في الكلمة التصديرية للسيد وزير الأوقاف والشؤون الإسلامية التي قال فيها: "إنه الكتاب الذي يعد

بحق من خيرة البحوث والدراسات القيمة النادرة التي اهتمت اهتماما بالغا لموضوع الحياة الفكرية في فترة من تاريخ أمتنا العربية فيه بالمغرب، وفي ناحية مهمة من هذا المغرب بالشمال منه على وجه الخصوص هي إقليم شفشاون العزيز الذي تناوله الأستاذ الباحث بالدرس والتحقيق متحدثا عن حضارة جبال غمارة وما فيها من آثار عمرانية وتاريخية وجغرافية إلى جانب حديثه عن الأوضاع السياسية التي عاشتها مدينة شفشاون منذ نشأتها على عهد بني راشد الذين كانوا يحكمون المنطقة بكاملها وبالأخص في الحقبة التي تولى فيها الحكم الأمير المحنك الشجاع علي بن راشد مؤسس ثغر شفشاون ومدنيتها التي يشهد بها القريب والبعيد والقاصي والداني على السواء..." إلى أن قال: "وبذلك تظهر أهمية العمل في هذا الكتاب..."(ص: 4).

واستسمح القارئ الكريم إن كنت أطلت بنقل هذه الكلمة القيمة التي عبرت بحق وبصدق عن قيمة الكتاب وعن مضمونه العلمي والثقافي وعن المميزات التي انفرد بها في مجال البحث في التاريخ الفكري والحضاري لهذه المنطقة فهو من هذه الناحية كتاب فريد من نوعه في هذا الباب، ولا يسعنا إلا أن ننوه به كما نوهت به كلمة التصدير لوزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية. هذا بالإضافة إلى ما تتم به أبحاثه من تناسق فكري ومنطقي، ولذلك كنت مضطرا للإشارة إلى بعض ما جاء في كلمة التصدير، وربما كان من الأولى الإتيان بها بتمامها لأنها أوفت الكتاب حقه وأبانت عن جوانب محتوى الكتاب سواء كان ذلك على مستوى المضمون أو على مستوى الأهداف المتوخاة منه.

والواقع أن ما جاء في الكتاب عبر أقسامه الثلاثة المتعلقة بشفشاون وأحوازها، وبالحياة السياسية والاجتماعية والفكرية منها، وبالأعلام والشخصيات البارزة المنتمية إليها، ليعد بحق من أطرف ما كتب في هذا الموضوع، إذ قلما نجد من تصدى لذلك من المثقفين والباحثين المغاربة إلا ما كان من بعض الأساتذة أبناء هذه المنطقة كالأستاذ العافية صاحب هذه الدراسة والأستاذ الدكتور عمر الجيدي رحمه الله الذي خص بعض الشخصيات بها بالبحث والتأليف، وقد كان بحق من أولئك الذين ساهموا في البحث والتنقيب عن تراث هذه المنطقة من خلال اهتمامه بتلك الشخصيات، والأستاذ سعيد أعراب أكرمه الله الذي كان له قصب السبق بكتاباته وبحوثه في هذا المجال.

الكتاب الثاني بعنوان: "أميرة الجبل الحرة بنت علي بن راشد" وقد صدر له عن مطبعة النور بتطوان سنة 1409هـ/1989م، وهو كتيب صغير الحجم لا تتعدى عدد صفحاته أربعا وأربعين صفحة، إلا أنه غني بالمعلومات عن هذه المرأة الفذة التي قالت فيها إحدى القارئات: "إنها إحدى لوامع نساء العصر الوطاسي" (العلم عدد: 1417 بتاريخ 27 مارس 1989م).

والأمر هنا يتعلق بتلك المرأة المغربية المناضلة الشجاعة التي تحملت مسؤولية الحكم والسياسة بشمال المغرب في فترة من أدق الفترات في تاريخنا الوطني.

فمن خلال هذا الكتيب يمكن التعرف على حياة تلك السيدة الجليلة المجاهدة التي تمثل نموذجا فريدا من نماذج المرأة المغربية المتبصرة الواعية كما يقول المؤلف.

والمعروف تاريخيا وكما لخص ذلك الكاتب أن هذه المرأة المعروفة بأميرة الجبل أو بالست الحرة كما يسميها البعض هي من تلك الأسرة الراشدية الكبيرة التي حكمت منطقة شفشاون وتزعمت بها حركة الجهاد والنضال ضد الأطماع البرتغالية والأوروبية عموما التي كانت تستهدف احتلال الثغور المغربية وبسط سيطرتها ونفوذها على المغرب كله عن طريق التوغل داخل البلاد انطلاقا من هذه الثغور للوصول إلى مدينة فاس العاصمة السياسية والفكرية للمغرب آنذاك (ص: 2)، وذلك للعمل في النهاية على إذلال المغاربة وتنصيرهم تبعا للمخطط الصليبي الذي رسمته الكنيسة الكاثوليكية لهذه الغاية، وصادف أن كان المغرب خلال هذه الفترة يعيش وضعا سياسيا خطيرا تجلى بالأساس في ضعف الدولة المرينية وانفلات زمام الأمر من يد أمرائها وانتقال الحكم إلى وزرائهم الوطاسيين مع ما عرف ذلك من انعكاسات خطيرة على الوضعية الاجتماعية والاقتصادية للمغرب والمغاربة.

هذا بالإضافة إلى ما كانت تعرفه هذه الفترة من سقوط لبعض الثغور المغربية في يد البرتغاليين، وكان لسقوط غرناطة كآخر معقل للمسلمين بالأندلس سنة 1492م في يد الإسبان الأثر الأكبر في نفوس المغاربة وفي زيادة تأزم الوضع السياسي بهذه المنطقة.

في هذه الفترة الحرجة والخطيرة من تاريخنا الوطني، تظهر تلك الأسرة الراشدية المجاهدة التي تعد الأميرة المتحدث عنها واحدة من أفرادها، ويقال عنها إنها ولدت عام 899هـ/1493م، أي بعد سقوط غرناطة العاصمة الأندلسية المتبقية لسنة واحدة فقط وكان

لنشأتها الأميرية ومكانتها الأسرية وذكائها وحنكتها أن قامت بدور إيجابي في السياسة والحكم، حيث استطاعت أن تحكم تطوان ونواحيها لمدة تزيد على الثلاثين سنة كانت خلالها المرأة المقتدرة الحاكمة التي تمكنت من حماية السواحل المغربية والدفاع عنها وحراسة الشواطئ والثغور من الغارات الأجنبية المتواصلة.

فكانت بذلك مثالا للمرأة المغربية المسلمة المجاهدة التي ناضلت من أجل دينها ووطنها، ومن أجل أن تحفظ للمغرب استقلاله في وقت كان يصعب فيه ذلك حتى على الرجال الأشداء الأقوياء.

وكان لزواجها الأول بالقائد محمد المنظري الزعيم الأندلسي بالثغر التطواني، والثاني بالسلطان المغربي أحمد الوطاسي دور في هذا النضال وهذه الشجاعة والقوة التي تحلت بهما، إذ لعب زواجها الأول من القائد المنظري دورا كبيرا في توطيد العلاقة بين الأسرتين المجاهدتين أسرة المنظري وأسرة بني راشد مع ما أعقب ذلك من لم صفوف المجاهدين في المنطقتين تطوان وشفشاون فكانوا قوة متراسة ويدا واحدة على أعدائهم.

ونفس الشيء يقال بالنسبة لزواجها الثاني من السلطان أحمد الوطاسي فقد كان بغاية تقوية الصفوف وتهدئة للأوضاع السياسية بأقصى شمال المغرب من أجل تثبيت دعائم الدولة والقيام بتحركات سياسية موحدة والوقوف في وجه العدو صفا واحدا.

كل ذلك جعل من هذه المرأة سيدة ذات شخصية بارزة في شمال المغرب يحسب لها حسابها سواء من طرف البرتغاليين الجاثمين بالسواحل المغربية الذين أربكتهم بسياستها وزعزعت فيهم الثقة بأنفسهم أو من طرف أتراك الجزائر وغيرهم ممن كانوا يحذرونها وينظرون إليها نظرة خاصة، لم يكن من السهل آنذاك على امرأة أن تحظى بمثلها.

هذه هي أميرة الجبل السيدة الحرة التي تحدث عنها هذا الكتيب وحاول إبراز مواقفها وتحركاتها السياسية والنضالية من أجل المحافظة على استقلال المغرب ووحدته الترابية.

ولا أظن إلا أن صاحبه أراد من خلال تأليفه له أن يعطي النموذج الأمثل للمرأة المغربية المجاهدة والمناضلة من أجل دينها ووطنها في وقت يعز فيه النضال وتضعف حركة المقاومة ويتقاعس الناس عن الجهاد حتى يكون ذلك مثالا للمرأة المغربية في وقتنا الحاضر.

الثالث وهو بالعنوان المذكور أعلاه وقد قال فيه مقدمه الأستاذ العميد الحاج أحمد ابن شقرون رئيس رابطة علماء المغرب: أنه كتاب جدير بالقراءة والدراسة، وذلك لما يتميز به من إبراز للدور الجهادي للمغاربة، حيث يعد ذلك من مستلزمات وجودهم سواء كانوا حاكمين أو محكومين، كانوا من الملوك أو من أصحاب الزوايا والرباطات أو من الفقهاء والعظماء أو من عامة الناس، فهم جميعا ما إن ينادي فيهم المنادي "حي على الجهاد" حتى يسارعوا لتلبية النداء ويتركوا الأهل والمال، ويخرجوا رجالا وركبانا للدفاع عن الإسلام والمسلمين لا يبتغون من وراء ذلك إلا الشهادة في سبيل الله أو الظفر على الأعداء والرجوع إلى أوطانهم غانمين فائزين.

والكتاب في طبعته صادر عن المعهد المختص للتكنولوجيا التطبيقية بحي السلام بسلا، ومجموع صفحاته حوالي 185 صفحة، وهو من إصدارات هذه السنة أي سنة 1999م، ويشتمل على كلمة للمؤلف وعدة موضوعات تمت فهرستها على الشكل التالي:

- المغرب في مواجهة المد الصليبي.
- معركة الزلاقة.
- معركة وادي المخازن.
- تحرير السواحل المغربية على عهد المولى إسماعيل.
- جهود سيدي محمد بن عبد الله في النهوض بالبلاد وتحرير السواحل.
- جهود سيدي محمد بن عبد الله في إصلاح التعليم.
- تحرير السواحل المغربية في عهد سيدي محمد بن عبد الله.
- فتح البريجة في عهده.
- مواصلة الجهاد في عهد المولى سليمان.
- ملامح عن الحركة الفكرية في هذا العهد.
- سياسة السلطان المولى سليمان في الحفاظ على وحدة المغرب واستقلاله.
- جهود مولاي عبد الرحمن بن هشام في نشر الوعي والدفاع عن سيادة المغرب.
- اهتمامه بإصلاح التعليم.

- مظاهر اليقظة في عهد سيدي محمد بن عبد الرحمن.
- جهود المولى الحسن الأول في مواجهة التآمر الأجنبي.
- انتصار محمد الخامس في معركة التوعية والتحرير.
- المسيرة الخضراء.

وبالرجوع إلى هذه الموضوعات كلها وتتبع مسارها التاريخي والحضاري نجد أنها تركز على الجانب الجهادي للمغاربة وتبرز الدور الذي قاموا به في هذا المجال، فهم لم يتوقفوا في يوم من الأيام عن مقاومة الاستعمار ومواجهة التسربات الأجنبية التي كانت تحاول دائما أن تجعل من المغرب ذنبا للاستعمار.

فانطلاقا من الكلمة الافتتاحية للمؤلف نرى أن الدور الجهادي للمغرب والمغاربة هو العنصر البارز في هذا الكتاب، فتاريخ المغرب كما يقول: غني بالأحداث الكبرى التي تؤكد أصالته واعتزازه بهويته الإسلامية وحضارته العربية، وهو مليء أيضا بالبطولات التي جعلت منه ذلك القلب النابض الذي تدفقت منه الحضارة الإسلامية نحو الغرب في اتجاه أوروبا ونحو الجنوب في اتجاه إفريقيا، ومسيرته التاريخية والحضارية تشهد له بذلك. فهو لم يتوقف عن نشر العقيدة الإسلامية ولم يتوان في الدفاع عنها بل ظل دائما وأبدا صامدا في وجه الهجوم الصليبي ومقاومة الأطماع الأجنبية والاستعمار الأوروبي بمختلف أشكاله وألوانه، يؤكد ذلك ما جاء في هذه الكلمة نقلا عن صاحب الاستقصاء قائلا بأن أهل المغرب الأقصى كان إذا نزل بهم نازل تباروا في جهاد عدوهم وقتاله سواء في ذلك الخاصة والعامة وقاموا لنصرة الدين غيرة واحتسابا فاستشهد منهم أقواما وأسر آخرون، وكان في طليعتهم دائما وأبدا العلماء والوجهاء الذين خاضوا معركة الجهاد.

ثم ذكر بالدور التاريخي للعلماء في معركة النضال والتحرير وترسيخ عقيدة الأمة فقال: "إن تاريخنا الوطني لا ينسى الدور الذي قام به علماء الأمة في ترسيخ العقيدة الإسلامية ونشر اللغة العربية وبث الوعي الديني والوطني تدريسا وتأليفا وقولا وعملا... ووازى العلماء والقادة بين الجهاد بالسيف والقلم"، فهؤلاء جميعا قادوا مسيرة الجهاد على الواجهتين الداخلية والخارجية من أجل نصرة الإسلام وتحقيق الكرامة الوطنية لتستمر أمة المغرب

في أداء رسالتها الحضارية والتاريخية مرفوعة الرأس مهابة الجانب، ولم تفتر عزيمة هذه الأمة في وقت من الأوقات ولم تتنازل عن مسؤوليتها في يوم من الأيام، وبهذه الروح الجهادية ظل المغرب دائما وأبدا قلعة راسخة وحصنا من حصون الجهاد في المغرب الإسلامي المطل على واجهتين بحريتين هما البحر الأبيض المتوسط والمحيط الأطلسي والممتد عبر الصحراء والمشرف على القارة الأوروبية بتطلعاتها وأطماعها فهو كما قال جلالة الملك الحسن الثاني رحمه الله كالشجرة أغصانها في أوروبا وجذورها في إفريقيا.

ومرورا بموضوعات الكتاب وتتبع ما فيها من الأفكار والمعاني نجد أن الدور الجهادي للمغرب والمغاربة بدأت انطلاقته منذ الفتح الإسلامي للمغرب، حيث كان لرجالاته الفضل الكبير في فتح شبه الجزيرة الإيبيرية بقيادة البطل المغربي المشهور طارق بن زياد الذي تمكن كما يقال من استنفار القوة اللازمة لفتح بلاد الأندلس وإنقاذ أهلها من الظلم والطغيان اللذين كانوا يعانون منهما ونشر كلمة الإسلام فيما بينهم لتكون كلمة الله هي العليا وكلمة الذين كفروا السفلى.

وبدخول الإسلام إلى هذه الربوع وانتشار حضارته بها في فترة زمنية وجيزة صارت بلاد الأندلس من أعظم البلدان الإسلامية وأرقاها في هذا الجزء الغربي من العالم الإسلامي، فكانت عواصمها تضاهي عواصم الشرق الإسلامي في مظاهر الحضارة والتقدم مما جعل منها مقصدا لرواد الفكر والعلم من مختلف أنحاء العالم، ونبغ بها خلال ثمانية قرون ما يستعصي على العد من العلماء والمفكرين والفنانين، فكانت بذلك محطة علمية وحضارية أغنت الفكر العالمي والإنساني بما أنتجته من علوم وفنون كان لها الأثر الأكبر على الحضارة الغربية فيما بعد.

وإذا كان الفضل في دخول الإسلام إلى هذه الديار يرجع إلى المغاربة فإن الفضل الأكبر في إنقاذ أهلها من التغلغل الصليبي الكاسح أيام ملوك الطوائف يرجع إليهم أيضا، وهذه المرة بواسطة بطل مغربي هو الزعيم المرابطي يوسف بن تاشفين ملك المغرب والمغاربة وأمير المسلمين بهذه الديار، فما أن استنجد به المسلمون بالأندلس لإيقاف المد الصليبي ورد العدوان الغاشم عنهم والحفاظ على الأندلس المسلمة وتيقن أن الواجب الإسلامي يفرض عليه ذلك حتى هب لنجدتهم هناك مصحوبا بجيشه المغربي الوافر العدد والعدة، فكانت تلك المعركة

المشهورة معركة الزلاقة التي تعد بحق من المعارك الإسلامية الكبرى لأنها أوقفت المد الصليبي في هذا الجزء الغربي من العالم الإسلامي، وحافظت على الإسلام في الأندلس لأكثر من أربعة قرون أخرى، إذ لولاها، سقطت هذه البلاد في يد النصارى خلال تلك الفترة، ولكن الله مد لها في العمر بواسطة هذا البطل المغربي المشهور الذي استحق حمل لقب أمير المسلمين أطلقه عليه الخليفة العباسي بوصفه خليفة للمسلمين آنذاك.

وهذه المعركة إن دلت على شيء فإنما تدل على مدى تحمس المغاربة للجهاد وحبهم للموت في سبيل الله من أجل الدفاع عن حوزة الإسلام والمسلمين وعن كرامة الوطن والمواطنين، فمعركة الزلاقة أعطت كما يقال باتفاق المؤرخين نفسا جديدا للمسلمين بالأندلس وجعلتهم يواصلون مسيرتهم الحضارية بشبه الجزيرة الإيبيرية إلى نهاية القرن الثامن الهجري (ص: 9).

واستمر الجهاد المغربي عبر العصور وواصل طريقه بهذه الصفة سواء في عهد الموحدين الذين أنقذوا بلاد الأندلس مرة أخرى في معركة الأرك بقيادة يعقوب المنصور الموحدي، أو في عهد المرينيين والسعديين والشرفاء العلويين، فالمغرب كان ولا زال تلك الصخرة التي تتكسر عليها كل الأمواج العاتية.

ولم يقتصر الدور الحضاري للمغرب والمغاربة على إدخال الإسلام إلى الأندلس في اتجاه أوروبا، بل تجلى كذلك في إدخال الحضارة الإسلامية إلى بلاد شعوب غرب إفريقيا ووسطها وحوضي نهر النيجر والسينغال كما يقول الكاتب (ص: 9).

ومن أهم المعارك التي سجلها التاريخ الجهادي للمغرب والمغاربة بعد معركتي الزلاقة والأرك: معركة وادي المخازن الشهيرة التي قال عنها الأستاذ علال الفاسي في إحدى خطبه بمناسبة إحياء ذكراها سنة 1971م: "إنها المعركة التي حررت العالم الإسلامي من حروب صليبية جديدة وحمت الحرمين الشريفين والقدس...".

وإذا كانت قد أنقذت العالم الإسلامي من الاحتلال الصليبي الكاثوليكي بقيادة الملك البرتغالي دون سبستيان وجنبت الإسلام مصيبة سلخ إفريقيا بكاملها عنه، فهي تعتبر في آثارها وأبعادها كغزوة بدر الكبرى كما يقول المؤرخ المغربي ابن القاضي حسبما نقل عنه ذلك

الأستاذ علي الريسوني في كتيبه "معركة وادي المخازن ودور رباط الزاوية الريسونية فيها" (ص: 25).

فلولا انتصار المغاربة في هذه المعركة صباح يوم الاثنين 3 جمادى الأولى عام 886هـ الموافق للرابع من غشت 1578 لما كانت اليوم رقعة الإسلام والعروبة تظلل إفريقيا، ولتحولت إلى أمة نصرانية كاثوليكية مكررة نكبة الأندلس ومأساتها الشهيرة، ولكان العالم الحاضر على غير وضعيته السياسية والدينية الحالية كما يضيف صاحب هذا الكتيب (ص: 25).

فلقد كان المخطط الصليبي الكاثوليكي انطلاقا من أمر البابا آنذاك هو التخطيط للاستيلاء على المغرب وتنصيره بالذات على غرار ما كان عليه الأمر بالأندلس حيث يبدأ حصر رقعة الإسلام وتقليص ظله ليعود من نفس الطريق التي أتى منها، وأمام مشاكل استرداد الأندلس وأوضاعها استأثرت البرتغال وحدها دون إسبانيا بالشروع في ترتيبات تنفيذ هذا المخطط الجهنمي الرهيب (نفس الكتيب ص: 30).

وهذا ما يؤكده الأستاذ العافية بدوره في كتابه المذكور حيث يقول بأن المعركة كانت نتيجة لصراعات قديمة بين سكان شبه جزيرة إيبيريا شمالا وسكان الجناح الغربي من العالم الإسلامي جنوبا حيث عمل البرتغاليون منذ مطلع القرن الخامس عشر الميلادي على تطويق البلاد الإسلامية بهدف تحقيق غرضين اثنين هما: الاستيلاء على الطرق التجارية العالمية وتنصير أكبر عدد ممكن من سكان إفريقيا، وقد عمل البابا على تشجيع البرتغال والإسبان على مطاردة المسلمين أينما وجدوا وقسم العالم بين الدولتين الكاثولكيتين إسبانيا والبرتغال (ص: 11).

إلا أن الله خيب ظن الكافرين فكان النصر حليف المغاربة المسلمين رغم ما كان يتميز به الجيش الغازي من قوة في العدد والعدة آنذاك، إذ كان يتكون كما يقول الكاتب من حوالي مائة وخمسة وعشرين ألف جندي وحوالي ستة وثلاثين مدفعا برتغاليا إلى جانب ما عرفته هذه الحملة من مشاركة مكثفة من بعض المتطوعين الإسبان والفرنسيين والإيطاليين والألمان وغيرهم... مما يؤكد على أن هذه الحملة كانت حملة صليبية بكل معاني الكلمة، ولو تم فيها النصر لهؤلاء الغزاة لكان العالم الإسلامي والمغرب على وجه الخصوص على غير ما هو

عليه اليوم كما قيل سابقا، ولكن الله سلم فكان النصر حليف المسلمين وكانت الهزيمة على المشركين المعتدين.

ولم يتوقف المغاربة عند حدود الانتصار في هذه المعركة التاريخية الكبرى وإنما واصلوا جهادهم ضد الأطماع الأجنبية والغارات العدوانية على عهد الدولة العلوية الشريفة سواء في عهد المولى إسماعيل الذي عمل على توحيد البلاد وجمع الكلمة وتحرير الثغور وتحقيق آمال وطموحات الشعب المغربي في التوحد والاستقلال، أو في عهد المولى محمد بن عبد الله الذي عمل بدوره على إصلاح الأوضاع السياسية والاجتماعية والاقتصادية والعسكرية والفكرية والثقافية والتربوية، فكانت تلك النهضة العلمية المباركة إلى جانب العمل السياسي الذي عرف تطورا ملحوظا خلال هذه الفترة، أو في عهد من جاء بعد هذين من ملوك هذه الدولة العلوية الشريفة الذين ساروا على نفس المنوال في مقاومة الاستعمار وتحريض الناس على الجهاد في سبيل الله وإصلاح أوضاع البلاد سواء كانت سياسية أو اجتماعية أو اقتصادية أو ثقافية، وذلك كله من أجل تحقيق طفرة نوعية تسمو بهذا الشعب إلى مدارج الرقي والازدهار، وقد تم ذلك ولله الحمد على يد ملكين عظيمين وبطلين كبيرين هما: جلالة الملك محمد الخامس قدس الله روحه قائد حركة الإصلاح ومعركة التحرير والوحدة الذي ضحى بعرشه من أجل إسعاد شعبه وتحقيق آماله في التحرير والديمقراطية، وجلالة الملك الحسن الثاني رحمه الله قائد معجزة القرن المسيرة الخضراء التي قال فيها الكاتب أنها كانت إلهاما ربانيا وتدبيرا حسنيا جددت في النفوس معاني الجهاد والتضحية والفداء وأذكت في القلوب روح الإيمان بالله وبوجوب الجهاد في سبيله، فتم بواسطتها جمع شمل المغاربة وتحقيق آمالهم في التوحيد والوحدة، وصدق الله العظيم إذ يقول: ﴿**من المومنين رجال صدقوا ما عهدوا الله عليه، فمنهم من قضى نحبه ومنهم من ينتظر، وما بدلوا تبديلا**﴾ [الأحزاب: 23].

من هذه الخلاصة المقتضبة يظهر أن الكتاب غني بالأحداث وبالمواقف البطولية التي أبلى فيها المغاربة البلاء الحسن فكانوا من الشعوب التي كتبت تاريخها بمداد الفخر والاعتزاز، وجاهدت في سبيل الله لتبقى كلمة الله هي العليا وكلمة الذين كفروا السفلى، ولعل هذه الخلاصة أن تكون حافزا لقراءة الكتاب قراءة متأنية للوقوف على ما فيه من تفصيل للقضايا والمواقف المذكورة.

فهرس

افتتاحية العدد 2

علامة الهند أبو الأعلى المودودي مفسرا 6
د. عبد الرزاق هرماس

قاعدة درء الحدود بالشبهات وأثرها في الفقه الجنائي الإسلامي 46
د. عبد الخالق أحمدون

الإمام أحمد بن حنبل ومذهبه الفقهي 80
د. عبد السلام السليماني

العمل في الإفتاء المغربي 96
د. محمد الهبطي

علم التجويد وأهميته في الدراسات الصوتية 118
ذ. عبد الحميد المعلومي

أحكام الزكاة المتعلقة بالطفل في الفقه الإسلامي 128
د. عبد العزيز بطراني

من أعلام التصوف المغربي: أبو عبد الله الشطيبي (ت 963هـ) 150
د. محمد بوطربوش

الآيات الإعجازية في قيادة محمد العسكرية (3) 166
ذ. الصديق الروندة

تنبيهات الحافظ ابن حجر على أوهام المتكلمين في رجال الكتب الستة 182
ذ. محمد بن العابدين رستم

بين الدين والعلم 206
د. التهامي محمد الوكيلي

في ذكرى مولد الرسول 220
ذ. البشير التزنيتي

نقض النظرية المغرضة في ظلم الإسلام للمرأة 224
د. محمد يعقوبي خبيزة

السيرة الذاتية في كتاب "طوق الحمامة" لابن حزم 250
ذ. عبد الرحيم العلمي

الإكراه البدني في الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي 266
ذ. عبد الرحيم بن سلامة

الزكاة والضريبة بين القانون الوضعي والشريعة 278
ذ. نبوية الناصري

الدور الجهادي للمغرب والمغاربة من خلال كتاب: المغرب والجهاد التاريخي للأستاذ عبد القادر العافية 298
ذ. محمد بركاز



مجلة إسلامية جامعة
تصدرها رابطة علماء المغرب

العدد: الخامس عشر ـ شوال 1420هـ/يناير 2000م
من
السلسلة الجديدة
الرقم المتسلسل: 27



مجلة إسلامية جامعة تصدرها رابطة علماء المغرب

العدد 17 – ذو القعدة 1421 / فبراير 2001

- الأخذ بالظاهر من القرآن بين ابن حزم والجمهور
- كتاب تفسير سور المفصل للشيخ عبد الله كنون
- دور البصيرة في المعرفة عند الإمام الغزالي
- القضاء وحقوق الإنسان في الإسلام

مجلة نصف سنوية / تعنى بالأبحاث والدراسات الإسلامية



مجلة إسلامية جامعة
تصدرها رابطة علماء المغرب

العدد: السابع عشر - ذو القعدة 1421هـ/فبراير 2001م
مـن
السلسلة الجديدة
الرقم المتسلسل: 29



فاتحة العدد

فضل العلماء وواجباتهم

حدث مالك في الموطأ أنه بلغه أن لقمان الحكيم أوصى ابنه فقال: يا بني، جالس العلماء وزاحمهم بركبتيك فإن الله يحيي القلوب بنور الحكمة كما يحيي الله الأرض الميتة بوابل السماء.

بناء على هذه الوصية نقول بان منزلة العلماء عند الله ورسوله عظيمة والأمانة الملقاة على عواتقهم ثقيلة وسنأتي بما تيسر استحضاره من نصوص الكتاب والسنة التي تبين منزلة العلماء ومكانتهم في المجتمع الإسلامي إذا قام هؤلاء بالواجبات المناطة بهم في خلافة النبي صلى الله عليه وسلم محتسبين ذلك لوجه الله ورجاء ثوابه غير قاصدين جاها ولا مركزا لا تأخذهم في قول كلمة الحق لومة لائم.

ونستهل هذه النصوص بقوله تعالى: ﴿هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون﴾ [الزمر: 9].

وقوله عز وجل: ﴿يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات﴾ [المجادلة: 11]، ونلاحظ في هذه الآية أن الباري جل علاه قدم الإيمان على العلم.

كما نستحضر قوله جل علاه: ﴿وتلك الأمثال نضربها للناس وما يعقلها إلا العالمون﴾ [العنكبوت: 46].

وقوله عز من قائل: ﴿فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون﴾ [النحل: 43 والأنبياء: 7].

ونختم بقوله جلت قدرته: ﴿يأيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم﴾ [النساء: 58].

وقد أمر الله من لا يعلم من أمة محمد صلى الله عليه وسلم أن يسأل العلماء فقال عز وجل: ﴿فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون﴾ [النحل: 43 والأنبياء: 7].

فإذا انتقلنا إلى السنة يطالعنا قول رسولنا الكريم صلوات الله وسلامه عليه: "العلماء ورثة الأنبياء".

وهذا المعنى أشار إليه بعض آل البيت بقوله:

العلم ميراث النبي كذا أتى   في النص والعلماء وراثه

ما خلف المختار غير حديثه   فينا فذاك متاعه وأثاثه

(الإمام الصنعاني سبل السلام، 9/1)

وإذا كانت هذه باختصار منزلة العلماء عند الله ورسوله فإن ذلك رهين بمصداقية هؤلاء في القيام بواجباتهم على الوجه المطلوب وإلا كانت العاقبة وخيمة كما قال رسولنا الكريم في الحديث الذي أخرجه الترمذي عن كعب بن مالك قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: "من طلب العلم ليجاري به العلماء ويماري به السفهاء ويصرف به وجوه الناس إليه أدخله الله النار".(نيل الأوطار: 35/8).

وقد ذكر ابن قيم الجوزية في كتابه أعلام الموقعين أن العلماء في الأرض بمنزلة النجوم في السماء، ثم قال: وحاجة الناس إليهم أعظم من حاجتهم إلى الطعام والشراب، وبين شروط التبليغ فقال: لم تصلح مرتبة التبليغ بالرواية والفتيا إلا لمن اتصف بالعلم والصدق، فيكون عالما بما يبلغ، صادقا فيه، ويكون مع ذلك حسن الطريقة، مرضي السيرة عدلا في أقواله وأفعاله، متشابه السر والعلانية في مدخله ومخرجه وأحواله، (أعلام الموقعين: 9/1-11).

ولا يخفى أن هذه الشروط – مع كامل الأسف – لم تعد تتوفر في عصرنا هذا إلا لمن فتح الله بصيرتهم وأنار طريقهم وهم موجودون والحمد لله لا يخلو منهم زمان ولا مكان.

ونحب أن نضيف إلى هذه الشروط التي ذكرها ابن القيم ما ورد في الذكر الحكيم من الحث على تقوى الله وخشيته حيث قال عز من قائل: ﴿إنما يخشى الله من عباده العلماء، إن الله عزيز غفور﴾ [فاطر: 28] وقال: ﴿الذين يبلغون رسالات الله ويخشونه ولا يخشونه أحدا إلا الله﴾ [الأحزاب: 39].

ومن كل ما تقدم يظهر أن الناس في مقام العلم أصناف ثلاثة: عالم، ومتعلم، ومتعالم، وقد تبينا من خلال النصوص التي أتينا على ذكرها منزلة العالم عند الله ورسوله، ورأينا كذلك أن الله أمر من لا يعلم بسؤال أهل العلم، وهذا هو المتعلم، لكن المعضلة تكمن في المتعالم الذي يدعي العلم، والعلم منه براء، وهنا نعود إلى بعض الأحاديث النبوية الشريفة التي تبين خطورة هذا الأمر.

1. فقد روى الإمام أحمد وابن ماجة عن النبي صلى الله عليه وسلم مرفوعا: "من أفتى بغير علم كان إثم ذلك على الذي أفتاه".

2. وفي الصحيحين من حديث عمرو بن العاص رضي الله عنهما: "إن الله لا يقبض العلم انتزاعا ينتزعه من صدور الرجال، ولكن يقبض العلم بقبض العلماء، فإن لم يبق عالم اتخذ الناس رؤساء جهالا فسئلوا فأفتوا بغير علم فضلوا وأضلوا".

3. وفي أثر مرفوع ذكره أبو الفرج وغيره: "من أفتى الناس بغير علم لعنته ملائكة السماء وملائكة الأرض". (أعلام الموقعين: 218/4).

وكان مالك رضي الله عنه يقول: "من سئل عن مسألة فينبغي له قبل أن يجيب فيها أن يعرض نفسه على الجنة والنار، وكيف يكون خلاصه في الآخرة، ثم يجيب فيها".

وسئل الشافعي عن مسألة فسكت، فقيل ألا تجيب؟ فقال: حتى أدري الفضل في سكوتي أو في الجواب.

وقال ابن أبي ليلى: "أدركت مائة وعشرين من الأنصار من أصحاب

رسول الله صلى الله عليه وسلم يسأل أحدهم عن المسألة فيردها هذا إلى هذا حتى ترجع إلى الأول، وما منهم أحد يحدث بحديث أو يسأل عن شيء إلا ود أن أخاه كفاه". (أعلام الموقعين: 218/4).

وقال إسحاق ابن هانئ: سألت أبا عبد الله عن الذي جاء في الحديث: اجرؤكم على الفتيا اجرؤكم على النار"فقال: يفتي بما لم يسمع. (أعلام الموقعين: 203/4).

يستخلص من هذه النصوص أن الأمر يتطلب الحيطة والحذر وخشية الله في السر والعلانية لذلك لما رأى النبي، صلى الله عليه وسلم، رجلا يعبث بلحيته في الصلاة فقال: "لو خشع قلب هذا، لخشعت جوارحه".

ولذلك وجب التنبيه إلى خطورة أمر الفتيا في الدين ممن لا زاد معه فيضل ويضل غيره.

اللهم اجعلنا من: ﴿الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه، أولئك الذين هداهم الله وأولئك هم أولوا الألباب﴾ [الزمر: 17] صدق الله العظيم.

هذا ونحمد الله على أن من على هذا الشعب بملك من سلالة الرسول الكريم محمد السادس نصره الله ملك عالم موسوعي الثقافة، متعدد اللغات، حاصل على أعلى الدرجات العلمية بتفوق كبير، وهو حفظه الله حريص على صيانة أمورنا الدينية والدنيوية معا، يشجع العلماء ويكرمهم، ومن مكروماته في هذا الشأن العمل على إحياء دور جامعة القرويين، وإقامة الدروس الحسنية، التي يحج إليها العلماء من كل أصقاع العالم، وعنايته المباشرة بدار الحديث الحسنية العامرة، إلى غير ذلك من المبرات التي تذكر فتشكر، والله نسأل أن يجازيه على هذه المبرات أحسن الجزاء، وأن يحفظه وأسرته الشريفة وشعبه وأن يبقيه حاميا لحمى الدين والوطن أنه على ما يشاء قدير وبالإجابة جدير. وهو نعم المولى ونعم النصير.

بقلم عبيد ربه لابارس الشيخ ماء العينين بن الشيخ
محمد الاغظف بن الشيخ ماء العينين

الأخذ بالظاهر من القرآن بين ابن حزم والجمهور

د. عبد الرزاق هرماس
تارودانت

توطئة

مبحث تمهيدي

المطلب الأول: الظاهر مفهومه ومصطلحه

المطلب الثاني: المراد بالظاهر من كتاب الله تعالى

المبحث الأول: الأخذ بالظاهر من القرآن عند ابن حزم

المطلب الأول: مجال الأخذ بالظاهر من القرآن عند ابن حزم

المطلب الثاني: شروط العدول عن الظاهر عند ابن حزم

المطلب الثالث: موقف ابن حزم من الرأي

المطلب الرابع: تطبيقات المنهج على آيات الأحكام

المبحث الثاني: الأخذ بالظاهر وشروط العدول عنه عند الجمهور

المطلب الأول: العمل بالظاهر هو الأصل عندهم

المطلب الثاني: إمكانية العدول عن الظاهر عند الجمهور

المطلب الثالث: شروط اعتبار المعنى المؤول عند الجمهور

المطلب الرابع: رفض العدول عن الظاهر من القرآن بغير دليل

المبحث الثالث: مقارنة موقف ابن حزم بمذهب الجمهور

المطلب الأول: المقارنة على مستوى المنهج

المطلب الثاني: المقارنة على مستوى الموضوع

المطلب الثالث: الحق وسط بين الجمود على الظاهر وإنكاره

خاتمة الدراسة

الهوامش و الإحالات.

إن الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدا عبده ورسوله صلى الله عليه وسلم.

أما بعد،

فقد كان التقيد بنصوص القرآن والسنة والعمل بظاهرهما وترك الاعتماد على مجرد الرأي هو السمة التي ميزت أعلام علماء الأمة على عهد السلف الصالح من الصحابة والتابعين واتباعهم، وقد سار على نهجهم من خلف بعدهم من أئمة أهل السنة وأكابر المجتهدين...، لكن أحدا من هؤلاء لم ينسب نفسه إلى الظاهر" ولم يدع إلى مذهب "أهل الظاهر"...

فلما كان القرن الثالث الهجري برز بين الفقهاء المشهورين داود بن علي الاصبهاني البغدادي ت 270هـ الذي عرف بوقوفه على الظاهر المجرد من نصوص القرآن والسنة وإنكار القياس الصحيح حتى اشتهر عنه بين الناس الجمود على الظاهر في مسائل لا ينبغي الوقوف فيها على مجرد الظاهر، فكانت طريقته في الاستدلال ومنهجه في الاستنباط سببا في نسبته إلى مذهب "أهل الظاهر"، وصار هذا المصطلح حين يطلق في كتب: تاريخ الفقه والتشريع" يختص به وبمن انتحل منهجه من بعده، لكن هذا المذهب الفقهي لم يؤصل وتجمع فروعه إلا مع أحد أئمته بالأندلس هو أبو محمد علي بن أحمد بن حزم ت 456هـ وتلامذته الذين تفرقوا

في المشرق والمغرب، قبل أن يصبح المذهب الظاهري مذهبا رسميا لدولة الموحدين بالغرب الإسلامي.

مبحث تمهيدي

الأخذ بالظاهر أو العدول عنه من القواعد التي اهتم بها المتقدمون حين صنفوا في علم أصول الفقه – وبالنسبة للمفسرين: فمن قواعد علم التفسير التي سطروها أن "العدول عن الظاهر من آي القرآن لا يكون إلا بدليل"، وقد توسع الأصوليون في ضبط مفهوم "الظاهر" ومصطلحه وما تعلق به، وشروط الانتقال منه إلى المعنى المؤول أو "الباطن"، وذلك أنه وجد في تاريخ الإسلام من سعى لأجل "فهم مجمل نصوص الوحي على أن لها ظاهرا وباطنا...

المطلب الأول: الظاهر مفهومه ومصطلحه

الظاهر في اللغة هو الواضح. وفي "كتاب التعريفات" للجرجاني: "هو اسم لكلام ظهر المراد منه للسامع بنفس الصيغة، ويكون محتملا للتأويل والتخصيص"[1].

وقد ورد فعل "ظهر" في القرآن الكريم بمعنى بدا، كما في قوله تعالى: ﴿**ولا يبدين زينتهن إلا ما ظهر منها**﴾ [النور: 31]، وقوله سبحانه في سورة الروم: ﴿**ظهر الفساد في البر والبحر**﴾ [الروم: 41]،

وفي سورة غافر: ﴿**إني أخاف أن يبدل دينكم وان يظهر في الأرض الفساد**﴾ [غافر: 41]...[2].

والظاهر عند علماء أصول الفقه" ما أغنى لفظه عن تفسيره، وقال الغزالي: هو المتردد بين أمرين، وهو في أحدهما أظهر[3].

---

1. الجرجاني: كتاب التعريفات ص: 143، الطبعة الثالثة 1408هـ، دار الكتب العلمية بيروت.
2. انظر: مقاتل بن سلمان البلخي ت 150هـ، الأشباه والنظائر في القرآن الكريم" ص: 266 الطبعة الثانية: 1395، الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة، تحقيق عبد الله شحاتة؛ وانظر أبو عبد الله الدامغاني ت 478هـ، "الوجوه والنظائر لألفاظ كتاب الله العزيز" ج2 ص: 57، نشر المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية القاهرة، 1416هـ تحقيق محمد حسن أبو العزم...
3. الشوكاني، إرشاد الفحول...ص: 175، دار الفكر بيروت.

ونقل إمام الحرمين الجويني ت 478هـ عن أبي إسحاق الاسفراييني: "الظاهر لفظ معقول، يبتدر إلى فهم البصير بجهة الفهم منه معنى.."[1]، كما نقل عن القاضي الباقلاني أن الظاهر "هو لفظة معقولة المعنى لها حقيقة ومجاز، فإن أجريت على حقيقتها كانت ظاهرا، وإن عدلت إلى جهة المجاز كانت مؤولة"[2].ولخص الإمام الشاطبي ت 790هـ مختلف الآراء بقوله أن الظاهر "المفهوم العربي المجرد"[3].

أما عند المفسرين فيعنون بالظاهر "ما يتبادر إلى الأفهام من الألفظ" ونقيضه الباطن" ما يفتقر إلى نظر "وهذا ما قرره ابن العربي المعافري (ت 543هـ)[4]، وقد مثل الزركشي ت 794هـ للظاهر من القرآن بقوله تعالى: ﴿**فمن اضطر غير باغ ولا عاد**﴾ [الأنعام: 145]، فإن الباغي يطلق على الجاهل وعلى الظالم وهو فيه أظهر وأغلب، كقوله تعالى: ﴿**ثم بغي عليه لينصرنه الله**﴾ [الحج: 60][5].

أما ابن حزم فيصطلح على الظاهر "بالنص" ويعرفه بأنه: "اللفظ الوارد في القرآن أو السنة المستدل به على حكم الأشياء وهو الظاهر نفسه، وقد يسمى كل كلام يورد كما قاله المتكلم به نصا"[6].

المطلب الثاني: المراد بالظاهر من كتاب الله تعالى

الظاهر من ألفاظ القرآن هو المعنى الذي يفهم من الآية وما يتبادر إلى الذهن، والعبرة في ذلك باللسان العربي وبما عرف عند أهل البيان لأن القرآن أنزل بلسان عربي مبين، ومقابل

1. الجويني، البرهان في أصول الفقه ج1 ص: 279-280، الطبعة الثانية 1412هـ، دار الوفاء المنصور،تحقيق د. عبد العظيم الديب.
2. الجويني، البرهان في أصول الفقه ج1 ص: 279-280، الطبعة الثانية 1412هـ، دار الوفاء المنصور، تحقيق د. عبد العظيم الديب.
3. الشاطبي، الموافقات ج 3 ص: 233، نشر دار الفكر بيروت بتعليق محمد.
4. ابن العربي، قانون التأويل ص: 514، الطبعة الأولى 1406هـ، دار القبلة جدة، بتحقيق محمد السليماني.
5. انظر الزركشي، البرهان في علوم القرآن ج 2 ص: 206، الطبعة الثالثة 1400هـ، دار الفكر بيروت، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم.
6. ابن حزم، الأحكام في أصول الأحكام ج 1 ص: 42، طبعة دار الآفاق الجديدة بيروت.

الظاهر هو المؤول – أو الباطن- وباطن الآية أو تأويلها هو ما قد يكون مقصودا منها، أو مراد الله من كلامه إذا توفرت شروط ذلك المعنى المؤول...

من ذلك ما أورده الإمام الشاطبي – رحمه الله – في "الموافقات": "عن ابن عباس قال: كان عمر يدخلني مع أصحاب النبي، صلى الله عليه وسلم، فقال له عبد الرحمن بن عوف: أتدخله ولنا بنون مثله!! فقال عمر: إنه من حيث تعلم، فسألني عن الآية: ﴿**إذا جاء نصر الله والفتح**﴾ [الإخلاص: 1]، فقلت إنما هو أجل رسول الله، صلى الله عليه وسلم، أعلمه إياه وقرأت السورة إلى آخرها فقال عمر: والله ما أعلم منها إلا ما تعلم[1]...

فظاهر هذه السورة أن الله أمر نبيه ـ صلى الله عليه وسلم ـ أن يسبح بحمد ربه ويستغفره إذا نصره الله وفتح عليه، وباطنها أن الله نعى إليه نفسه"[2].

ومن أمثلة ذلك أيضا: "أنه لما نزل ﴿**من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا فيضاعفه له أضعافا كثيرة**﴾ [البقرة: 245]، قال أبو الدحداد – رضي الله عنه-: إن الله كريم استقرض منا ما أعطانا[3]..

وقالت اليهود ﴿**إن الله فقير ونحن أغنياء**﴾ [آل عمران: 181]، ففهم أبي الدحداح هو الفقه وهو الباطن المراد، وفي رواية قال أبو الدحداح: يستقرضنا وهو غني، فقال صلى الله عليه وسلم "نعم ليدخلكم الجنة" وفي الحديث قصة[4]...، وفهم اليهود لم يزد على مجرد القول العربي الظاهر، ثم حمل استقراض الرب الغني على استقراض العبد الفقير عافان الله من ذلك"[5].

---

1. الحديث أخرجه الإمام البخاري في الجامع الصحيح، كتاب التفسير باب (ورأيت الناس يدخلون في دين الله أفواجا)، وباب (فسبح بحمد ربك...)، وفيه أن عمر سألهم عن الآية: "فقالوا: فتح المدائن والقصور، وقال – عمر- ما تقول يا ابن عباس؟ قال: أجل، أو مثل ضرب لمحمد (صلى الله عليه وسلم نعيت له نفسه".
2. الشاطبي، الموافقات ج3 ص: 228.
3. الحديث أخرجه ابن جرير الطبري في جامع البيان ج 2 ص: 371 نشر دار المعرفة بيروت،، مصورة عن طبعة بولاق.
4. انظر رواياته عند ابن جرير في المصدر السابق
5. الشاطبي، الموافقات ج 3 ص: 231.

المبحث الأول: الأخذ بالظاهر من القرآن عند ابن حزم

كانت ظاهرية ابن حزم الأندلسي رد فعل على تيار التعصب المذهبي الذي شهدته بيئته وعصره، لقد عاش ابن حزم في زمن صارت فيه المذهبية الفقهية تعصبا أعمى، لذلك نجده في كتبه خاصة كتاب "المحلى" يتحامل على المقلدة ويدعو إلى الأخذ من الكتاب والسنة، لكنه أفرط في دعوته وتحامله فلم ينج في كتاباته حتى أعلام أئمة الاجتهاد، الذين لم تكن لهم يد فيما آل إليه تقليد المنتسبين إلى مذاهبهم[1]، فكانت ظاهرية ابن حزم – اعتبارا لذلك – حربا على التعصب المذهبي الفقهي أيا كان صاحبه، كما كانت أيضا دعوة للرجوع على المصادر، لكن ابن حزم تطرف في حصر هذه المصادر في القرآن والسنة وأهمل القياس بل أنكره، وعلى ذلك فالمذهب الظاهري كما مثله علي بن أحمد بن حزم ضيق الأدلة الشرعية بينما كان غيره من أعلام الأئمة يتوسعون في ذلك، فالخلاف بين الظاهرية وجمهور فقهاء أهل السنة هو حول مسألة الاكتفاء بالنصوص أو التوسع في المصادر[2].

المطلب الأول: مجال الأخذ بالظاهر من القرآن عند ابن حزم

تجلى "المنهج الظاهري" بوضوح في كلام ابن حزم عن نصوص القرآن الكريم التي تضمنت أوامر أو نواهي، إذ أن مذهب داود بن علي الظاهري جنح إلى القول بأن الأوامر في القرآن والسنة تفيد الوجوب وتفيد التحريم حتى يقوم الدليل من الكتاب أو السنة بصرف الأوامر والنواهي إلى الاستحباب أو الكراهة أو الإباحة.

---

1. كان للتعصب المذهبي رواج بالأندلس، وقد ذكر الإمام الشاطبي ت 790هـ طرفا من مصائب المقلدة قال: "..ولقد لقي الإمام بقي بن مخلد حين دخل الأندلس آتيا من المشرق من هذا الصنف الأمرين، حيث أصاروه مهجور الفناء، مهتضم الجانب، لأنه من العلم بما لا يد لهم فيه، إذ لقي بالمشرق الإمام أحمد بن حنبل وأخذ عنه مصنفه وتفقه عليه ولقي أيضا غيره، حتى صنف المسند المصنف الذي لم يصنف في الإسلام مثله، وكان هؤلاء مثله، وكان هؤلاء المقلدة قد صمموا على مذهب مالك بحيث أنكروا ما عداه، وهذا تحكيم الرجال على الحق، غلوا في محبة المذهب"... الاعتصام ج 2 ص: 348 دار المعرفة بيروت، وقد توفي بقي بن مخلد 276هـ
2. انظر بخصوص هذا الموضوع المقدمة التي كتبها د. عمر الجيدي – رحمه الله- لأطروحة عن "العرف والعمل في المذهب المالكي ومفهومهما لدى علماء المغرب" ص: 9-22 نشر لجنة أحياء التراث الإسلامي بين المغرب والامارات العربية عام 1404هـ

وقد انتصر ابن حزم لهذا المذهب ودافع عنه واستدل عليه، ففي الباب الثاني عشر من الإحكام قال: "في الأوامر والنواهي الواردة في القرآن وكلام النبي صلى الله عليه وسلم، والأخذ بظاهرها وحملها على الوجوب والفور وبطلان قول من صرف شيئا من ذلك إلى التأويل والتراخي أو الندب أو الوقف بلا برهان ولا دليل"[1].

ويعقد فصلا ضمن نفس الباب "في حمل الأوامر والأخبار على ظواهرها: "حرص فيه على عرض مختلف آراء مخالفيه ونقدها، كما حرص على هدم دعوى الذين شبهوا مذهب الظاهر بمذهب الخوارج الذين ضلوا بحمل آيات القرآن على مطلق الظاهر...

وقال مستدلا لرأيه في حمل الأوامر والنواهي على ظواهرها: "وقد علم كل ذي عقل أن اللغات إنما رتبها الله عز وجل ليقع بها البيان، واللغات ليست شيئا غير الألفاظ المركبة على المعاني، المبينة عن مسمياتها، قال تعالى: ﴿**وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبين لهم**﴾ [ابراهيم: 4]، واللسان هي اللغة بلا خلاف ها هنا، فإذا لم يكن الكلام مبينا عن معاني، فأي شيء يفهم هؤلاء المخذولون عن ربهم تعالى، وعن نبيهم، صلى الله عليه وسلم، بل بأي شيء يفهم به بعضهم بعضا؟"[2].

ولا يتوانى ابن حزم في الرد بجفاء على مخالفيه فهم وسفسطائيون ينصرون التقليد الفاسد وإتباع الهوى المضل ولا يقتصر الأمر على مخالفيه من أصحاب المذاهب السنية التي أبطلها، بل عرض بقلمه للخوارج والرافضة...، فهؤلاء جميعا يستوون في نظره لتركهم الظاهر واتباع التقليد والقول بالهوى بغير علم ولا هدى من الله عز وجل ولا سلطان ولا برهان[3].

هذا وقد جمع ابن حزم رحمه الله الكثير من الآيات للاستدلال على مسلكه، وإن كانت لا تدل على نهجه، وقد تكون بعيدة عن الغرض الذي سبقت لأجله.

من ذلك قوله في الإحكام":..وقال الله تعالى: ﴿**يأيها الذين آمنوا لا تقولوا راعنا**

1. ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام ج ص: 2، الطبعة الثانية 1403هـ، دار الآفاق الجديدة بيروت.
2. ابن حزم، الأحكام ج 3 ص: 39.
3. المصدر نفسه، ص: 40

وقولوا انظرنا واسمعوا﴾ [البقرة: 140]، فصح أن اتباع الظاهر فرض وأنه لا يحل تعديه أصلا، وقال تعالى: **﴿ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين﴾** [البقرة: 190]، والاعتداء هو تجاوز الواجب، ومن أزاح اللفظ عن موضوعه في اللغة التي بها خوطبنا بغير أمر من الله أو رسوله، صلى الله عليه وسلم، فعدل إلى معنى آخر فقد اعتدى..."[1].

وقال في موضع آخر: "ومن ترك ظاهر اللفظ وطلب معاني لا يدل عليها لفظ الوحي فقد افترى على الله عز وجل.. وقال تعالى: **﴿ونزلنا إليك الكتاب تبيانا لكل شيء﴾** [النحل: 89] وقال تعالى: **﴿لتبين للناس ما نزل إليهم﴾** [النحل: 44]، فنص تعالى على أن البيان، إنما هو القرآن وكلام النبي، صلى الله عليه وسلم، فقط فصح بذلك اتباع ما أوجب القرآن وكلامه عليه السلام وبطلان كل تأويل دونهما..."[2].

ونلخص من كلامه السابق إلى أن أخذه بظاهر ما جاء في أي قرآن حمله على القول بأن جميع الأوامر التي وردت في كتاب الله تقتضي الوجوب على الفور من غير توقف ولا يجوز حملها على الندب أو الإباحة إلا بدليل نص من قرآن أو سنة، ونفس الشيء بالنسبة للنواهي التي جاءت في القرآن فهي تقتضي التحريم على الفور إلا أن يوجد دليل من قرآن أو سنة يصرف الحكم إلى الكراهة...

المطلب الثاني: شروط العدول عن الظاهر عند ابن حزم

ذكر ابن حزم في الكثير من كتبه أن العدول عن الظاهر لابد أن يستند إلى برهان وبراهين إحالة النص عن ظاهره عنده هي نصوص القرآن والسنة فإن عدمت أمكن الاستدلال بالإجماع إن وجد.

قال في الاحكام: "فإن قالوا بأي شيء تعرفون ما صرف من الكلام عن ظاهره، قيل لهم وبالله تعالى التوفيق: نعرف ذلك بظاهر آخر مخبر عن ذلك، أو بإجماع متيقن منقول عن

1. المصدر نفسه، ص:42.
2. المصدر نفسه، ص: 43-44.

النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ أنه مصروف عن ظاهره فقط"[1].

وقال ابن حزم في: "النبذة الكافية" : "ولا يحل لأحد أن يحيل آية عن ظاهرها، ولا خبرا عن ظاهره لأن الله تعالى يقول: ﴿**بلسان عربي مبين**﴾ [الشعراء: 195]، وقال ذاما لقوم: ﴿ **يحرفون الكلم عن مواضعه**﴾ [المائدة: 13] ومن أحال نصا عن ظاهره في اللغة بغير برهان من آخر أو إجماع فقد ادعى أن النص لا بيان فيه، وقد حرف كلام الله تعالى ووحيه إلى نبيه، صلى الله عليه وسلم، عن موضعه، وهذا عظيم جدا..."[2].

"فالواجب أن لا يحال نص عن ظاهره إلا بنص آخر صحيح مخبر أنه على غير ظاهره، فنتبع في ذلك بيان الله تعالى وبيان رسوله، صلى الله عليه وسلم، كما بين عليه السلام قوله تعالى: ﴿**ولم يلبسوا إيمانهم بظلم**﴾ [الأنعام: 82] إن مراده تعالى به: الكفر، كما قال عز وجل: ﴿**إن الشرك لظلم عظيم**﴾ [لقمان: 13]، أو بإجماع متيقن كإجماع الأمة على أن قوله تعالى: ﴿**يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين**﴾ [النساء: 11]، إنه لم يرد بذلك العبيد ولا بني البنات مع وجود عاصب، ونحو هذا كثير، أو ضرورة مانعة من حمل ذلك على ظاهره كقوله تعالى: ﴿**الذين قال لهم الناس: عن الناس قد جمعوا لكم فاخشوهم**﴾ [آل عمران: 173]، فبيقين الضرورة والمشاهدة: ندري أن جميع الناس لم يقولوا (إن الناس قد جمعوا لكم...)[3].

فجعل ابن حزم الدليل للعدول عن الظاهر هو النص القرآني نفسه، أي فهم القرآن بالقرآن، وقد دفع الجمود ابن حزم إلى المغالاة في ذلك حتى فسر بعض الآيات تفسيرا ظاهريا مبالغا فيه[4]، قال ابن حزم عن هذا الدليل: الذي اعتبره الشرط الأول للعدول عن الظاهر: "ولما تبين بالبراهين والمعجزات، أن القرآن هو عهد الله إلينا والذي ألزمنا الإقرار به، والعمل بما فيه، وصح بنقل الكافة الذي لا مجال للشك فيه، إن هذا القرآن هو المكتوب في المصاحف،

1. المصدر السابق، ج 3 ص: 41.
2. ابن حزم، النبذة الكافية في أحكام أصول الدين ص: 36، الطبعة الأولى 1405، دار الكتب العلمية بيروت.
3. ابن حزم، المصدر السابق ص: 36-37
4. انظر، المحلى ج 1 ص: 56، دار الفكر بيروت.

المشهور في الآفاق كلها، وجب الانقياد لما فيه فكان هو الأصل المرجوع إليه"[1].

الدليل الثاني للعدول عن الظاهر عند ابن حزم هو السنة، وهي "الخبر الوارد عن رسول الله، صلى الله عليه وسلم، وهو المبين عن الله عز وجل مراده منا. قال الله تعالى: ﴿**لتبين للناس ما نزل إليهم**﴾ [النحل: 44]؛ ووجدناه تعالى قد أوجب طاعة هذا القسم الثاني كما أوجب طاعة القسم الأول الذي هو القرآن ولا فرق"[2]؛ لكن ابن حزم في احتجاجه بهذه الأخبار لا يأخذ إلا بما كان مسندا أو مرفوعا منها، أما الحديث الموقوف أو المرسل فلا تقوم بهما حجة عنده فهما وما رواه المجرحون من الرواة سواء لا يحتج بذلك كله[3].

الدليل الثالث الذي جعله ابن حزم شرطا للعدول عن الظاهر هو "الإجماع"، ولا يعتد ابن حزم إلا بإجماع الصحابة رضي الله عنهم وما يسميه: "إجماع جميع أهل الإسلام"[4].

والملاحظ أن ابن حزم حصر أدلة العدول عن المعنى الظاهر من ألفاظ كتاب الله تعالى إلى المعنى المؤول في هذه الأمور الثلاثة، وقد أحوجه إلى ذلك منعه استعمال الرأي، وهذا ما أوجب عليه إنكار القياس الشرعي والسعي لأجل إبطاله بحجة أن الوحي كتابا وسنة قد جمع كل الأحكام الشرعية فهي منصوص عليها حسب فهمه الخاص للآية: ﴿**ما فرطنا في الكتاب من شيء**﴾ [الأنعام: 38]؛ لكن باستقراء مختلف مصنفات ابن حزم نصل إلى أنه إنما منع الرأي والقياس في الأحكام الشرعية العملية، أما مجال الأحكام الاعتقادية فقد تكلم فيه أبو محمد بالرأي الذي ذمه.

المطلب الثالث: موقف ابن حزم من الرأي

بحكم وقوف الظاهرية عند النصوص والاكتفاء بها، فقد كان لهم – نظريا- موقف سلبي من باقي الأدلة الشرعية المبنية على الرأي والاجتهاد خاصة دليل "القياس" وقد

---

1. ابن حزم، الأحكام ج 1 ص: 95.
2. ابن حزم، الأحكام ج 1 ص: 97.
3. انظر، ابن حزم، المحلى ج 1 ص: 51.
4. ابن حزم، النبذة ص: 20-21، والأحكام ج 4 ص: 147 وما بعدها.

حرم ابن حزم القول في دين الله بالرأي واختار الجمود على النصوص من الكتاب والسنة وإجماع الصحابة...

قال في النبذة: "ولا يحل لأحد الحكم بالرأي؛ قال تعالى: ﴿**ما فرطنا في الكتاب من شيء**﴾ [الأنعام: 38]، وقال تعالى: ﴿**يأيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تومنون بالله واليوم الآخر**﴾ [النساء: 59][1].

وقال في المحلى: "دين الإسلام اللازم لكل أحد لا يؤخذ إلا من القرآن أو مما صح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، إما برواية جميع علماء الأمة عنه عليه الصلاة والسلام وهو الإجماع وإما بنقل جماعة عنه عليه الصلاة والسلام وهو نقل الكافة، وإما برواية الثقات واحدا عن واحد حتى يبلغ إليه عليه الصلاة والسلام ولا مزيد"[2].

وقال أيضا: "ولا يحل القول بالقياس في الدين ولا بالرأي، لأن أمر الله تعالى عند التنازع بالرد إلى كتابه وإلى رسوله صلى الله عليه وسلم قد صح،فمن رد إلى قياس وإلى تعليل يدعيه أو إلى رأي فقد خالف أمر الله تعالى المتعلق بالإيمان، ورد إلى غير من أمر الله تعالى بالرد إليه، وفي هذا ما فيه (قال علي) وقول الله تعالى: ﴿**ما فرطنا في الكتاب من شيء**﴾ [الأنعام: 38]، وقوله تعالى: ﴿**تبيانا لكل شيء**﴾ [النحل: 89]، وقوله تعالى: ﴿**لتبين للناس ما نزل إليهم**﴾ [النحل: 44]، وقوله تعالى: ﴿**اليوم أكملت لكم دينكم**﴾ [المائدة:3] إبطال للقياس وللرأي أنه لا يجوز استعمالهما مادام يوجد نص، وقد شهد الله تعالى بأن النص لم يفرط فيه شيئا..."[3].

---

1. ابن حزم، النبذة، م، س، ص: 58.
2. ابن حزم، المحلى ج 1 ص: 50.
3. ابن حزم، المحلى ج 1 ص: 56، وظن بعض الناس أن ابن حزم يقول بالقياس فيما يصطلح عليه بالدليل"... فرد عليهم بما يبين مقصوده في الأحكام ج 5 ص: 105-108.

يتضح من خلال النصوص السابقة أن ابن حزم يقف عند الظاهر من نصوص الوحي، ويحرم القول فيها بالرأي والنظر، ومن ثم ينفي القياس الشرعي كما هو مقرر عند علماء أصول الفقه، بل ينكر على غيره من الأئمة والعلماء أخذهم بهذا الدليل الذي حرص على إبطال كل دلائل حجيته.

لكن إنكار القياس والأخذ بالرأي عند ابن حزم يظل في عمومه نظريا، فحقيقة أننا نجد ابن حزم خاصة والظاهرية عامة لهم نفس الموقف حتى أدى بهم إنكار القياس الصحيح إلى التضييق على أنفسهم في الفروع، ونقل عنهم القول بأحكام قطعية أداهم إليها الأخذ بالظاهر المجرد دون تفهم لمعنى النص، خاصة حين يتطلب الأمر ترجيح مقتضى معنى الكلام على ما يفيده مطلق اللغة.[1]

لكن ابن حزم خلافا للظاهرية رغم إصراره في الكثير من مصنفاته ورسائله على إنكار الرأي وتحريم القياس إلا أن هذا كان خاصا بالفروع، فكان أخذه بالظاهر من آي القرآن مقتصرا على آيات الأحكام العملية، أما الآيات المتصلة بالعقيدة فقد كان يتكلم فيها بالرأي[2]، والذي يراجع كتاب "التوحيد" الذي ابتدأ به ابن حزم مصنفه "المحلى" يرى بوضوح كيف انسلخ مصنف الكتاب عما يقتضيه الأخذ بالظاهر من القرآن.

ففي قوله تعالى: ﴿**وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين**﴾ [البينة: 5]، قال أبو محمد: "... وتفسير هذه الجملة- هو أن الله تعالى إله كل شيء دونه، وخالق كل شيء دونه، برهان ذلك: أن العالم بكل ما فيه ذو زمان لم ينفك عنه قط ولا يتوهم ولا يمكن أن يخلو العالم عن زمان، ومعنى الزمان هو مدة بقاء الجسم متحركا أو ساكنا، ومدة وجود العرض في الجسم، وإذ الزمان مدة كما ذكرنا فهو عدد معدود ويزيد بمروره ودوامه، والزيادة لا تكون

1. انظر في ذلك: ابن العربي، قانون التأويل ص: 606، الزركشي، البرهان، ج 2 ص: 160-161...
2. قال ابن كثير ت 774هـ في ترجمته: "كان ظاهريا حائرا في الفروع لا يقول بشيء من القياس لا الجلي ولا غيره...، وكان مع هذا من أشد الناس تأويلا في باب الأصول، وآيات الصفات وأحاديث الصفات، لأنه كان أولا قد تضلع من علم المنطق..."البداية والنهاية ج 12 ص: 92، طبعة 1398هـ دار الفكر بيروت.

البتة إلا في ذي مبدأ ونهاية من أوله إلى ما زاد فيه، والعدد أيضا ذو مبدأ ولابد، والزمان مركب بلا شك من أجزائه وكل جزء من أجزاء الزمان فهو يقين ذو نهاية من أوله ومنتهاه، والكل ليس هو شيئا غير أجزائه، وأجزاؤه كلها ذات مبدأ، فهو كله ذو مبدأ ضرورة؛ فلما كان الزمان لابد له من مبدأ ضرورة، وكان العالم كله لا ينفك عن زمان، والزمان ذو مبدأ، فما لم يتقدم ذا المبدأ فهو ذو مبدأ ولابد، فالعالم كله جوهره وعرضه ذو مبدأ، وإذ هو ذو مبدأ فهو محدث، والمحدث يقتضي محدثا ضرورة، إذ لا يتوهم أصلا ولا يمكن محدث إلا وله محدث، فالعالم كله مخلوق وله خالق، فلم يزل هو ملك كل ما خلق فهو إله كل ما خلق ومخترعه لا إله إلا هو"[1].

فبالنظر إلى طريقة ابن حزم في الكلام عن الآيات الاعتقادية نرى بأنه رغم نفيه وإبطاله للرأي لا يتوانى في الاستفادة من هذا الرأي في مجال الأصول، بل إن ابن حزم – كما هو جلي في النص السالف – لا يتردد في استغلال المنطق الصوري، ولو أننا قارنا كلامه السابق بمقالات أكثر علماء أصول الدين جنوحا إلى الرأي والنظر لما وجدنا فارقا، بل لا نكاد نجد فارقا بين رأيه وآراء المعتزلة في الكلام عن حقيقة السحر مثلا رغم ظاهرية ابن حزم وتطرف المعتزلة في الأخذ بالرأي حتى قدموه على النصوص[2].

---

1. ابن حزم، المحلى ج 1 ص: 3.

وانظر على سبيل المثال أيضا ما أورده في المسألة 53 ج1 ص: 29 حيث قال: "وإنه تعالى لا في مكان ولا في زمان، بل هو تعالى خالق الأزمنة والأمكنة، قال تعالى: (وخلق كل شيء فقدره تقديرا) [الفرقان: 2]، وقال تعالى: (خلق السماوات والأرض وما بينهما) [الفرقان: 59] والزمان والمكان فهما مخلوقان، وقد كان تعالى دونهما، والمكان إنما هو للأجسام، والزمان إنما هو مدة كل ساكن أو متحرك أو محمول في ساكن أو متحرك، وكل هذا مبعد عن الله عز وجل".

2. ابن حزم، المحلى ج 1 ص: 36.

وقد قال الذهبي ت 748هـ – رحمه الله – في ترجمته: "وكان قد مهر أولا في الأدب والإخبار والشعر، وفي المنطق وأجزاء الفلسفة، فأثرت فيه تأثيرا ليته سلم من ذلك، ولقد وقفت له على تأليف يحض فيه على الاعتناء بالمنطق ويقدمه على العلوم، فتألمت له، فإنه رأس في علوم الإسلام، متبحر في النقل، عديم النظر على يبس فيه، وفرط ظاهرية في الفروع لا في الأصول" سير أعلام النبلاء ج 18 ص: 186، الطبعة الثامنة 1412هـ مؤسسة الرسالة بيروت بتعليق وتحقيق شعيب الارناؤوط ومحمد نعيم العرقسوسي.

المطلب الرابع: تطبيقات المنهج على آيات الأحكام

آيات الأحكام هي أفضل مجال طبق فيه ابن حزم منهجية الظاهري الذي سبق إجماله في المطلبين السابقين، ذلك أن أبا محمد ظل ينبذ المذاهب الفقهية ويعادي التقليد بعد أن ترك المذهب الشافعي، وأدى به ذلك بعد أن صار رأسا في العلم بالأندلس إلى أن يدعو إلى أخذ الحكام الشرعية من مصادرها في الكتاب والسنة والإجماع، لكنه غالى في ذلك نتيجة لموقفه من المذاهب التي يتبعها الناس[1]، ونتيجة للبيئة التي عاش فيها بالأندلس حيث بلغ التقليد درجة التعصب الأعمى[2].

اعتبارا لما سبق كانت ظاهرية ابن حزم محاولة لإحياء دور النصوص من الكتاب والسنة، ويا ليت تلك الدعوة تجردت من تعصب صاحبها ضد خصومه بالأندلس، لكن ابن حزم رحمه الله من شدة المخاصمة أخذ أعلام الأئمة بجريرة متأخرة المتعصبة، وكان من أثر ذلك وقيعته في العلماء قبله بلسانه وقلمه؛ وحمله الخصام على النيل من موطأ الإمام مالك ت 179هـ حين قدم عليه الكثير من مصادر السنة التي هي عند العلماء دونه[3].

هذا ولا يملك من رزق الإنصاف ممن اطلع على تراث هذا الرجل إلا أن يتمنى لو ترفع أبو محمد عن مكان المقلدة واتباع المذاهب لكانت له في العلم مكانة أخرى، ولقد انصف حين أنكر على أهل الأندلس تقليدهم الأعمى وتعصبهم المذهبي،لكنه لم يكن منصفا حين خاض بقلمه ولسانه في الأئمة الذين تنسب إليهم المذاهب.

وحين نرجع إلى كتابه المبسوط "المحلى" نجد أن أهم ما ميزه حرص صاحبه على ربط

---

1. انظر كلامه في إبطال التقليد ضمن الأحكام ج 6 ص: 59 وما بعدها.
2. ومن نظم ابن حزم ما أورده الذهبي في سير أعلام النبلاء ج 18 ص: 209

أنائم أنت عن كتب الحديث وما — أتى عن المصطفى فيها من الدين
كمسلم والبخاري اللذين هما — شدا عرى الدين في نقل وتبيين
أولى بأجر وتعظيم ومحمدة — من كل قول أتى من رأى سحنون
يا من هدى بهما اجعلني كمثلهما — في نصر دينك محضا غير مفتون

3. انظر سير أعلام النبلاء، ج 18 ص: 202-203.

الاستدلال على الفروع بالكتاب والسنة، وأقول: "إنه لو كتب للمحلى أن يكون خاليا من التعصب ضد الأئمة والعلماء وأن يتجرد من الجمود على ما يفيده مطلق الظاهر من النصوص لأدرك مكانة فريدة بين أمهات كتب الفقه.

وفي الكلام عن تطبيقات منهج ابن حزم على آيات الأحكام في القرآن لابد من التطرق إلى الآيات التي وقف فيها أبو محمد على الظاهر حيث لا ينبغي الوقوف، فكان جموده على مذهب الظاهرية فيها من السلبيات التي اشتهر بها ابن حزم وشنع عليه بسببها.

ففي كلامه عن مسألة صيام الأسير المسلم في دار الحرب نجد ابن حزم ينفرد عن جميع العلماء، ويفهم آية الصيام من سورة البقرة فهما شاذا.

ففي "المحلى": قال أبو محمد: وبرهان صحة قولنا، قول الله تعالى: ﴿**فمن شهد منكم الشهر فليصمه، ومن كان مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر**﴾ [البقرة: 185]، فلم يوجب الله تعالى صيامه إلا على من شهده، وبالضرورة ندري أن من جهل وقته فلم يشهده قال الله عز وجل: ﴿**لا يكلف الله نفسا إلا وسعها**﴾ [البقرة: 286]، وقال تعالى: ﴿**وما جعل عليكم في الدين من حرج**﴾ [الحج: 78]. فمن لم يكن في وسعه معرفة دخول رمضان فلم يكلفه الله تعالى صيامه بنص القرآن، ومن سقط عنه صوم الشهر فلا قضاء عليه لأنه صوم غير ما أمر الله تعالى به.

فإن صح عنده ذلك أنه كان فيه مريضا أو مسافرا فعليه ما افترض الله تعالى على المريض فيه والمسافر فيه: وهو عدة من أيام أخر، فيقضي الأيام التي سافر، والتي مرض فقط ولابد، وإن لم يوقن بانه مرض فيه أو سافر لا شيء عليه وبالله تعالى التوفيق"[1].

فمن الجمود على الظاهر قول ابن حزم – رحمه الله- "وبالضرورة ندري أن من جهل وقته فلم يشهده.. "إلى آخر كلامه، و "شهد في الآية تعني غير ما ذهب إليه، فمعناها

1. ابن حزم، المحلى ج 6 ص: 262.

(حضر) ومنه قوله تعالى: ﴿**والذين لا يشهدون الزور**﴾ [الفرقان: 72]، والمراد "من أدركه شهر رمضان حاضرا فليصمه"[1].

وعند الفراء (ت 207هـ): "(فمن شهد منكم الشهر...) من كان سالما ليس بمريض، أو مقيما ليس بمسافر فليصم"[2].

وقال الزجاج ت 311هـ: "ومعنى من شهد: من كان شاهدا غير مسافر فليصم..."[3].

وقد أدى الوقوف على الظاهر إلى حد الجمود بابن حزم تبعا لذلك إلى إسقاط ركن الصيام على من لم يعرف دخول رمضان كما أدى به هذا الجمود إلى أن يجعل الإفطار فرضا واجبا على أصحاب الأعذار، كما جعل القضاء واجبا أيضا على من لم يفطر منهم...[4]

وفي المحلى "أيضا، أوجب ابن حزم قضاء جميع الواجبات الشرعية المتخلفة على الميت من فروض وغيرها من جملة ماله سواء أوصى بذلك أم لا، تبعا لفهمه لآية الوصي...

قال: "ومن مات وعليه صوم فرض من قضاء رمضان، أو نذر أو كفارة واجبة ففرض على أوليائه أن يصوموه عنه هم أو بعضهم، ولا إطعام في ذلك أصلا أوصى به أو لم يوصى به، فإن

---

1. القرطبي، الجامع لأحكام القرآن ج 2 ص: 299، مصورة عن طبعة دار الكتب المصرية، بتصحيح أحمد عبد العليم البردوني.
2. الفراء، معاني القرآن ج 1 ص: 113، نشر دار السرور بيروت.
3. الزجاج، معاني القرآن وإعرابه ج 1 ص: 253، الطبعة الأولى 1408هـ، عالم الكتب بيروت بتحقيق د. عبد الجليل شلبي.
4. وهذا الجمود على الظاهر مما جلب على ابن حزم النقد إلى حد السخرية منه والانتقاص من علمه، قال ابن العربي – وكان شديد الاعتراض على ابن حزم – في أحكام القرآن ج 1 ص: 78: "وقد عزي إلى قوم: إن سافر في رمضان قضاه، صامه أو أفطره، وهذا لا يقول به إلا ضعفاء الأعاجم، فإن جزالة القول وقوة الفصاحة تقتضي (فافطر)..."، أحكام القرآن نشر دار المعرفة بيروت بتحقيق علي البجاوي.

ونسبه ابن العربي مرة أخرى إلى العجم حين وقف على كلامه عن قصر الصلاة حيث أسرف ابن حزم في الوقوف على الظاهر، قال أبو بكر: "تلاعب قوم بالدين، فقالوا: إن خرج من البلد إلى ظاهره قصر الصلاة وأكل، وقائل هذا أعجمي لا يعرف السفر عند العرب..."أحكام القرآن ج 1 ص: 488.

وقد نبه الحافظ الطهبي إلى إفراط ابن العربي في نقد ابن حزم ضمن سير أعلام النبلاء" ج 18، ص: 188-190، لكن ينبغي التنبيه إلى أن ابن حزم جعل لخصومه سبيلا ممهدة لذلك من خلال جموده في مسائل لا ينبغي الوقوف فيها على الظاهر كما يراه.

لم يكن له ولي استؤجر عنه من رأس ماله من يصوموه عنه ولابد أوصى بكل ذلك أم لم يوص، وهو مقدم على ديون الناس، وهو قول أبي ثور وأبي سليمان وغيرهما"[1].

ويحتج ابن حزم على مخالفيه – خاصة أبا حنيفة ومالك – بعموم قوله تعالى: ﴿**من بعد وصية يوصي بها أو دين**﴾ [النساء: 11-12]، معقبا، "قال أبو محمد: فهذا القرآن، والسنن المتواترة المتظاهرة التي لا يحل خلافها، وكلهم يقول: يحج عن الميت إن أوصى بذلك ثم لا يرون أن يصام عنه وإن أوصى بذلك وكلاهما عمل بدن...، فلا القرآن اتبعوا ولا بالسنن أخذوا، ولا القياس عرفوا وشغبوا في ذلك بأشياء...[2]؛ ورأي ابن حزم فيما ذهب إليه من احتجاج على وجوب قضاء الصيام عن الميت أو الاستئجار على ذلك حال انعدام الأولياء وجعل ذلك من جملة وصاياه تمحل منه رحمه الله في تأويل آية الوصية ويمكن الرجوع إلى الموضوع في مصادره من كتب الفقه إذ ليس في الآية ما يدل على حكم المسألة، والله اعلم.

المبحث الثاني: الأخذ بالظاهر وشروط العدول عنه عند الجمهور:

كان العمل بما دل عليه ظاهر الوحي هو الأصل عند علماء الأمة منذ عصر السلف الصالح من الصحابة والتابعين، وأول ما يقتضيه الأخذ بالظاهر أن يقف المجتهد أو الفقيه عندما يدل عليه ظاهر الكتاب والسنة وطرح التعويل على مجرد الرأي إلا إذا وجدت قرينة تدل على ذلك، ونحن نعرف أن البيان القرآني اقتضى أن يأتي في أسلوبه الإضمار والحذف وغير ذلك.. وقد لا يراد من الآية ما يفهم منها حسبما يقتضيه مطلق اللغة...، وهذا كان معروفا منذ نزول القرآن وسدا للذرائع حتى لا يحرف القرآن أو يتسور عليه الجاهلون فقد وضع العلماء ضوابط تقيد العدول عن الظاهر إلى غيره، مما يعني أن الأصل هو الوقوف على الظاهر عندهم.

---

1. ابن حزم، المحلى ج 4 ص: 2.
2. ابن حزم، المحلى ج 4، ص: 3.

المطلب الأول: العمل بالظاهر هو الأصل عند الجمهور

فلم يعرف عن أحد من العلماء و الأئمة المعتبرين أنه لا يأخذ بالظاهر، أو أنه يتأول القرآن من غير أن توجد هناك قرينة لذلك، ومن تأمل آراء السلف ومذاهب أئمة الأمصار وجد أنهم لا يخرجون عن هذا الظاهر المفهوم من خطاب الله ولا يحملون معاني القرآن على غير ما يدل عليه ظاهر اللفظ إلا إذا وجدوا في البيان القرآني ما يصرفهم عما يفيده مطلق اللغة.

قال ابن القيم ت 751هـ: "... إذا عرف هذا فالواجب حمل كلام الله تعالى ورسوله، وحمل كلام المكلف على ظاهره الذي هو ظاهره، وهو الذي يقصد من اللفظ عند التخاطب، ولا يتم التفهيم إلا بذلك، ومدعي غير ذلك على المتكلم القاصد للبيان والتفهيم كاذب عليه"[1].

وقد عرض الإمام الشافعي ت 204هـ للموضوع ضمن كلامه من السنة[2] في الرسالة" فقال: "وهكذا غير هذا من حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم هو على الظاهر من العام حتى تأتي الدلالة عنه كما وصفت، أو بإجماع المسلمين: إنه على باطن دون ظاهر، وخاص دون عام، فيجعلونه بما جاءت عليه الدلالة عليه..."[3]. اعتبارا لما سلف فالعمل بالظاهر والأخذ به هو مذهب علماء السلف وأئمة المذاهب المعتبرة لكن هؤلاء المتقدمين لم يجمدوا على هذا الظاهر بإطلاق حتى إن اقتضت فصاحة الأسلوب القرآني غيره، وقد رأينا كيف أدى الجمود بابن حزم إلى القول بأشياء تنافي جزالة الأسلوب وفصاحته.

---

1. ابن قيم الجوزية، أعلام الموقعين ج 3 ص: 120-121، الطبعة الثانية 1397هـ، دار الفكر بيروت.
2. عرض الشافعي رحمه الله للظاهر عند كلامه عن السنة لأنه بوب لها باعتبارها بيان القرآن،انظر باب كيف البيان" ضمن الرسالة ص: 21 نشر دار الفكر بيروت بتحقيق الشيخ أحمد شاكر.
3. المصدر السابق ص: 322،

قال الخطيب البغدادي ت 463هـ: "الذي ذكره الشافعي أصل جامع لاستعمال أدلة الشريعة، وكيف ترتب طرقها وتستنبط أحكامها، فيجب على العالم إذا نزلت به نازلة أن يطلب حكمها في كتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم، فينظر في منطوق النصوص، والظواهر ومفهومها..." الفقيه والمتفقه ص: 220-221، المجلد الأول الطبعة الثانية 1400هـ دار الكتب العلمية بيروت.

المطلب الثاني: إمكانية العدول عن الظاهر عند الجمهور

ما كان من المعاني العربية التي لا ينبني فهم القرآن إلا عليها فهو أدخل تحت الظاهر، فالمسائل البيانية والمنازع البلاغية لا معدل بها عن ظاهر القرآن[1].

والأخذ بالظاهر من القرآن تبعا لذلك هو العمل بظاهر القرآن بجميع الدلالات وطرح التعديل على محض الرأي الذي لا يرجع إلى الكتاب والسنة بوجه من وجوه الدلالة...ولا يعني الأخذ بالظاهر الجمود والوقوف على مطلق الظاهر، وإهمال الاجتهاد في المسائل الاجتهادية كما نقل عن دواوين علي وابن حزم واتباعهما[2].

وباستقراء مختلف آي القرآن نجد بأنه قد تتوفر للمفسرين والعلماء إمكانية العدول عن المعاني الظاهر إلى المعنى المؤول أو "الباطن" – حسب اصطلاح الشافعي – متى ظهر أن مراد الله تعالى من كلامه وخطابه غير المفهوم العربي المتبادر.

مثال ذلك أنه لما نزل قوله تعالى: ﴿**عليها تسعة عشر**﴾ [المدثر: 30]، نظر الكفار إلى ظاهر العدد، فقال أبو جهل – فيما روي – لا يعجز كل عشرة منكم أن يبطشوا برجل منهم! فبين الله تعالى باطن الأمر بقوله: ﴿**وما جعلنا أصحاب النار إلا ملائكة**﴾ إلى قوله: ﴿**وليقول الذين في قلوبهم مرض والكافرون ماذا أراد الله بهذا مثلا**﴾ [المدثر: 30][3].

لكن العدول عن الظاهر في تفسير القرآن وفهمه يخضع لضوابط منهجية حتى لا يؤدي الأخذ بالباطن أو المؤول إلى صرف ألفاظ القرآن عن ظواهرها بذريعة البحث عن الباطن المزعوم.

---

1. الشاطبي، الموافقات ج 3 ص: 229-230.
2. ومما أنزله الله ما لا يدرك معناه والمراد منه إلا باجتهاد العلماء، انظر في ذلك الطبري، جامع البيان ج 1 ص: 31-32، نشر دار المعرفة، مصورة عن طبعة بولاق.

وفي مقدمة كتاب "المباني" قال المصنف: "...ما علم الله تعالى أن الأصلح فيه ذلك فقد نص عليه ووقفه من الأحكام المنصوصة في الكتاب والسنة، وما علم أن تكليف الآراء فيه واستخراج المعاني أروض لطباعهم، وادعى لهم إلى التنافس في العلم، والاشتغال بنيل درجة أصلح، فهذا الذي تركهم فيه واجتهاداتهم..." مقدمتان في علوم القرآن، نشر آرثر جفري، مكتبة الخانجي القاهرة 1954م.

3. الشاطبي، الموافقات ج 3 ص: 229...وانظر قصة أبي جهل عند الطبري في جامع البيان ج 29 ص: 100..

المطلب الثالث: شروط اعتبار المعنى المؤول عند الجمهور

للاحتراز من القول في القرآن بالرأي المذموم الراجع إلى الأخذ بالمعاني المؤولة أو الباطنة المزعومة اهتم العلماء بوضع ضوابط علمية شرعية صيانة لكتاب الله من خوض الجاهلين وتقول المبطلين.

وهناك شرطان اثنان لاعتبار الباطن هو مراد الله تعالى من خطابه في القرآن[1].

الشرط الأول: أن يصح على مقتضى الظاهر المقرر في لسان العرب ويجري على المقاصد العربية وهذا يقتضيه كون القرآن عربيا، فإنه لو كان له فهم لا يقتضيه كلام العرب لم يوصف بكونه عربيا بإطلاق، ولأنه مفهوم يلصق بالقرآن ليس في ألفاظه ولا في معانيه ما يدل عليه؛ وما كان كذلك فلا يصح أن ينسب إليه أصلا، إذ ليست نسبته إليه على أنه مدلوله أولى من نسبة ضده إليه ولا مرجع يدل على أحدهما، فإثبات أحدهما تحكم وتقول ظاهر، وعند ذلك يدخل قائله تحت اثم: (من قال في كتاب بغير علم)، والأدلة المذكورة في أن القرآن عربي جارية هنا.

الشرط الثاني: أن يكون له شاهد نصا أو ظاهرا في محل آخر يشهد لصحته من غير معارض...فلأنه إن لم يكن له شاهد في محل آخر أو كان له معارض صار من جملة الدعاوي التي تدعى على القرآن، والدعوى المجردة غير مقبولة باتفاق العلماء.

وعقب الإمام الشاطبي – رحمه الله- على الشرطين السالفين بقوله: "وبهذين الشرطين يتبين صحة ما تقدم أنه الباطن... بخلاف ما فسر به الباطنية فإنه ليس من علم الباطن كما أنه ليس من علم الظاهر"[2].

---

1. الشاطبي، الموافقات ج ص: 235-236، وقد وضع الشوكاني ت 1250هـ لذلك ثلاثة شروط..." الأول أن يكون موافقا لوضع اللغة وإرادة صاحب الشرع... الثاني: أن يقوم الدليل على أن المراد بذلك اللفظ هو المعنى الذي حمل عليه إذا كان لا يستعمل كثيرا فيه، الثالث: إذا كان التأويل بالقياس فلابد أن يكون جليا لا خفيا" انظر: ارشاد الفحول ص: 177، دار الفكر بيروت، وبهامشه شرح الورقات.
2. انظر الشاطبي المصدر السابق. وأيضا: هرماس، "نظرات في قواعد تفسير القرآن الكريم" ضمن مجلة الاحياء عدد يناير 1997م ص: 13 وما بعدها.

المطلب الرابع: رفض العدول عن الظاهر من القرآن بغير دليل

كان حرص الأصوليين والمفسرين على وضع ضوابط قارة تحكم الأخذ بغير الظاهر من القرآن على أن العدول إلى المعنى الباطن أو المؤول إذا لم تتوفر شروط اعتباره.

ولو صح القول بأن العلم بمراد الله تعالى من كلامه موقوف على ترك ما يفيده ظاهره للبحث عن مؤوله فلن يصل أحد إلى تحقيق العلم بمعاني الآيات ولا اليقين بما طلبه الله منه، بل لو ادعيت هذه الدعوة المجردة على كلام لبشر أنفسهم لتعذر التفاهم بينهم، أو كما قال ابن القيم: "...لم يحصل لأحد العلم بكلام المتكلم قط، وبطلت فائدة التخاطب"[1]، وهذا بالنسبة لكلام العباد، فكيف بكلام الله في القرآن!!

والذي تقرر في قواعد علم تفسير القرآن الوقوف عند ما دل عليه اللفظ في ظاهره، فيرجح هذا الظاهر ما لم يبد ما يدل على صرف المعنى الظاهر إلى معنى مؤول أو باطن حسبما هو مقرر في ضوابط إخراج اللفظ عن ظاهر معناه[2].

واعتبارا لرفض علماء السلف ومن جاء بعدهم من الأئمة والعلماء العدول عن الظاهر من القرآن عن طريق ما اصطلح عليه "بالتفسير الباطني".

فنبه العلماء حين عرضوا للتفسير بالرأي المذموم إلى ما تزعمه الإسماعيلية – من غلاة المنسوبين إلى التشيع – وما يزعمه ملاحدة التصوف الذي اصطلح عليهم" بالباطنية"...فقد توقع هؤلاء أن يحاجهم العلماء بأدلة القرآن والسنة فيبطلوا بدعهم ويكشفوا كفرهم، فجنح هؤلاء الباطنية إلى صرف جميع القرآن عن ظاهره، وبنوا رأيهم على أن الآيات رموز لمعان خفية باطنة لا يعلمها إلا "أئمة ضلالهم".

وقد رد العلماء هذه البدعة، وفضحوا تفاسير الباطنية سواء كانوا اسماعيلية أو أدعياء

---

1. ابن القيم، أعلام الموقعين ج 3 ص: 121.
2. وهذا ما عليه جمهور المفسرين من المتقدمين والمتأخرين، فقد كان ديدنهم البدء بما يقتضيه الدليل، وما دل عليه ظاهر اللفظ فيرجحونه ما لم يصدهم عن الظاهر ما يجب اخراجه به عنه، وانظر كلام أبي حيان الأندلسي وتقريره لهذه القاعدة في مقدمة البحر المحيط" ج 1 ص: 103، الطبعة الأولى 1413هـ، دار الكتب العلمية بيروت.

تصوف، من ذلك ما نقله الزركشي عن ابن الصلاح قال: "وجدت عن الإمام أبي الحسن الواحدي أنه صنف أبو عبد الرحمن السلمي (حقائق التفسير) فإن كان اعتقد أن ذلك تفسير فقد كفر"[1].

وفي "الاعتصام" قال الإمام الشاطبي في "استدلال أهل البدع":

"ومنها بناء طائفة منهم الظواهر الشرعية على تأويلات لا تعقل – يدعون فيها أنها هي المقصود والمراد لا ما يفهم العربي – مسندة عندهم إلى أصل لا يعقل، وذلك أنهم فيما ذكر العلماء: قوم أرادوا إبطال الشريعة جملة وتفصيلا، وإلقاء ذلك فيما بين الناس لينحل الدين في أيديهم، فلم يمكنهم إلقاء ذلك صراحا، فيرد ذلك في وجوههم، وتمتد إليهم أيدي الحكام، فصرفوا أعناقهم إلى التحيل على ما قصدوا بأنواع الحيل ومن جملتها صرف الهمم من الظواهر إحالة على أن لها بواطن هي المقصودة وأن الظواهر غير مرادة..."[2]؛ وقد صنف الإمام أبو حامد الغزالي ت 505هـ في هذا الموضوع كتابه عن "فضائح الباطنية"، كما تصدى غيره للرد على هذه النحلة، مما يعني ضرورة أن مطلق العدول عن ظاهر النصوص من غير دليل شرعي مرفوض عند الجمهور، وأن الحالات التي يمكن فيها ذلك محكومة بضوابط قارة مستمدة من دلالات نصوص الوحي نفسه كما هو مسطر في مظانه.

المبحث الثالث: مقارنة موقف ابن حزم بمذهب الجمهور

سبق في المطالب السالفة عرض مجمل آراء ابن حزم بخصوص موقفه من الأخذ بمطلق الظاهر من نصوص القرآن، كما تم إجمال واختصار آراء جمهور علماء أهل السنة خلا الظاهرية، والذي يبدو أن الخلاف بينهم تشعب في نقطتين: الأولى منهما تتصل بشروط العدول عن الظاهر.. وهذا الخلاف منهجي صرف؛ النقطة الثانية: تتعلق بما ترتب على تضييق مجال الأدلة الشرعية عند ابن حزم خلافا للجمهور الذين توسعوا في الاستدلال؛ ونتائج ذلك على مستوى الاستنباط.

---

1. الزركشي، البرهان ج 2 ص: 170-171.
2. الشاطبي، الاعتصام ج 1 ص: 252، دار المعرفة بيروت مصورة عن طبعة المنار.

المطلب الأول: المقارنة على مستوى المنهج

اقتضت ظاهرية ابن حزم الوقوف على ما يدل عليه ظاهر القرآن إلا أن يوجد نص يصرف عنه إلى غيره، وأدى هذا المسلك بأبي محمد إلى القول بأن الأوامر التي جاءت في القرآن تفيد الوجوب ولا تفيد الاستحباب أو الاباحة[1]، وكذلك النواهي تفيد عنده الحرمة ولا تصرف إلى الكراهة إلا إذا دل على ذلك نص من قرآن أو سنة أو إجماع،، وهذا كله فيما لا يتعلق بأحكام أصول الدين وأدلته من القرآن...

في المقابل اقتضى مذهب جمهور علماء أهل السنة – خلا الظاهرية- عدم الوقوف على النصوص والتوسع عوض ذلك في مصادر الاستدلال فاقروا إعمال الرأي وما يتبع ذلك من استفادة من القياس الشرعي وغيره...، ثم إنهم خلافا للظاهرية عموما لا يرون بأن دلالات النصوص القرآنية تستفاد من ظاهرها فحسب، بل قد يراد – من خلال سياق النص – معناه المؤول، وهذا واضح اعتبارا لأن بلاغة الخطاب القرآني وإعجازه استوجبا أن يتضمن أسلوبه الإضمار والحذف والتقديم والتأخير..وغير ذلك مما هو مبسوط في مصنفات الإعجاز القرآني... والحق أن الوقوف على مطلق الظاهر إلى حد الجمود لا يتناسب مع فصاحة القرآن وبليغ أسلوبه، فقد لا يكون إدراك المعنى ميسرا بالوقوف عند دلالة اللغة بل لابد من اعتبار مقتضى المعنى الذي سيق الكلام لأجله.

على أن المقارنة بين منهج ابن حزم وطريقة الجمهور تظهر أن الفرق بينهما يتجلى في أمرين:

الأول: في دلالة نصوص الأوامر والنواهي في القرآن وفي هذا الموضوع، قال الشيخ محمد أبو زهرة ت 1947م: "... وفي الحق أن الخلاف بينه وبين جمهور الفقهاء ليس في أن الأمر بإطلاقه يوجب الإلزام بالفعل طلبا، ولا في أن النهي يوجب الامتناع عن الفعل...، إنما الخلاف بينهم في القرائن المانعة من حكم اللزوم...، فالظاهرية قصروا الأمور التي تدل

1. انظر على سبيل المثال: المحلى ج 8 ص: 344 مسألة 141 حيث قال ابن حزم: "وفرض على كل متابعين لما قل أو كثر أن يشهدا على تبايعهما..." واستدلاله على ذلك بآية الدين من سورة البقرة.

على خروج الطلب عن معناه إلى غيره على النصوص فقط..." أما جمهور الحنفية والمالكية والشافعية فقد وسعوا في الأدلة التي تدل على الانتقال من الطلب اللازم إلى أقل منه"[1].

الفرق الثاني بين ابن حزم والجمهور، أن الجمهور اعتبارا منهم لما اقتضته بلاغة الأسلوب القرآني راعوا مقاصد اللسان ومقتضى معنى الكلام، فكان مقررا عندهم أن دلالة القرآن يرجع فيها – بعد النصوص – إلى ما يقتضيه مطلق اللغة فإن تعذر كان الانتهاء إلى تفسير الآيات بالمقتضى من معنى الكلام، والمقتضب من قوة المنزع[2]؛ أي الانتقال من المعنى الظاهر إلى المعنى المؤول متى توفرت شروط ذلك الانتقال كما سبق.

المطلب الثاني: المقارنة على مستوى الموضوع

أو المادة التي هي نصوص القرآن في دلالتها على المباني، وفي هذه النقطة لابد من الإشارة على سلبية جمود الظاهرية في مسائل مشهورة أثارت على المذهب الكثير من الانتقاد هو في غنى عنه[3]، بل أن المطلع على كتاب "المحلى" مثلا يصادف تلك الثروة الهائلة من نصوص القرآن والسنة التي يستبدل بها ابن حزم ويربط بها آراءه بخصوص أحكام الفروع، لكن في المقابل يواجه هذا المطلع بعض المسائل التي ضاق المخرج فيها على مصنف "المحلى"، وكانت بالفعل مناسبة بالنسبة لخصوم ابن حزم وخصوم الظاهرية للتشنيع بهذا المسلك...

وقد وصف ابن قيم الجوزية في المبحث الذي خصه لموضوع "العبرة في الشريعة بالمقاصد والنيات" الحال التي يضيق فيها الأمر على من وقف على ظواهر النصوص، ومن بديع ما ذكر قوله:

---

1. أبو زهرة، ابن حزم: حياته وعصره، آراؤه وفقهه ص: 383-384 دار الفكر العربي 1977م.
2. انظر: ابن العربي، قانون التأويل ص: 660.
3. انظر على سبيل المثال ما ذكره في باب الإباحة من المحلى ج 9 ص: 163 مسألة 1645، حيث قال: "وجائز للمرء أن يأكل من بيت والده ووالدته وابنه وابنته وأخيه وأخته شقيقين أو لأب أو لأم وولده، وجده وجدته كيف كانا، وعمه وعمته كيف كانا وخاله وخالته كيف كانا، وصديقه وما ملك مفاتحه سواء رضي من ذكرنا أو سخط، أذنوا أو لم يأذنوا، وليس له أن يأكل الكل، برهان ذلك قول الله تعالى في نص القرآن وقوله تعالى: (من بيوتكم أو بيوت آبائكم) [النور: 61] نص على ما قلنا لأن من للتبعيض..."

"ومثل من وقف مع الظواهر والألفاظ ولم يراع المقاصد والمعاني إلا كمثل رجل قيل له:

لا تسلم على صاحب بدعة، فقبل يده ورجله ولم يسلم عليه، أو قيل له: اذهب فاملأ هذه الجرة، فذهب فملأها ثم تركها على الحوض، وقال: لم تقل ائتني بها، وكمن قال لوكيله: بع هذه السلعة، فباعها بدرهم وهي تساوي مائة، ويلزم من وقف مع الظواهر أن يصحح هذا البيع، ويلزم به الموكل، وإن نظر إلى المقاصد تناقض حيث ألقاها في غير موضع..."[1].

وحين نرجع إلى تراث المذهب الظاهري كما مثله ابن حزم نصادف نماذج كثيرة لما أشار إليه ابن القيم، حيث أدى الوقوف على الظاهر من القرآن إلى درجة الجمود بأبي محمد إلى تصحيح تصرفات هي باطلة شرعا أو أوجب فروضا حكمها أقرب إلى الاستحباب أو الإباحة[2].

المطلب الثالث: الحق وسط بين الجمود على الظاهر وإنكاره

وخلاصة الكلام، أقول: كان الظاهرية – كما مثل ابن حزم مذهبهم بالغرب الإسلامي – بوقوفهم وجمودهم على ظواهر نصوص القرآن يجسدون النقيض لمذاهب الباطنية الذين اشتهر عن مختلف طوائفهم إنكار ما دلت عليه ظواهر النصوص القرآنية.

وإذا كان الباطنيون كما هو معروف قد انخرطوا في سعيهم الباطل من أجل إسقاط معتقداتهم الضالة على كتاب الله بدعوى "التفسير الباطني" فاخرجوا للناس حماقات يأبى اللبيب مجرد تصورها فبالأحرى اعتقادها...

بالمقابل كانت ظاهرية ابن حزم رد فعل على نزعة التعصب المذهبي العمى التي اشتهرت

---

1. ابن القيم، أعلام الموقعين ج 3 ص: 127.
2. انظر أيضا ما ذكره في باب الوصايا من كتاب "المحلى" ج 9 ص: 314 مسألة 1751، حيث قال: "وفرض على كل مسلم أن يوصي لقرابته الذين لا يرثون إما لرق وإما لكفر، وإما لن هناك من يحجبهم عن الميراث، أو لأنهم لا يرثون، فيوصي لهم بما طابت به نفسه لا حد في ذلك فإن لم يفعل أعطوا ولابد ما رآه الورثة أو الوصي...؛ برهان ذلك قول الله تعالى:

(الوصية للوالدين والأقربين بالمعروف حقا على المتقين...) [البقرة: 180].

بالأندلس في عصر أبي محمد وقبله، وقد وجد من علماء هذا البلد قبل ابن حزم وبعده من اختار السلامة فلم يتعرض للمقلدة واعتكف في محراب العلم مصنفا ومعلما... لكن ابن حزم لخصلة كانت فيه أبى أن يسكت أو يماري المتعصبة[1]،فلما انتهى به الأمر إلى الأخذ بالمذهب الظاهري كما كان يراه – إذ لم يكن مقلدا لداود بن علي – أعلن اختياره ورفضه للتقليد[2]، ثم انخرط في الدعوة إلى مذهبه وتأصيله ثم تخريج الفروع على تلك الأصول... لكنه كما ذكرت أدى به نقد التعصب المذهبي إلى الجمود على النصوص والوقوع في كلام بحق متقدميه من العلماء والأئمة وكان الأولى به وهو يرفض التعصب أن ينزه قلمه ولسانه من ذلك كما يليق بأمثاله.

أما مذهب الجمهور من الأئمة والعلماء، فقد درج على نهج الصدر الأول من الأئمة، وكان وسطا ينكر ويحارب جهالات الباطنية الذين كفروا بما ادعوه من فنون الجهل التي أبدعوا فيها؛ كما تجلت وسطيته في عدم وقوفه على الظاهر إلى حد الجمود... ولله در الإمام الشوكاني ت 1250هـ حين قال مقارنا بين مذهب الجمهور ومذهب أهل الظاهر في سياق ترجمته لأبي حيان الأندلسي الذي كان ينسب إلى الظاهرية[3]: "... قال ابن حجر: كان أبو

---

1. وانظر في هذا الموضوع: ابن حزم، كتاب الأخلاق والسير ص: 17..." باب عظيم من أبواب العقل والراحة وهو طرح المبالاة بكلام الناس واستعمال المبالاة بكلام الخالق عز وجل، بل هذا العقل كله والراحة كلها"، طبعة بيروت 1961م ضمن منشورات اليونسكو.

ويقرب من هذا ما نقله محمد بن خليل في "القدح المعلى في إكمال المحلى" عن ابن حزم قال: "ولسنا نرضى عمن يغضب لنا، إنما نرضى عمن يغضب للحق، ولا نسر بمن ينصر أقوالنا، إنما نسر بمن ينصر الحق حيث هو: "وانظر الفصلة المنشورة من "القدح المعلى" ضمن مجلة معهد المخطوطات العربية المجلد الرابع الجزء الأول، ماي 1958م ص: 343.

2. قال في ذلك نظما:

اشهد الله والملائك انـــي	لا أرى الرأي والمقاييس دينـا
حاش لله أن أقـول سـوى ما	جاء في النص والهدى مستبينا
كيف يخفى على البصائر هذا	وهو كالشمس شهرة ويقينـا

وانظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء ج 18 ص: 205-206.

3. كان أبو حيان ظاهريا لما كان بالأندلس، ولما انتقل إلى مصر رأى مذهب الظاهر مهجورا فيها فتمذهب للشافعي كما قال الصفدي ونقل ذلك الحافظ ابن حجر في الدرر الكامنة ج 4 ص: 188، نشر دار الكتب العلمية بيروت 1418هـ..."...

حيان يقول: "محال أن يرجع عن مذهب الظاهر من علق بذهنه". انتهى.

ولقد صدق في مقاله، فمذهب الظاهر هو أول الفكر وآخر العمل عند من منح الإنصاف ولم يرد على فطرته ما يغيرها عن أصلها، وليس هو مذهب داود الظاهري واتباعه فقط، بل هو مذهب أكابر العلماء المتقيدين بنصوص الشرع من عصر الصحابة إلى الآن وداود واحد منهم، وإنما اشتهر عنه الجمود في مسائل وقف فيها على الظاهر حيث لا ينبغي الوقوف، وأهمل من أنواع القياس مالا ينبغي لمنصف إهماله، وبالجملة: فمذهب الظاهر هو العمل بظاهر الكتاب والسنة بجميع الدلالات وطرح التعويل على محض الرأي الذي لا يرجع إليهما بوجه من وجوه الدلالة؛ وأنت إذا أمعنت النظر في مقالات أكابر المجتهدين المشتغلين بالأدلة وجدتها من مذهب الظاهر بعينه، بل إذا رزقت الإنصاف وعرفت العلوم الاجتهادية كما ينبغي ونظرت في علوم الكتاب والسنة حق النظر كنت ظاهريا، أي عاملا بظاهر الشرع منسوبا إليه لا إلى داود الظاهري، فإن نسبتك ونسبته إلى الظاهر متفقة، وهذه النسبة هي مساوية للنسبة إلى الإيمان والإسلام وإلى خاتم الرسل عليه أفضل الصلوات والتسليم وإلى مذهب الظاهر بالمعنى الذي أوضحناه أشار ابن حزم بقوله:

وما أنا إلا ظاهري وإنني على ما بدا يقوم دليل[1]

خاتمة الدراسة

كانت هذه الدراسة عرضا مجملا مقارنا لموقف ابن حزم الأندلسي وجمهور علماء الأمصار من قاعدة "العدول عن ظاهر القرآن"، وإن المطلع على هذا الموضوع من خلال مصادره لابد أن يخرج بقناعتين:

الأولى: ابن حزم وقف على هذا الظاهر إلى حد الجمود، فكان المبدأ عنده أولا وأخيرا عدم العدول عن الظاهر ونفي القياس وتحريم التأويل وإعمال النظر في فهم النص.

1. الشوكاني، البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع ج ص: 290 نشر دار المعرفة بيروت، وانظر ما نقله عن ابن حجر أول الكلام في الدرر الكامنة ج 4 ص: 187.

الثانية: إن جمهور أئمة وعلماء المسلمين هم "أهل الظاهر" بمعنى أنهم هم العاملون بظاهر القرآن والسنة المنكرون للرأي المجرد الذي لا يرجع إلى أصل"، وإذا كانت قد وجدت في التاريخ الإسلامي مذاهب سميت بنقيض ما هي عليه، فإن اصطلاح "الظاهرية" أو "أهل الظاهر" لا يمكن أن يصدق على ابن حزم في المسائل التي خالف فيها دلالة النص جمودا منه على مطلق الظاهر".

ولعل أهم ما يمكن الخروج به من استنتاجات بخصوص هذا الموضوع:

أولا: إن الأخذ بالظاهر عند ابن حزم مجاله آيات الأحكام الشرعية العملية دون الأحكام الاعتقادية التي لم يسلم استدلاله عليها من التأثر باهتمامه بالمنطق.

ثانيا: إن ابن حزم في مجال آيات الأحكام هذه وقف – أحيانا – على النصوص إلى درجة الجمود مما أوقعه في استنباطات شاذة تتنافى مع جزالة أسلوب القرآن، وأثار عليه ذلك الجمود الكثير من التعقب والنقد.

ثالثا: إن موقف جمهور أئمة الأمصار هو عمدة من يبحث عن السداد، ذلك أن آراء هؤلاء – كما تم بسطها – اجتمعت فيها خصلتان اثنتان ميزت مذهب الجمهور عن غيره كما أظهرت أولوية هذا المذهب، والذي يراجع مختلف كتب علم أصول الفقه يصادف كيف أن الجمهور توسعوا في مجال الاستدلال لكن دون أن يكون ذلك التوسع مدعاة للتحلل من الضوابط الشرعية التي تحكم مباحث التأويل وإعمال الرأي والنظر...

رابعا: وأخيرا إن الأخذ بظاهر النص القرآني لا يمكن أن يتنافى مع التوسع في الأدلة الشرعية، كما لا يمكن أن يقترن الأخذ بالظاهر مع الجمود على النصوص.

وختاما نسأل الله العون والتوفيق والسداد وأن يعلمنا ما ينفعنا في الدنيا والأخرى، والله تعالى أعلم وأحكم.

المستشرقون والسنة

منهج البحث

- مقدمة
- المستشرقون ودراستهم للسنة
- شبهات المنكرين للسنة
- الرد عليها
- المستشرقون والاسناد
- المستشرقون ونقدهم لمتن الحديث
- خاتمة وتوصيات

د. يوسف الكتاني
استاذ التعليم العالي – كلية الشريعة
جامعة القرويين – المغرب

مما لاشك فيه أن قضية الاستشراق والمستشرقين قديمة حديثة، برزت موازية لظاهرة التبشير في العالم العربي والإسلامي، لتحقيق هدف واحد هو التمهيد لاستعمار العالم الإسلامي، وفتنة المسلمين في عقيدتهم ودينهم، وتكفيف أواصر وحدتهم، وبث الخلاف في صفوفهم، والقضاء على شوكة الإسلام وقوة المسلمين، والإجهاز عليهم كما يشهد

تاريخ الاستعمار في بلاد العرب والمسلمين، وقد تعددت أهداف المستشرقين ووسائلهم للوصول إلى مبتغاهم، وكان أهمها:

أولا: تشكيك في صحة رسالة النبي عليه الصلاة والسلام ومصدرها الإلهي، وإنكارهم لنبوته ورسالته، وتخبطهم في تفسير مظاهر الوحي، وتحاملهم في تفسيراتهم وتحليلاتهم مما يبعدها عن الصواب والواقع.

ثانيا: إنكارهم أن يكون الإسلام دينا من عند الله، وأنه ملفق من الديانتين اليهودية والنصرانية من دون أن يسندوا دعواهم بحجج علمية صحيحة ومقبولة.

ثالثا: التشكيك في صحة الحديث النبوي وتذرعهم في ذلك بما دخل عليه من وضع ودس، ضاربين عرض الحائط بالمنهج الحديثي الصحيح الذي وضعه علماء الحديث وأئمته.

رابعا: التشكيك في القيمة الذاتية للفقه الإسلامي، غيرة وحسدا من هذا المجهود الضخم الذي لم يجتمع مثله لأمة قط غير المسلمين.

خامسا: التشكيك في قدرة اللغة العربية على مسايرة التطور العلمي، والطعن في أدبنا العربي وقيمته وتاريخه بغية القضاء عليه.

سادسا: إضعاف ثقة المسلمين بتراثهم، وبث روح الشك في كل ما بين أيديهم من قيم وعقائد ومثل عليا، تمهيدا لنشر حضارة الغرب ومثله وأخلاقه.

وهم من أجل ذلك قاموا بكل ما يوصلهم إلى أهدافهم، ويحقق مقاصدهم من تشويه وتزييف في دراساتهم وكتبهم ونشراتهم، وبما أشاعوه بين المسلمين من خلال مؤتمراتهم وتجمعاتهم، من سوء الظن برجال المسلمين وعلمائهم وروادهم، وتصوير المجتمع الإسلامي في مختلف عصوره كمجتمع متفكك أناني، وتحقير الحضارة الإسلامية والتشكيك في قيمها ومعالمها، وتحريفهم للنصوص المدروسة وبترها، تحقيقا وصولا إلى نظرياتهم التي وضعوها من أجل التشكيك والتهوين، وبث الاختلاف بين المسلمين، وسوء اختيارهم للنصوص التي درسوها أو قدموها نموذجا لدراساتهم ونظرياتهم، مما جعل أغلب دراستهم ونظرياتهم بعيدة عن الحقيقة والواقع، من جراء جهلهم بطبيعة المجتمع الإسلامي، وبحقائق الدين

ومقاصده السامية، ونياتهم المبيتة لتحقيق أهدافهم ومراميهم المختلفة، سواء كانت سياسية أو دينية أو علمية أو غيرها.

ولم يترك المستشرقون وسيلة لنشر أبحاثهم، وبث آرائهم، ونظرياتهم إلا سلكوها، كتأسيس الجامعات والكليات، وطبع الكتب والنشرات، وعقد المؤتمرات والتجمعات، وفتح المستشفيات والجمعيات، والمدارس والملاجئ، ودور الضيافة، وغيرها، ناهيك وأن أخطر، ما قام به المستشرقون إلى الآن، هو إصدار دائرة المعارف الإسلامية بعدة لغات، وكذا إصدار موجز لها بنفس اللغات الحية التي صدرت بها الدائرة، ومصدر الخطوة في هذا العمل، هو أن المستشرقين عبأوا كل قواهم وأقلامهم لها، وملأوها بمختلف المزاعم والأباطيل عن الإسلام ونبيه وشريعته.

المستشرقون ودراستهم للسنة

من المعلوم أن المستشرقين لم يتجهوا في أول الأمر إلى الدراسات الحديثية، بل انطلقت بحوثهم وكتاباتهم في الاتجاهين الأدبي والتاريخي، وتفرغوا لهما وكتبوا فيهما، وكان الذين تفرغوا لدراسة السنة النبوية قلة قليلة منهم، إلى أن جاء المستشرق " الأغناس غولد زيهر" وتفرغ لدراسة الحديث النبوي والكتابة فيه، إذ نشر سنة 1890م كتابه الشهير "دراسات إسلامية" وقد أصبح هذا الكتاب فيما بعد مصدرا للمستشرقين، ومرجعا للباحثين، باعتباره أول كتاب في هذا المجال.

ثم تلاه بعد أكثر من نصف قرن الأستاذ "شاخت" وتفرغ هو أيضا لدراسة السنة وعلومها، وأصدر كتابه الشهير "أصول الشريعة المحمدية" الذي انتقل فيه من النظرية التشكيكية "لغولدزيهر" إلى نظرة يقينية عنده بعدم وجود أحاديث صحيحة وخاصة الأحاديث الفقهية.

وبعد ثلاثة أرباع القرن ظهر مستشرق جديد هو "ألفريدغيوم" الذي وضع كتابا سماه "أحاديث الإسلام" اعتمد فيه على سابقيه، مما جعل كتابه غير ذي موضوع ولا صفة علمية.

هذا ويمكن القول بأن دراسة المستشرقين وبحوثهم وكتبهم حول السنة النبوية، لم تكن صحيحة ولا موفقة، لعدم فهمهم لحقائق الدين ومقاصده، وعدم إحاطتهم وإدراكهم للمنهج

الحديثي العظيم، الذي أبدعه علماؤنا رواية ودراية ونقدا، وفي مقدمتهم الإمام البخاري، والإمام مسلم، والنووي، والذهبي وسواهم، كما أن مناهج بحثهم جانبت الصواب، وتغافلت عن الحقيقة أو تجاهلتها ولم تدركها، وفي مقدمة هؤلاء المستشرقين كتابات "جولد زيهر" و "شاخت" التي صارت مراجع لكتاب الغرب، الذين قاموا بأخطر دور في تاريخ البحث العلمي بالنسبة للحديث النبوي، وتلخصت مطاعنهم فيما يلي:

1. تحريف مفهوم السنة النبوية معتبرين بأنها "الأمر المجتمع عليه في الأوساط العلمية"، مما يعني أنها ليست سنة النبي، صلى الله عليه وسلم، كما هي حقيقة، وكما يعتقدها سائر المسلمين.

2. الطعن في حجية السنة وقيمتها التشريعية

3. الادعاء بتأخير تدوين السنة وكتابتها قرنا بل قرونا، مستنتجين من ذلك عدم إمكان الاعتماد عليها بدعوى خيانة.

4. التشكيك في قيمة الأسانيد الحديثية، بدعوى أنها وجدت بشكل بدائي في نهاية القرن الأول، ثم تطورت في القرنين الثاني والثالث، مما تعتبر معه غير صحيحة ولا يمكن قبولها، خاصة وقد بلغ عدد الأحاديث أكثر من سبعمائة حديث كما يقولون.

5. ظهور الوضع والكذب نتيجة انتشار المذاهب.

شبهات المنكرين للسنة

أثار المستشرقون من خلال دراستهم النبوية شبهات كثيرة حول: مصدرها، ونشوئها، وعددها، وتبوثها، وصحتها، ومنها أنها غير متواترة، وفيها الحسن والضعيف، والموضوع، وفيها أحاديث نقلت بالمعنى لا باللفظ، ومنها اختلاف رواياتها ورواتها، وغير ذلك من الأقاويل والأباطيل والأكاذيب، التي ألصقت بالحديث النبوي الشريف عن قصد مبيت، وغاية مشبوهة، بواسطة آراء مكذوبة، ودسائس مغرضة، قصد بها زعزعة ثقة المسلمين في سنة نبيهم، وتسميم أفكارهم – وخاصة الشباب – وذلك من أجل إبطال العمل بالسنة، وتعطيل الشريعة الغراء تحت ستار الاكتفاء بالقرآن، ونكتفي من تلك الشبهات المثارة حول السنة النبوية بإيراد أربعة منها ثم نرد عليها.

الشبهة الأولى: الاكتفاء بالقرآن

لقد ذكر المستشرقون بأن الله تعالى أنزل قرآنه الكريم ليكون نظاما للمسلمين في حياتهم، ودستورا لمعاشهم، وقد وضع فيه كل ما يحتاجه الإنسان في حياته الدنيا والأخرى وجعل العمل به فريضة لازمة، فلا يحتاج القرآن إلى غيره لقوله تعالى: ﴿**ما فرطنا في الكتاب من شيء، ثم إلى ربهم يحشرون**﴾ [الأنعام: 38].

الشبهة الثانية: القرآن تبيان لكل شيء، ولا حاجة معه للسنة النبوية على الإطلاق

استدلوا أيضا على نظريتهم بعدم الحاجة إلى السنة النبوية، والاكتفاء بالقرآن الكريم وحده في جميع الأحكام والتشريعات، بآية أخرى لا علاقة لها بالسنة على الإطلاق، مؤكدين بأن الله جعل في القرآن مندوحة من كل ما عداه، لأنه تبيان لكل شيء كما جاء في الآية الكريمة: ﴿**ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء وهدى ورحمة وبشرى للمسلمين**﴾ [النحل: 89].

الشبهة الثالثة: عدم حاجة القرآن إلى بيان لأنه مفصل

أما الشبهة الثالثة التي احتجوا بها فهي قولهم: بأن القرآن لا يحتاج إلى بيان بل هو تبيان لكل شيء، وهو مفصل وموضح فيه كل شيء، لم يترك تعالى شيئا إلا ذكره وبينه وفصله، مصداقا لقوله تعالى: ﴿**وهو الذي أنزل إليكم الكتاب مفصلا**﴾ [الأنعام: 114] لا يحتاج إلى غيره لأنه فيه جميع الحكام من أمور الحلال والحرام، والترغيب والترهيب، والثواب والعقاب.

الشبهة الرابعة: الاستغناء بالقرآن عن السنة

اعتمادا على أن القرآن قطعي الثبوت، والسنة ظنية، لذلك لا ينبغي الاعتماد في التشريع إلا على ما كان قطعيا دون الظني لاحتمال عدم الصحة حتى لا يكون العمل بالسنة، اتباعا للظن، وقفوا لما لا يعلم، وقد قال تعالى: ﴿**وإن الظن لا يغني من الحق شيئا**﴾ [النجم: 28].

وقوله تعالى: ﴿**ولا تقف ما ليس لك به علم**﴾ [الإسراء: 36].

الرد على هذه الشبهات

1. أما الرد على الشبهة الأولى

والآية التي استدلوا بها فإنها لا تسعفهم فيما ذهبوا إليه، بل هي تتحدث عن سعة علم الله، وأن جميع أمور الناس والمخلوقات معلوم عنده تعالى، مسجل في اللوح المحفوظ الذي هو معنى الكتاب في الآية الكريمة، ولا يراد به القرآن الكريم، كما ذهب إلى ذلك الإمام الطبري في تفسيره، من أن الله الذي لم يضيع إثبات شيء متعلق سواء بالبشر أو الحيوان في لوحه المحفوظ وأثبته فيه فكيف يضيع أعمال البشر ويترك جزاءهم في الآخرة[1].

فظهر من ذلك أن جهل المستشرقين بالمعنى الحقيقي للآية، هو الذي دفعهم إلى الزعم المذكور، لأنه لا يراد بالكتاب في الآية، القرآن الكريم بل يراد به اللوح المحفوظ، الذي سطر الله فيه ما كان وما يكون إلى يوم القيامة.

2. وعن الشبهة الثانية

فإن قولهم بان الاكتفاء بالقرآن وحده في جميع الأحكام والتشريعات هو زعم باطل، وفهم سقيم لمعنى الآية الكريمة، كما بين الله في كتابه العزيز، بأن من خصائص النبي عليه الصلاة والسلام، تبيين القرآن وتفصيله كما قال تعالى: ﴿**وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم ولعلهم يتفكرون**﴾ [النحل: 44].

إذن يكون شرح القرآن وبيانه وتوضيح معانيه هو مما أمر الله به رسوله،ولو كان القرآن يغني عن السنة لكان الأمر ببيانه عاريا عن الحكمة، ولا فائدة من بيان الرسول لأن كل شيء موضح في القرآن كما يزعمون، وقد أخرج الحاكم والخطيب البغدادي، عن الحسن البصري قال: بينما عمر بن حصين يحدث عن سنة النبي، صلى الله عليه وسلم، إذ قال له رجل: حدثنا بالقرآن ولا تحدثنا بغيره، فقال له عمران: "إنك امرؤ أحمق، أتجد في كتاب الله تعالى صلاة الظهر أربعا لا يجهر فيها، هل تجد صلاة المغرب ثلاث ركعات" وأن صلاة العشاء أربعا قال: لا، قال: أرأيت لو وكلت أنت وأصحابك إلى القرآن أكنت تجد الطواف بالبيت سبعا،

1. مختصر تفسير الطبري، 228/1.

والسعي بين الصفا والمروة سبعا؟ ثم قال له: عمن أخذتم ذلك؟ ألستم أخذتموه عنا، وأخذناه عن النبي صلى الله عليه وسلم"[1].

3. وعن الشبهة الثالثة

كما قالوا بأن القرآن لا يحتاج إلى بيان لأنه تبيان لكل شيء، ولكونه جاء مفصلا وموضحا، لم يترك الباري تعالى فيه شيئا إلا بينه وذكره تاما كاملا، وفصله تفصيلا شاملا، وهذا كله تلبيس وتلفيف، فإن قارئ القرآن ودارسه يعرف جيدا أنه مجمل في أحكامه جاء بالكليات لا بالجزئيات، وكذلك القواعد العامة والأسس العامة العقدية والفكرية والاجتماعية، وترك البيان والتفصيل للرسول الكريم، فتلك مهمته كما أكد القرآن نفسه في أكثر من آية: ﴿**وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم ولعلهم يتفكرون**﴾ [النحل: 44]، وقوله تعالى: ﴿ **وما أنزلنا عليك الكتاب إلا لتبين لهم الذي اختلفوا فيه**﴾ [النحل: 64]، وقوله تعالى: ﴿**وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبين لهم**﴾ [إبراهيم: 4].

وكما أوضح الباري جلت قدرته بأن طاعة الرسول واجبة، والعمل بأوامره لازم، لأنه مبين عن الله فروضه، وأوامره ونواهيه، وطاعة الرسول جزء من طاعة الله ﴿**من يطع الرسول فقد أطاع الله**﴾ [النساء: 80].

ولو كان الأمر كما زعموا لما أمر الله الرسول بتبيين ما نزل إلى الناس، لأن في القرآن غناء عن بيان الرسول، خاصة وأن المراد بالآية المستدل بها في غير موضعها، وأن دلائل التوحيد والإيمان فيه مفصلة واضحة كما قال المفسرون "مفصلا" أي أن الحق والباطل، موضحا فيه الهدى من الضلال، وليس معناه أنه فيه جميع الأحكام، لأنه لو كان كذلك لما احتاج إلى بيان الرسول واجتهاد الأئمة المجتهدين.

4. وعن الشبهة الرابعة

وهي الاستغناء بالقرآن عن السنة، أي بالقطعي عن الظني لاحتمال عدم الصحة، فهذا جهل بالسنة وبأحكامها، وبمدلولات الألفاظ والمصطلحات، وتحريف لها، لأن العلماء يعنون

1. الفقيه والمتفقه للخطيب البغدادي، 77/1.
والمستدرك للحاكم، 109/1.

بقولهم: إن السنة ظنية، أي تثبت بغير طريق التواتر فلا يكفر جاحدها، بخلاف القرآن الكريم لأنه مقطوع بصحته، منقول إلينا بطريق التواتر عن الصحابة، عن الرسول، عن جبريل، عن رب العزة والجلال، خاصة وأن السنة فيها ما هو مروي بطريق التواتر، وما هو مروي بطريق الآحاد، فالعمل بها واجب بنص القرآن، غير أن الفارق بينهما وبين القرآن أن من أنكر بعض الأحاديث لا يكفر بل يصبح فاسقا، بخلاف من أنكر شيئا من القرآن فهو كافر بالإجماع وكذلك إنكار السنة كاملة وعدم الأخذ بشيء منها هو كفر بالإجماع لأنه رفض لكتاب الله الذي أمر بالرجوع إلى حكم الرسول وطاعته في كل ما أمر به أو نهى عنه، لقوله تعالى: ﴿**وما آتاكم الرسول فخذوه، وما نهاكم عنه فانتهوا،واتقوا الله إن الله شديد العقاب**﴾ [الحشر: 7].

فيتبين من ذلك تحامل المستشرقين على السنة النبوية، ومحاولتهم بشتى الوسائل والأكاذيب، قلب الحقائق، وبتر النصوص، للوصول إلى التشكيك في السنة النبوية كلها أولا، ثم إلى إنكارها، والحكم ببطلانها، وأنه لا حاجة إليها اكتفاء بالقرآن خلافا لصريح آياته، وتعدد توجيهاته، بالرجوع إلى الرسول من أجل البيان والتوضيح، حتى أصبحت حاجة القرآن (إلى السنة أكثر من حاجة السنة إلى القرآن) لمهمة البيان والإرشاد الذي أسنده الله تعالى إلى رسوله الكريم، ومن هنا تظهر أقاويل المستشرقين وأكاذيبهم وتحاملهم على السنة النبوية "فرية ما فيها مرية"كما قيل،مما يبين بطلان ادعائهم، وكذب افتراءهم كما بينا بإيجاز، وكما سنفصل فيه القول فيما يلي حول موقفهم من الحديث إسنادا ومتنا.

المستشرقون والإسناد

1. كايتاني وشبنجر

انطلقت نظرية المستشرقين حول الإسناد من اختلافهم في تاريخ بداية استعماله في الأحاديث النبوية، قال: الأمير كايتاني: أقدم من جمع الأحاديث عروة سنة 94هـ وكان لا يستعمل الأسانيد، لذلك كان يعتقد أنه في عهد عبد المالك (80-70هـ) أي بعد وفاة الرسول الأكرم بستين عاما لم يكن استعمالها معروفا، إذ يمكن القول بأن استعمالها بدأ بين عروة وابن إسحاق سنة 151هـ، ويزيد قائلا: "بأن الجزء الأعظم من الأسانيد الموجودة في كتب

السنة قد اختلقها المحدثون في القرنين الثاني والثالث الهجريين.

والعجب في هذا الحكم المتحامل على السنة النبوية، أن كتابات عروة غير موجودة على الإطلاق، اللهم إلا اقتباسات من كتاباته سجلها الإمام أحمد في مسنده[1]، والطبري في تاريخه، وهذا هو مكمن الصعوبة في عدم وجود النص الأصلي حتى نصدر الحكم عليه، ونستخرج منه رأيا صحيحا كما زعم كايتاني، خاصة وأنه لم يبق بين أيدينا سوى نقول قليلة ومتفرقة.

كما يلاحظ أن عروة متقدم جدا على غيره، وأن مصدره الصحيح كان الصحابة المعاصرون للحوادث، وأن إسناده كان عاليا جدا يتكون من شخص واحد حينما يروي عن السيدة عائشة أم المؤمنين كما جاء في المسند[2]، ولذلك كان من السهل حذف ذلك الاسم من الأسانيد لسبب أو آخر.

ومن ناحية ثانية روى كتاب عروة عدة أشخاص، منهم الزهري الذي نجد روايته لكتاب عروة يذكر الإسناد على صورتين: مرة منفردا، وأخرى مزدوجا كما جاء عند الإمام أحمد في المسند[3] وهذا يعارض ما ادعاه كايتاني وشبنجر من أن عروة لم يستعمل الإسناد، فقد رد على كيتاني وشبنجر في زعمهما بأن عروة لم يستعمل الإسناد، مستشرق منصف هوهو روفتش وأفحمهما، مؤكدا أن الذين نفوا استعمال عروة للإسناد لم يدرسوا كتاباته وأسانيده كاملة، لافتا النظر إلى أن هناك فرقا بين أسلوب الكتابة عندما يكتب الباحث ردا على استفسار، وبينه عندما يكتب لزمرة المثقفين، مؤكدا في رده: أن بداية استعمال الأسانيد في الأحاديث يرجع إلى الثلث الأخير من القرن الأول[4].

وكما نجد باحثا آخر وقف موقفا صحيحا نتيجة دراساته العميقة والمحايدة للحديث النبوي، وهو البروفسور "روبسون" الذي أكد بأنه في منتصف القرن الأول يمكن للمرء أن يتوقع شيئا ما يشبه الإسناد، إذ قد مات عدد من الصحابة، والذين لم يروا النبي صلى الله عليه وسلم بدأوا يروون الأحاديث، ومن الطبيعي أن يسألهم أحد السامعين عن مصدر رواياتهم

---

1. المسند 4/323-326-331.
2. المصدر السابق 4/212
3. المصدر السابق 4/323-226، تاريخ الطبري: 1/1529-1534-1549.
4. دراسات في الحديث النبوي 2/393.

ومعلوماتهم ما لم تكن مباشرة، وأن وجود نظام دقيق للإسناد كان تدريجيا.

وزاد قائلا: إننا نعلم أن ابن إسحاق في النصف الأول من القرن الثاني أعطى أكثر معلوماته بدون إسناد، وأكثر ما بقى منه بدون إسناد كامل، ولا يصح أن نقول إن الإسناد راجع إلى الزهري ولم يكن معلوما في عصر عروة، بينما يمكن أن يقبل أن بعض الأسانيد راجع إلى القدم كما يدعيه بعض الناس[1].

2. شاخت والإسناد

كما نجد مستشرقا آخر تفرع للحديث النبوي وخاصة الأحاديث الفقهية، هو "شاخت" حسب زعمه في كتاباته وبحوثه، معلنا رأيه بأن الإسناد جزء اعتباطي في الأحاديث، وأنها نمت وتطورت على يد الأحزاب المختلفة، التي كانت تريد أن تنسب نظرياتها إلى أشخاص مرموقين.

وقد تولى "شاخت" من جهة أخرى كبر افتراء آخر بخصوص رأي ابن سيرين في الإسناد، إذ نقل عن هذا الأخير بأن البحث في الإسناد والسؤال بدأ عنه بعد الفتنة، بحيث لم يعد ممكنا اعتبار الناس ثقات دون البحث والتدقيق، وسنرى أن الفتنة التي بدأت بمقتل الوليد بن يزيد ت 126هـ، على مقربة من الدولة الأموية، العصر الذي كانت فيه سنة النبي، صلى الله عليه وسلم، فيه غالبة، غير أن وفاة ابن سيرين كانت سنة 110هـ، مما يجعل نسبة هذا الكلام إليه غير صحيح، والأثر موضوع مما يحتم علينا عدم قبول أن بداية الإسناد تسبق بداية القرن الثاني الهجري كما ذهب إلى ذلك شاخت[2].

ومن الواضح أن خطأه يرجع إلى تفسير كلمة "فتنة" وهو تفسير تابع لهواه، خاصة وأن هناك فتنا كثيرة في التاريخ الإسلامي قبل هذه الفتنة، كفتنة ابن الزبير، وفتنة علي ومعاوية، مما لا يمكن معه تفسير أن الفتنة بدأت بمقتل الوليد، إذ لا مبرر لها مما يتبين معه أن "شاخت" يتناول الحادثة ويفسرها حسب هواه، متجاهلا الحقائق التاريخية التي تؤكد أن

1. انظر المرجع السابق نفسه 394/2.
2. أصول الشريعة المحمدية "شاخت" 36-37.

الفتنة المشار إليها في نص ابن سيرين، هي فتنة علي ومعاوية رضي الله عنهما[1].

وقد علق "روبسون" على رأي "شاخت" الذي لم يكن يشاركه فيما ذهب إليه، وإن كان يتفق معه في جزء من أقاويله، فأكد بأن الأسانيد شيء متأخر، لكن المرء يتردد أن يقبل كلام شاخت بكامله، خاصة وأنه بحث في مجال الأحاديث الفقهية، ويمكن أن يكون كلامه أدق في هذا الميدان، لأن تغير الحالات، والتطور في الأفكار القانونية، كانت ولابد تتطلب قواعد جديدة، ثم يضيف معقبا على شاخت بقوله: لكن المرء يتعجب أليست مناقشته جارفة[2].

هذا ومما يلاحظ في هذا المجال أنه كان لسوء اختيار المستشرقين مصادر ونصوص دراسة الأسانيد، أكبر الأثر في وقوعهم في أخطاء جسيمة: نتجت عن سوء ذلك الاختيار في المواد المدروسة، يؤكد ذلك قول "هوروتس" بأنه هناك ثلاثة مصادر لمعرفة أقوال النبي صلى الله عليه وسلم وأفعاله، هي: الحديث، والسيرة النبوية، وتفسير القرآن، والجوهري في هذه المصادر هو وجود كلام مصحوب بسلسلة من الشهود، بينما ذهب "لامانس" بأن الحديث والسيرة ليسا مصدرين متميزين كما أكد ذلك "روبسون"، مما يجعل هذا الأخير يميل إلى الأخذ برأي لامانس، بينما يختلف عنهما "هوروفتش" الذي يرسم خطأ فاصلا بين السيرة والحديث، وهو مصيب وحق فيما ذهب إليه، خاصة وأن هناك اختلافا في طبيعة كل من طبيعة الحديث والسيرة، إذ في كتابة الحديث يمكن كتابة حديثين في محل واحد لا صلة بينهما من ناحية الموضوع، ولا يشعر الباحث بارتباك، كما نلاحظ ذلك في مسانيد ابن حنبل والحميدي، وغيرهما، لكن الأمر يختلف في السيرة حيث يتطلب استمرار الحوادث والقصص، لذلك يضطر واضعوها إلى جمع الروايات المتعددة، ومزج بعضها لإخراج حادثة متكاملة، لأن هناك فرقا جوهريا بين طبيعة السيرة والحديث، خاصة وأن كتب السيرة ليست مجالا طبيعيا لدراسة موضوع الإسناد.[3]

والملاحظ، أن المستشرقين تعمدوا دراسة الأسانيد في كتب السيرة مما جعلهم يصلون إلى نتائج خاطئة، لاختيارهم مواد غير مناسبة للبحث والتنقيب عما يريدون، ناهيك وأن

---

1. دراسات في الحديث النبوي الشريف للدكتور مصطفى الأعظمي 394/2.
2. روبسون 20OPQIT نقلا عن المصدر السابق 394/2.
3. ابن إسحاق واستعماله للإسناد – روبس، ص: 451، نقلا عن دراسات في الحديث النبوي 397/2-398.

"شاخت" اعتمد في دراسة الأسانيد على ثلاثة كتب هي أقرب إلى الفقه منها إلى كتب الحديث، وهي الموطأ للإمام مالك، والموطأ للإمام محمد الشيباني، وكتاب الأم للإمام الشافعي.

وإن أكبر خطأ وقع فيه "شاخت" هو تعميمه للنتائج التي خرج بها من دراسته لتلك الكتب وطبقها على كتب الحديث[1] غافلا على أن هناك فرقا بين كتب الفقه وكتب الحديث، خاصة في الكتب الفقهية التي تعود إلى النصف الثاني من القرن الهجري الثاني، وكيفية استعمال أصحابها للأحاديث النبوية وأسانيدها، وتعاملهم معها، بحذف جزء من الإسناد والاكتفاء بأقل قدر من المتن حسب الاستدلال، وتجنبا للتطويل، أو بحذف الإسناد بأكمله تارة أخرى وينقلون من المصدر الأصلي، أو يقطعونه أحيانا كما كان يفعل أبو يوسف إذ يستعمل كلمة السنة ومشتقاتها للدلالة على أفعال النبي صلى الله عليه وسلم بدون ذكر حديث أو إسناد، لأن الحديث كان مشهورا في الأوساط العلمية آنذاك،، مما يتأكد معه أن كلا من كتب السيرة والفقه ليست مصدرا مناسبا لدراسة الأسانيد ونشأتها وتطورها[2].

ذلك أن الحديث النبوي موضوع قائم بذاته، مما يجعل من الخطأ الكبير دراسة الإسناد من الكتب الفقهية وكتب السيرة النبوية حتى لا تكون نتائج البحث عكسية، خاطئة، ومخالفة للواقع كما حدث للمستشرقين في هذا الباب.

ومن هذا المنطلق الخاطئ، وعن هذه النتيجة العكسية صدر "شاخت" في دراسته للأسانيد سواء في بدايتها أو قيمتها العلمية، بأن الأحاديث بدأت بشكل بدائي، ووصلت إلى كمالها في النصف الثاني من القرن الثالث الهجري، وأن المدلول الدقيق للإسناد هو أن الجزء السفلي منه صحيح، بينما الجزء العلوي الموصل إلى النبي، صلى الله عليه وسلم، خيالي وزائف، كما يتفق معه في ذلك "روبسون"[3] خلافا لكل ما تعارف عليه الباحثون من المسلمين، مما يدل على عدم اطلاع "شاخت" وقلة خبرته في هذا المجال – وربما غرضه المبيت الظاهر –أنه عمد إلى بعض الأحاديث التي حكم عليها المحدثون بالخطإ والوهم، وجعلها موضوع

1. دراسات في الحديث النبوي 405/2.
2. المصدر السابق 404/2.
3. أصول الشريعة المحمدية "شاخت" 163/4.
دراسات في الحديث النبوي، 416/2.

بحثه ودراسته ليتخلص إلى ما يريد التخلص إليه، والوصول إلى نظريته، واعتمادا على تلك الأحاديث المعلولة ليطعن من خلالها في السنة، وليطبق نتائج بحثه الخاطئ على الأحاديث الصحيحة، مما أبان الزيف والتحامل في رأيه ودراسته.

المستشرقون ونقدهم لمتن الحديث

بعد أن نقد المستشرقون أسانيد الأحاديث النبوية، وطعنوا في أصحابها، وشككوا في مبدأ ظهورها، وتاريخ تطورها، مما أسموه "بالنقد الخارجي" تصدوا للطعن في متون الحديث النبوي بمختلف الأقاويل والأكاذيب وشتى الوسائل، وهو ما أسموه "النقد الداخلي" واصفين منهج المحدثين في الجرح والتعليل بالضعف، واضعين لأنفسهم منهجا جديدا في النقد، لا يتفق مع الحقائق الثابتة، ولا مع ما أجمع المسلمون عليه، تحقيقا لأغراضهم المبيتة، وشكوكهم المفتعلة للطعن في السنة النبوية، ومحاولة القضاء عليها، ولكن هيهات هيهات! وكان أشهر من تولى كبر ذلك البهتان ثلاثة مستشرقين هم: غولدزيهر، وفنسنك، وجوزيف شاخت، وقد بنوا نظريتهم حول متون الحديث على نفس الأسباب التي ذكروها في نقد الأسانيد، بسبب ظهور الفرق، والانتصار لمختلف الدول من أمويين وعباسيين وغيرهم مما شجع على الوضع في الحديث، متناسين ومتغافلين عن قواعد المصطلح التي أبدعها أئمة الحديث للوقوف، في وجه الوضع والدس والكذب، وللتمييز بين الصحيح وغيره مما هو معروف في هذا الباب، وما يضيق المجال عن تفصيله الآن، مكتفين بإيجاز انتقاداتهم على متون الحديث فيما يلي:

1. ومنطلق نقدهم في هذا الباب، أن علماء الحديث قسموه بحسب النقد الخارجي إلى صحيح، وحسن، وضعيف، وشاذ... في حين أن الحقيقة التي نعرفها أن تقسيم الحديث كان حسب النقد الداخلي والخارجي، لا بحسب النقد الخارجي فقط، ويظهر ذلك من شروط الحديث الصحيح المفصلة، ومن تقريرهم بأن العلة كما تكون في السند تكون في المتن، فالعيب في نظرية المستشرقين، وفي نواياهم، وفي عدم إحاطتهم بمنهج المحدثين، وفي اختيارهم لأحاديث معلولة لاستخلاص ما أرادوا من نتائج كانت فاسدة وخاطئة[1].

2. لقد بنى "غولدزيهر" رأيه في نقد متن الحديث على أساس قوله: "إن العوامل الشكلية

1. منهج النقد في علوم الحديث، للدكتور نور الدين عتر، ص: 467-468.

هي العوامل الحاسمة للحكم على استقامة وأصالة الحديث، وتعتبر الأحاديث حسب شكلها الخارجي فقط، بالإضافة على أن الحكم الذي يمس قيمة مضمونها يتعلق بالقرار الذي يعطونه حول تصحيح سلسلة الرواة"[1].

بينما نلاحظ أن المحدثين احتاطوا من النظرة الشكلية عندما قرروا بأنه لا تلازم بين صحة السند وصحة المتن، كما أنه لا تلازم بين ضعف السند وضعف المتن، مما هو معروف ومشهور في كتب الحديث[2].

3. وبالنسبة للوضع الذي أفرد له المحدثون الكتب، وفصلوا فيه القول دفاعا عن السنة واحتياطا لها، وقرروا بأنه يعرف من النظر في المروي، وأن نقد المتن يؤدي إلى الحكم على الحديث بأشد الأحكام وهو الوضع، خاصة وأن نقد المتن أو ما أسموه النقد الداخلي، كان أول علوم وجودا حين كان الناس على العدالة في عصر الصحابة، خاصة وقد ذكروا وجوها في رد المتن بناء على معناه مع صحة السند.

4. إن نقد الأسانيد الذي عابه المستشرقون وسموه شكليا، واستخفوا باشتراط المحدثين إثبات ثقة الرواة، وكونهم جدرين بالثقة، ليس عملا شكليا كما زعموا، لأن السند مرتبط، بالمتن ارتباطا قويا، ولأن توثيق الراوي لا يثبت بمجرد عدالته وصدقه، بل لابد من اختيار مروياته، بعرضها على الرواة الثقات، فإن وجدنا رواياته موافقة من حيث المعنى لروايتهم أو موافقة لها في الأغلب – والمخالفة نادرة – عرفنا حينئذ كونه ضابطا ثبتا[3] ولنا في دراسات وكتب أئمة الحديث غنى بالأمثلة العديدة لرواية المناكير والأباطيل، وخاصة كتاب "المغني في الضعفاء" للإمام الذهبي.

5. كما أن ظهور الفرق والمذاهب وتبعا لها ظهور الوضع والوضاعين في الحديث، حمل علماء الحديث على تحري أحوال الرواة ودراستها من سائر الوجوه، وخاصة بيئة الراوي ومذهبه، مما حمل نقاد الحديث على أن لا يقبلوا رواية من يدعو لبدعة ولو كان الحديث الذي يرويه لا يتعلق ببدعته، وهو ما يعرف "بخبر المبتدع" حتى ذهب أبو حاتم بن حيان البستي إلى

1. دراسات في الحديث النبوي
2. انظر علوم الحديث، ص: 35-92.
3. مقدمة صحيح مسلم، ص: 5 علوم الحديث ص: 95.

"أن الداعية إلى البدع لا يجوز الاحتجاج به عند أئمتنا قاطبة لا أعلم بينهم فيه خلافا"[1] كل ذلك وغيره مثل من أخذ على الحديث أجرا حتى قال جعفر البرمكي: "ما رأينا في القراء مثل عيسى بن يونس عرضت عليه مئة ألف فقال: لا، والله لا يتحدث أهل العلم أني أكلت للسنة ثمنا"[2] لقد كان ذلك منهم تحريا واحتياطا وتثبتا.

وهذا ما دعا علماءنا ومحدثينا إلى أن يتفرغوا إلى حصر الموضوعات في الحديث وفضح الوضاعين، ويؤلفوا فيها المؤلفات، كما فعل الإمام السيوطي في كتابه "اللآلئ المصنوعة في الأحاديث الموضوعة" والحافظ الحسن بن عراق في كتابه "تنزيه الشريعة المرفوعة عن الأحاديث الشنيعة الموضوعة" وغيرها من عشرات الكتب في الموضوعات، ومصطلح الحديث، وكتب الرجال[3].

6. ونتيجة للمنهج المتهافت للمستشرقين في نقد متون الحديث، والذي يقوم على التسرع في الحكم والمجازفة، بعيدا عن التحقيق والروية، عمدوا إلى انتقاد أحاديث حكم المحدثون عليها بالوضع، وأبانوا مظاهر العلة فيها، وفي رواياتها.

وحاولوا دراستها وتطبيق منهجهم عليها، ليتوصلوا إلى غرضهم المبيت بالتشكيك في الحديث سندا ومتنا، وقد عدد هذه الأمثلة التي انتقاها المستشرقون الدكتور مصطفى الأعظمي في كتابه القيم "دراسات في الحديث النبوي" وأوردها، ورد على منتقديها، وبين الخطأ فيما ذهبوا إليه بإنكارهم للأحاديث الصحيحة، مثل حديث "لا تشد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد" الذي أنكر صحته "غولد زيهر" معتمدا على أخطاء وأوهام لا يقبلها عقل صحيح، ولا تفكير سليم[4] ومثل حديث (العقيدة والشهادة) (وبني الإسلام على خمس) والطعن المتهافت فيهما من طرف ونسنك[5] وانتقادات "شاخت" على الأحاديث الواردة في كتاب "المنتخب من مغازي موسى بن عقبة"[6].

1. علوم الحديث، ص: 103-104.
2. فتح المغيث، ص: 149-153.
3. انظر على سبيل المثال الكتاب القيم "مشكل الحديث وبيانه" للإمام أبي بكر بن فوركلت 406هـ
4. دراسات في الحديث النبوي، 2/456-460.
5. المرجع السابق، 2/460-461.
6. المرجع السابق، 2/461-464.

وقد أظهر الأستاذ فؤاد سزكين الخطل والوهم، وتبديل الحقائق وقصور الفهم، فيما ذهب إليه المستشرقون في انتقاداتهم لمتون الأحاديث النبوية، وخاصة "غولدزيهر" الذي قال في حقه: ونرى لزاما علينا أن ننبه إلى أن غولدزيهر لم يدرس أصول علم الحديث دراسة شاملة، برغم أنه عرف قسما منها كان مازال مخطوطا في ذلك الوقت، وفق هذا يبدو لنا أنه لم ينظر رغم كثرة مصادره – إلى بعض المعلومات في سياقها وفي ضوء ظروفها، ويبدو لنا كذلك أنه لم يصب في فهم المواضع التي قد تعطي لأول وهلة دلالة تختلف عن معناها الحقيقي اختلافا أساسيا. إن غولدزيهر على تضلعه في اللغة العربية قد أساء فهم بعض المعلومات الواردة في كتب الحديث، وضرب بهذا منذ البداية في اتجاه خاطئ[1] إن أكبر رد على المستشرقين في هذا الباب هي وجود علماء الحديث المسلمين ومنهجهم، الصحيح الدقيق في علم الحديث، وما وضعوه من كتب في أنواع الحديث لمنهجهم، حتى قال عبد الله بن المبارك عندما سئل عن الأحاديث الموضوعة "تعيش لها الجهابذة" "إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون"، وهو ما حمل العالم الأمريكي المعاصر "ب بريقول" على القول الصادق: "ليفتخر المسلمون بعلم حديثهم"[2].

خاتمة:

لا يستطيع باحث منصف أن يزعم أن المستشرقين جميعا، متحاملون على الإسلام، قاموا كلهم بالكيد له ولرسوله الأكرم، وأن جميع أعمالهم كانت ضدا على الإسلام وتراثه، وتاريخه وحضارته، فمن خلال دراسة أعمالهم وبحوثهم وكتبهم يتبين جليا أنهم ينقسمون إلى فئتين:

- فئة رصدت نفسها وجهودها لهدم الإسلام والعربية، والتشكيك في قيمه ومبادئه وتشويه حضارته، ومن هذه الفئة غلاة متشددون، متحاملون على الإسلام وأهله، كان في مقدمتهم: غولدزيهر، وشاخت، ومارغليوت وزويمر، ورينان، ومنهم قسم تراوحت أعمالهم وكتاباتهم بين الغلو والتحامل، وبين الاعتدال والبعد عن التطرف أحيانا، كما يظهر من كتابات

1. تاريخ التراث العربي 226/1.
2. إبداع الإنسانية، بريقول.

× منهج الإمام البخاري في علم الحديث، للدكتور يوسف الكتاني، ص: 20.

المستشرقين كراتشكوفسي، وفنسك، ونولدكه، وروسون وسواهم.

- وفئة رصدت جهودها وبحوثها لدراسة اللغة العربية وآدابها، والحضارة الإسلامية، وتاريخ المسلمين، وكانوا معتدلين ومنصفين نزهاء فيما كتبوا حول الإسلام ورسوله، والتاريخ الإسلامي وحضارته، وعلوم الإسلام وفنونه، كتوماس كارليل، وكاود إتيان سفاري، وبلاشير، وكولسون، وغوايتاني، وديرمنجم، وتوماس أرنولد[1].بل إننا نجد من هؤلاء المستشرقين من قام بأعمال علمية جليلة، كالمستشرقين الألمانيين "برحاشترا سروبريستل" اللذين كتبا "مجموعة علوم القرآن" ودونا فيها كل آية في لوح خاص، يحوي متنوع الرسم في مختلف المصاحف، مع بيان قراءتها وتفاسيرها، ثم نشرا وحققا مجموعة من كتب الأمهات لأشهر علماء الإسلام، مع ترجمة أجزاء منها إلى الألمانية.

- وأنشأ "برحشتراسر" متحفا للقرآن في "جامعة ميونخ" أتمه من بعده بريستل، يضم:

- الصور الشمسية لسائر مخطوطاته في أرجاء العالم.
- آلاف من المخطوطات باليد من جميع الصور.
- المطبوعات الحاملة لتفسيره وعلومه من عصر الصحابة إلى اليوم[2].
- ومن الأعمال الجليلة للمستشرقين، ما قام به المستشرق الهولندي "ونسنك"[3] الذي عني عناية فائقة بالحديث النبوي، وكان من أعماله في هذا المجال:
- فهرس ذيل الحديث (1916-1918)
- قيمة الحديث في الدراسات الإسلامية (1921)
- مفتاح كنوز السنة (1927)
- المعجم الفهرس لألفاظ الحديث، عن الكتب الستة، ومسند الدرامي، وموطأ مالك، ومسند (ابن حنبل)[4] ويعتبر هذا المعجم الفريد وحده مفخرة للدراسات الحديثية الذي لا غنى عنه للباحثين والدارسين في مجال السنة النبوية.

1. المستشرقون، نجيب العقيقي، 3/542-551.
2. المصدر السابق، 3/535.
3. آثار التبشير والاستشراق على الشباب المسلم، دكتور جابر قميحة، ص: 18.
4. المصدر السابق، ص: 18-19.

بالإضافة إلى عدد لا يستهان به من المستشرقين الذين تعمقوا في دراسة الإسلام، وأسلموا وكتبوا عن ديننا الإسلامي، منهم محمد أسد "ليوبولدفاس"، وعبد الرشيد الأنصاري، ولزلي وناصر الدين "دينييه".

ومريم جميلة "مارجريت ماركوس"وغيرهم من المستشرقين الذين تميزت أعمالهم وجهودهم بالصدق والأمانة، ولم يجنحوا إلى التعامي والتجاهل عن الحقائق، وكانوا على درجة عالية من التخصص الدقيق.

ونحمد الله على أن الاستشراق سواء بمفهومه العلمي الجاد، أو بأبعاده ومراميه، لم يعد له في وقتنا الوزن الثقيل والعناية الكبرى التي كان يقابل بها، لزوال أسبابه سواء منها السياسية أو الفكرية، وذلك لتخلص البلاد العربية والإسلامية من الاستعمار الذي كان يحتضن الاستشراق ويؤيده ويغذيه، ولظهور طبقة من العلماء والمفكرين العرب والمسلمين، أغرت شبابنا وجامعاتنا بما يقدمونه من بحوث ودراسات أثرت مجالنا الثقافي والفكري، وحولت اهتمام وأنظار شبابنا عن جهود المستشرقين وبحوثهم الملغومة، مما دفع جريدة "لوموند" في أحد أعدادها لسنة 1973 للقول الصريح: "لقد مات الاستشراق"[1] لفقده تأثيره وفاعليته بسبب انحسار الجهود العلمية الاستشراقية في دوائر محدودة لم يعد لها تأثير على الإطلاق نتيجة لمواقف علمائنا ومفكرينا إزاء المستشرقين وآرائهم، بالتصدي لها، وتفنيدها والرد عليها، وتصويبها، أمثال الأستاذ عباس محمود العقاد، والدكتور محمد البهى، والدكتور مصطفى السباعي ومصطفى الأعظمي وغيرهم.

اقتراحات وتوصيات

إذا كان الدور الخطير والفاعل للاستشراق قد انحسر تماما عن بلادنا بزوال الاستعمار وذهابه، وانتشار الوعي الإسلامي لدى شبابنا الذي يسعى لاسترجاع هويته الثقافية والفكرية والروحية، فإن رواسبه ما زالت باقية في المؤسسات التبشيرية المختلفة، من جامعات ومؤسسات، ومعاهد، تتخذ لها أسماء مستعارة، وتختفي وراء مسمياتها لتمارس أنشطتها، محاولة التسلل من جديد إلى عقول وأفكار شبابنا والتأثير عليهم، بأساليب متعددة غدت

1. الفكر العربي في معركة النهضة، للدكتور أنور عبد الملك، ص: 120.

معروفة لدى الجميع، مما يحتم على المجتمع المدني بعلمائه، ومفكريه، وقادته، وموجهيه، الحذر من أنشطة هذه المؤسسات وتقليص أدوارها، وإيجاد البديل لها من مجتمعاتنا، حتى نتخلص من هذا الغزو الفكري والثقافي الذي يهدد قيمنا وعقيدتنا وتراثنا جمعاء.

وإنني لأدعو من هذا المنبر الكريم إلى أنه آن الأوان أن نتوقف عن إضاعة أوقاتنا وجهودنا، سواء في مؤتمراتنا أو جامعاتنا وكتبنا، في الرد على المستشرقين وتفنيد مفترياتهم وأكاذيبهم عن الإسلام، ورسول الإسلام، وتراث الإسلام وتاريخه وحضارته، فإننا بهذه الوسيلة نساهم في إشاعة أباطيلهم وترسيخها في العقول خاصة بالنسبة لخريجي الجامعات الأجنبية ممن لم تتح لهم ظروفهم معرفة لغتهم ودينهم وتراثهم، وتشبعوا بما درسوا وما قرأوه خارج أوطانهم، مما لا يتصل بالإسلام وتاريخه وعقيدته، وخير لنا أن نكل أمر تفنيد آراء المستشرقين وأباطيلهم لمنظماتنا الإسلامية، فهي أفضل من يقوم بهذه المسؤولية.

وخير لنا أن نأتي البيوت من أبوابها فنهتم بالتعليم الإسلامي، ونجعل من التربية الدينية مادة أساسية في كل مراحل التعليم، يستوي في ذلك الكليات النظرية والعلمية، فهذا هو الأساس الصحيح لكل إصلاح للتعليم في بلادنا.

- إعادة الاعتبار لمؤسساتنا الدينية الكبرى، وإيلاؤها ما تستحقه من العناية والتقدير، لتعود إليها مكانتها الأساسية في قيادة المجتمع كما هو تاريخها، كجامعة القرويين، والزيتونة ورابطة العالم الإسلامي، ومنظمة العالم الإسلامي وغيرها، مثل روابط العلماء ومؤسساتهم، وجمعياتهم، لتسد الفراغ الروحي والفكري الذي أحدثه انحسار دور هذه المؤسسات بفعل الاستعمار والتخلف والتسلط.

- إنشاء أكاديمية الدعوة الإسلامية العالمية، لتخريج الدعاة الأكفاء، والخطباء المقتدرين، لتوجيه الحياة الروحية والفكرية التي فقدت هاته النماذج الضرورية، لاستقرار مجتمعنا، وانتظامها، واستقامة سلوكها وسيرتها، وللقيام بدورها الضروري إزاء الجاليات الإسلامية في مختلف بلاد العالم إنقاذا لهويتها وثقافتها وتربيتها.

- أسلمة مناهج التعليم، وإصلاح مناهجه، حتى نتيح لطلباتنا وأبنائنا دراسة مناهج الإسلام الصحيحة في مختلف العلوم، عوض مناهج المستشرقين المدسوسة، وإضاعة الوقت

في تقويمها والرد عليها، والتي استطاعت إنشاء جيل مدجن يعتبر بوقا وصدى لما تلقاه من تحريف وتضليل.

- دعم الأكاديميات العلمية في بلادنا بالمال والأطر المتخصصة، لكونها الكفيلة بتعقيب ما يكتب عن حضارتنا وتراثنا وثقافتنا، والرد عليها وتصويبها، وخاصة ما يكتبه المستشرقون عن الإسلام ورواده وعلومه، وبالأخص ترجمات القرآن الصادرة بمختلف اللغات عن المستشرقين، وإصدار موسوعات متخصصة تسد الفراغ، وتكون مراجع ومصادر للباحثين والدارسين في شتى المجالات.

كتاب تفسير سور المفصل
للشيخ عبد الله كنون

د. إبراهيم الوافي
فرع أكادير

آثرت أن أعرض وأعلق على كتاب يحمل تجربة ناجحة في تفسير القرآن الكريم، قام بها أحد أعلام المغرب البارزين، وعلمائه المستنيرين ألا وهو الشيخ عبد الله كنون رحمه الله – والذي يعرفه العديد من القراء أديبا أكثر مما يعرفونه مفسرا، وإن إبراز هذا الجانب من جوانب شخصية كنون العلمية، وهو جانب التفسير لجدير بأن يساهم في اكتمال الرؤية، ويوضح معالم شخصية كنون المتنوعة.

تعريف عام بالكتاب

1. التسمية

إن وجه تسمية هذا الكتاب "بتفسير سور المفصل من القرآن الكريم"[1] أخذه العلامة عبد الله مما درج عليه علماء القرآن من تقسيم سور القرآن على سبع طول، ومئين،

1. طبع بالدار البيضاء، دار الثقافة ط 198/104/1، في 429 صفحة حجم متوسط.

ومثاني، وحواميم، ومفصل[1] واختلفوا في مبدأ المفصل[2] والراجح أن أوله الحجرات، وأول وسطه سورة الطارق، وأول القصار منه سورة إذا زلزلت الأرض[3]، وهو يمثل السبع السابع والختامي بالنسبة لمن يجزئ القرآن على أسباع[4].

2. الباعث على تأليفه

يبتدئ هذا التفسير بسورة الحجرات وينتهي بسورة الفاتحة، أي أنه تناول سبعا وستين سورة ويحكي في مقدمته أن هذا التفسير بهذا التحديد متفرد في بابه،أي أنه بحسب علمه لم يسبق أن اقتصر أحد المفسرين على تفسير "المفصل".

كما أنه لاحظ، منذ أن اشتغل بأمر الدعوة والتبليغ، أن التفاسير الموجودة بين يدي المسلمين إما أن تكون كبيرة، أكثر من أن يستوعبها الشخص العادي والطالب الشادي، وإما أن تكون مختصرة اختصارا شديدا، يؤدي إلى استغلاق عبارتها بسبب حرصها على التعرض لمختلف الأقوال في تفسير الآية الواحدة، مع ضغط التعابير ضغطا يجعل من الصعب على غير المختص الاستفادة منها[5].

فكان يطمح إلى أن تتحقق غاية تقريب القرآن من الناس بكتابة تفسير في مثل حجم القرآن مرتين أو ثلاثا على الأكثر، على شرط أن يكون سهل العبارة،خاليا من الاصطلاحات العلمية، والأقوال المتعارضة، مركزا على الأسس الثلاثة التي قامت عليها دعوة الإسلام، وهي تصحيح عقيدة التوحيد بتطهيرها من الشوائب وتزكية النفوس بالأخلاق، وإعداد المسلمين لقيادة الإنسانية إلى ما فيه صلاح معاشها ومعادها[6].

ثم إنه لما تصفح بعض التفاسير المعاصرة التي ظهرت مبكرا في أوائل القرن الرابع عشر

---

1. السيوطي: الإتقان: 64 المكتبة الثقافية بيروت 1973.
2. البرهان للزركشي، دار الفكر ط 1: ص: 307-1988/1408.
3. ابن عاشور التحرير والتنوير 26: 214-215 الدار التونسية للنشر 1984.
4. ابن الجوزي: فنون الأفنان ص: 45/ مطبعة النجاح الدار البيضاء ط 1، 1970.
5. تفسير سور المفصل ص: 51.
6. نفسه

الهجري مثل ما كتبه الشيخ محمد عبده[1]، وعبد القادر المغربي[2] وفريد وجدي[3]، رأى أنها لم تف بالمراد، فما كتبه الأولان قد ألم بعناصر الفكرة، لكنهما أطالا النفس في الشرح والبيان ولاسيما الشيخ عبد القادر المغربي في تفسيره لجزء تبارك.

أما الأستاذ محمد فريد وجدي، في المصحف المفسر، فلم يزد في نظر الأستاذ كنون عن كونه شقق الألفاظ للمتعلمين المبتدئين، ولم يوافق تفسيره تصور الأستاذ عبد الله كنون.

كل هذه البواعث جعلت المؤلف يدخل في تجربته لتطبيق فكرته، مبتدئا في هذا التطبيق بسور المفصل من القرآن الكريم، باعتبار أنها تشكل سبع القرآن الكريم" فإذا لم تنجح التجربة في السبع، فإنها لن تنجح في الكل..."[4].

3. مصادره

تعد المصادر التي يعتمدها المؤلف أو المفسر من أساسيات عمله العلمي، فعلها يتكئ، ومنها يستقي، وإليها يرجع لتذليل ما يعترضه من عقبات، وما يصادفه من مشكلات واختيار هذه المصادر، بين مجموعة من كتب التفسير، فيه دلالة على اتجاه المفسر، والمنحى الذي يفضله في تفسيره، وقد تطول لائحة هذه المصادر وقد تقصر، حسب الهدف الذي يروم المؤلف تحقيقه، وحسب حاجته منها...

ونجد العلامة عبد الله كنون يحدد في مقدمة تفسيره المصادر التي اعتمدها قائلا: "وكان اعتمادنا في الغالب على تفسير ابن جزي، وابن كثير، والجلالين مع الرجوع في بعض الأحيان إلى تفسير الطبري، والقرطبي، وابن عطية، والفخر الرازي، والثعالبي، لاستجلاء المعنى وتبين المراد حين يشكل الأمر، ويجب تقديم الآية بما يوافق العقل والنقل"[5].

1. في تفسيره لجزء عم مطبوع بمصر 1341هـ شركة مساهمة مصرية 187.
2. الشيخ عبد القادر المغربي تلميذ محمد عبده فسر جزء تبارك المطبوع بمصر مطابع الشعب القاهرة 1949- 136 صفحة.
3. له المصحف المفسر، طبع مرات عديدة (منها ط 6 محمد علي صبيح وأولاده/ مصر 1372هـ 1953م.
4. تفسير سور المفصل ص: 7.
5. المرجع السابق ص: 9

هذه عبارته في تحديد مصادره، لكننا نجد بين ثنايا عمله التفسيري، ذكرا لمجموعة أخرى من التفاسير مثل تفسير البيضاوي[1]، وتفسير البغوي[2]، والكشاف[3] للزمخشري، وتفسير الثعالبي[4]، والدر المنثور[5] للسيوطي، وحاشية الصاوي[6] على الجلالين، وتفسير جزء عم للشيخ محمد عبده[7] وغيرها، لكنه أشار في كلامه إلى ذكر ما يعتمده في الغالب.

ومن بين مصادره التي اعتمدها كثيرا، وساق منها حرفيا في غير ما موضع، كتاب التسهيل لعلوم التنزيل لابن جزي، فقد استشهد بكلامه ثمان مرات[8]،منها قوله في تفسير الآية التاسعة عشرة من سورة نوح: ﴿**والله جعل لكم الأرض بساطا**﴾ قال ابن جزي: "وأخذ بعضهم من لفظ البساط أن الأرض بسيطة غير كروية خلافا لما ذهب إليه أهل التعديل، وفي ذلك نظر"[9].

ومنها ما ساقه لابن جزي في تفسير قوله تعالى: ﴿**إلا من ارتضى من رسول**﴾ [الجن: 27] قال: "قال ابن جزي: واستدل بها – يعني الآية – على نفي كرامات الأولياء الذين يدعون المكاشفات فإن الله خص الاطلاع على الغيب بالرسل دون غيرهم، وفيها أيضا دليل على إبطال الكهانة والتنجيم، وسائر الوجوه التي يدعي أهلها الاطلاع على الغيب لأنهم ليسوا من الرسل"[10].

والمثال الأخير من استعماله هذا المصدر يتعلق بإيراد رأيه في قوله تعالى: ﴿**ورتل القرآن**

1. استشهد بكلامه في الحكمة من إقامة الرقيب على الإنسان المستفاد من قوله تعالى في سورة ق، الآية: 18 "ما يلفظ من قول إلا لديه رقيب عتيد"
2. ساق عبارته في ثلاثة مواضع: الطلاق الآية: 12-المعارج الآية: 11-39.
3. الحاقة، الآية: 12، الفلق، الآية: 4.
4. الجن، الآية: 10.
5. القمر، الآية: 15، الواقعة، الآية: 79.
6. الملك، الآية:5، العصر، الآية: 5.
7. الطارق، الآية: 14.
8. ق: 2-23، التحريم 1، المزمل 4، الحاقة 9، نوح 19، الجن 27، البلد 2.
9. التسهيل 151/4 تفسير سور المفصل، ص: 257.
10. التسهيل..4: 151 تفسير سور المفصل، ص: 257.

ترتيلا﴾ [المزمل: 4]، وذلك حين قال ابن جزي: "الترتيل هو التمهل،والمد وإشباع الحركات وبيان الحروف، وذلك معين على التفكير في معاني القرآن بخلاف هذا الذي لا يفقه صاحبه ما يقول..."[1].

أما تفسير ابن كثير فقد جاء ذكره في تفسير المفصل خمس مرات[2] منها في سورة النجم عند تفسير قوله تعالى: **﴿ما زاغ البصر وما طغى﴾** [النجم: 17] قال: "ما زاغ البصر" منه صلى الله عليه وسلم أي مال عن مقصوده" وما طغى" أي جاوز ما أمر به ولا سأل ألا ما أعطى، قاله ابن كثير[3].

وهذه الصيغة التي وردت في آخر النص، وهي قوله: "قاله ابن كثير" تدل على تصرف قليل في كلام ابن كثير وسوق مراده بمعناه، لا كما مر في الأمثلة الأخرى.

وفي نفس السورة ساق نصا لابن كثير لما كان بصدد تحديد ما يستنبط من قوله عز وجل: **﴿وأن ليس للإنسان إلا ما سعى وأن سعيه سوف يرى، ثم يجزاه الجزاء الأوفى﴾** [النجم: 39-40-41] قال: "وقال ابن كثير" ومن هذه الآية استنبط الشافعي رحمه الله – ومن اتبعه أن القراءة لا يصل ثوابها[4] إلى الموتى، لأنه ليس من عملهم ولا كسبهم ولهذا لم يندب إليه رسول الله صلى الله عليه وسلم أمته، ولا حثهم عليه، ولا أرشدهم إليه بنص ولا إيماء، ولم ينقل عن أحد[5] من الصحابة – رضي الله عنهم – ولو كان خيرا ما سبقونا إليه (كذا)[6]، وباب القربات يقتصر فيه على النصوص، ولا يتصرف فيه بأنواع الأقيسة والآراء،

---

1. التسهيل..4: 157، تفسير سور المفصل ص: 272.
2. النجم، الآية: 17، 39-40-41، الحشر، الآية: 10، الغاشية الآية: 22، الفجر الآية: 8.
3. تفسير سور المفصل، ص: 51.
4. في تفسير ابن كثير (ط 1 دار الفكر 1400هـ 1980 المجلد السادس ص: 462 ورد "لا يصل إهداء ثوابها".
5. ورد: "ولم ينقل ذلك عن أحد" أي في الطبعة آنفة الذكر
6. ورد "لسبقونا إليه" وهو الصواب.

فأما الدعاء والصدقة فذلك[1] مجمع على وصولها[2]، منصوص[3]، من الشارع عليها"[4]؛ ثم أضاف الأستاذ عبد الله كنون قائلا: "وهو مذهب مالك أيضا – رحمه الله – "[5].

وفي سورة الحشر عند تفسيره الآية العاشرة منها وهي قوله تعالى: ﴿**والذين جاؤوا من بعدهم يقولون ربنا اغفر لنا ولإخواننا الذين سبقونا بالإيمان...**﴾، الآية قال: و "قال ابن كثير وما أحسن ما استنبط الإمام مالك – رحمه الله – من هذه الآية الكريمة أن الرافضي الذي يسب الصحابة ليس له في مال الفيء نصيب لعدم اتصاله بما مدح الله به هؤلاء في قولهم: "ربنا اغفر لنا ولإخواننا الذين سبقونا بالإيمان"[6].

وقد ساق له في موطنين آخرين من تفسير سور المفصل لكنه يظهر أن هذا المصدر مما يعتمد عليه الشيخ عبد الله كنون في مواطن الحسم والخروج من الأقوال والآراء التي لا تستند إلى دليل، فنجده يعتضد بكلامه في تفسيره لقوله تعالى في سورة الفجر: ﴿**ألم تر كيف فعل ربك بعاد إرم ذات العماد التي لم يخلق مثلها في البلاد**﴾ [الفجر: 6-7-8] يقول: "وما يورده بعض المفسرين والقصاص عن مدينة ارم ذات العماد، والعجائب التي فيها، زاعمين أنها المراد في الآية الكريمة هو مما لا أصل له ولا سند، وقد أنكره الحافظ ابن كثير، قال: " لو كان ذاك هو المراد لقال التي لم يعمل مثلها في البلاد، ولم يقل لم يخلق"[7].

ونجد الأستاذ عبد الله كنون أحيانا أخرى يبهم ويكتفي بقوله: "وقال بعض المفسرين[8]"

---

1. فذاك "ولعلها في الأصل "ذانك"
2. "وصولهما" بالتثنية.
3. بالواو "ومنصوص".
4. عليهما" بالتثنية أيضا، ولعل هذا الاختلاف آت من النساخة أو الطباعة والله اعلم.
5. ابن كثير 6: 462، تفسير سور المفصل ص: 67.
6. تفسير سورة المفصل ص: 67.
7. تفسير سور المفصل ص: 3625.
8. نفس المرجع ص: 361 (ورد مرتين) 368-369-387.

ولما يكون بصدد الترجيح فإنه يقول: "قال جمهور المفسرين"[1]، كما ورد في تفسيره ذكر لكتب أخرى مثل كتاب صحيح البخاري[2] والعاقبة لعبد الحق الاشبيلي[3]، وبعض كتب الغريب[4]، والراغب الأصفهاني[5]، كما أورد نصين من التوراة والإنجيل[6] مورد الاستدلال والاستشهاد بما جاء في شأن البشارة بالنبي محمد صلى الله عليه وسلم، كما ذكر كتاب الإتقان في مقدمة تفسيره[7]، وكذا كتاب أقرب المسالك إلى موطأ الإمام مالك[8].

وقد كان عمل المؤلف في حسن تعامله مع المصادر ينم عن خبرة واسعة بالتأليف فهو يعرف كيف يضع الدهان على النقاب ويحكم قبضته على مادة مصادره ويوجهها كيف يشاء، دون أن يتركها توجهه أو تجعله حائرا في خضم المادة العلمية، فهو حكيم يعرف كيف يستقي مراده من المصادر، وكيف يوفق بين تلك الاستفادة والمنهج الذي رسمه لنفسه في تفسيره.

ودليل ما قلته هو أن لائحة المصادر آنفة الذكر سواء التي ذكرها في مقدمة تفسيره أو التي جاءت في مواطن معينة من كتابه، على طولها النسبي وتنوعها، فإنك لن تجد لها أي ظهور واضح يجعل منها حاجزا بين القارئ والمؤلف، فإذا فتحت كتاب الأستاذ فإنك لن تجد شخصا آخر يحلل ويناقش ويبدي رأيه سوى الشيخ عبد الله كنون فهو يرافق قارئ كتابه ويحاول أن يشده إليه ويزيل أمامه الصعاب، ولن يتركه لمفسر آخر يحدثه، وهذا في نظري نجاح كبير في كيفية التعامل مع المصادر وحسن الاستفادة منها، خاصة في موضوع شائك مثل تفسير كتاب الله عز وجل.

---

1. المرجع نفسه ص: 410.
2. صفحتي: 87-258.
3. ص: 245.
4. ص: 233-234-272-273-280.
5. ص: 337/7.
6. ص: 165-166-384.
7. ص: 6.
8. ص: 8 وهو لعمه محمد بن محمد التهامي كنون (ت 1331هـ) طبعة وزارة الأوقاف بالمغرب 1408- 1988.

4. السمات العامة لمنهجه

تقدمت الإشارة إلى أن مطمح الأستاذ عبد الله كنون في تفسيره أن يكتب تفسيرا في مثل حجم القرآن مرتين أو ثلاثا على الأكثر، وأن يكون هذا التفسير سهل العبارة، خاليا من المصطلحات العلمية، والأقوال المتعارضة، مركزا على الأسس الثلاثة التي قامت عليها دعوة الإسلام، وهي تصحيح العقيدة وتزكية النفوس بالأخلاق الفاضلة وإعداد المسلمين لقيادة الإنسانية إلى ما فيه صلاح معاشها ومعادها. وما عدا ذلك من التفاصيل والجزئيات فهو تابع لهذه القواعد الكلية مندرج تحتها، ويختص بعلمه المشايخ المنقطعون للدراسات الإسلامية العليا[1].

"وعليه فلم يكن بد من هذه التجربة لتطبيق الفكرة بالمنهجية المذكورة"[2]، هذا ما سطره في مقدمة تفسيره مما له ارتباط بمنهجه نظريا، أما عمليا فإن الأستاذ كنون يبدأ بذكر اسم السورة المراد تفسيرها، وهل هي مكية أو مدنية، ثم يأخذ منها آية أو آيات تكتب في إطار خاص بمعزل عن التفسير بخط بارز برواية ورش عن نافع.

وأرى أنه لو كتبت هذه الآيات المراد تفسيرها بالرسم التوقيفي، لكان أفضل وأحسن إتماما لجهد الرجل الموفق.

ثم يشرع في التفسير بمقدمات هامة تلقي الضوء على مضامينها، وما اشتملت عليه من تعاليم ومقاصد[3]. ثم يذكر أسباب النزول وأحيانا يورده كقصة مقدمة وكاشفة.

عن أهم قضايا السورة[4]، ثم يعرض لتفسير الآية واقفا عند الكلمات/المفاتيح فيها،

---

1. مقدمة كتابه، ص: 5-6.
2. المرجع نفسه، ص: 6.
3. . الحجرات، ص: 11، الطلاق، ص: 192، التحريم، ص: 201، نوح، ص: 253، الجن، ص: 261، البروج، ص: 345.
4. الحجرات، المجادلة، البروج...

مستخلصا منها ما تتضمنه من أحكام[1] وآداب وأخلاق[2] وقضايا سياسية[3] واجتماعية[4] مطبقا الآية على واقع الحال الذي يعرفه المجتمع الإسلامي[5] والمغربي منه على الخصوص، كما يقف وقفات متكررة عند قضايا العقيدة[6] التي يكثر القرآن من التعرض لها، وأكثر سور المفصل مكية – كما نعلم – كما أنه لا يترك فرصة مناسبة دون رد بعض الشبه التي تلصق بالدين الإسلامي[7] أو التعرض لتصحيح المفاهيم المقلوبة في أذهان بعض الناس[8]،كما يرد على أهل الكتاب[9] لكنه لا يطيل في كل ما ذكر.

وله وقفات عند بعض الإشارات التاريخية[10]، ويعرض عن التوسع فيما يعرف بالتفسير العلمي للقرآن، ولا يخوض فيه إلا بما يجلي بعض الحقائق القرآنية[11].

أما القراءات القرآنية فإنه يعرض لها لماما في مواطن معدودة من تفسيره، مع ذكر الشاذ منها[12]، كما ينبه أحيانا على مذهب مالك عقيدة وفقها[13] وله إشارات إلى الإعجاز

1. الحجرات الآية: 6، المنافقون الآية: 10، الواقعة الآية: 77-78-79، الطلاق كلها.
2. الحجرات من آية: 2-5.
3. الحجرات الآية: 9-10-13، الحديد الآية: 25.
4. الحجرات 2-5-9-10-11-12-13، الذاريات الآية: 46، المجادلة الآية: 16-17-22، الحديد: 25، الحشر: 21، الممتحنة 1، التغابن: 14-15.
5. المجادلة: 16-17، الحجرات: 2-9-13، الواقعة: 27-28.
6. الذاريات الآيات: 50-51-56-57-58-59، الطور: 24-43، الرحمن: 26-27-46-47-77-، الحديد: 3-4-5-6، الحشر: 22، الطلاق الآية: 12.
7. ص: 192-207-241-243 من تفسيره.
8. ص: 209-214.
9. ص: 33.
10. ص: 42-76-235-346.
11. الرحمن: 14-18-19-25، الانشقاق 1-5، الفيل 1-5 له رأي في التفسير العلمي بسطه في كتابه: مفاهيم إسلامية ص: 50.
12. الحجرات الآية: 6، النجم: 11، القمر: 14، الحاقة: 9، المعارج: 1، المرسلات: 17، الفاتحة: 4.
13. ص: 110-325-344.

البياني للقرآن[1] والإعجاز بالتحدي[2] لكنه لا يغرق كثيرا ولا يوظف علم البلاغة ومصطلحاته[3]، وفق ما اشترطه على نفسه في منهجه من الابتعاد عن مصطلحات الفنون والعلوم، لكنه يتذوق كثيرا بلاغة القرآن وسر إعجازه، ويعبر عن ذلك بعبارات تختلف في اللفظ وتتفق في المضمون مثل قوله: "فما أحكم أسلوب القرآن"[4] فما أبلغ القرآن وأحكم أسلوبه"[5] وقوله: "فتبارك الله، ما أعظم كلماته وأبلغ آياته"[6].

وبالجملة فإن المنهج العام للشيخ عبد الله كنون في تفسيره للمفصل منهج موفق يعتمد فيه على تفسير القرآن بالقرآن، وتفسير القرآن بالحديث وأقوال السلف مع الأخذ بظاهر النصوص، فهو لا يخرج عن ظاهر الآية ولا يصرفها عن وجهها، ولا يعتد بغير المأثور في بيان المعنى المراد أو قول السلف رضوان الله عليهم[7].

وقد وجدته في ثنايا تفسيره يقول: "وما يستفاد من ظواهر الآيات القرآنية، فهو مما لا ينبغي للمفسر أن يتوقف فيه والعلم لله"[8].

وقال أيضا في شأن القاعدة الأصولية المعروفة في التفسير: "والقرآن بعضه يفسر بعضا، وهو في إجماله وتفصيله قمة البيان، ومعجزة اللغة العربية"[9].

كما أن هناك خاصية أخرى تظهر في العمل التفسيري للأستاذ عبد الله كنون، وهو حرصه على ربط التفسير ما أمكن بالواقع المعيش للمسلم المعاصر عقيدة وسلوكا وتوعية، ومعالجة العديد مما يتخبط فيه من مشاكل من خلال القرآن بطريقة ذكية وموفقة، ومن ثم

---

1. ص: 198-240-360.
2. عند تفسيره لقوله تعالى: "فليأتوا بحديث مثله إن كانوا صادقين" الطور: 34.
3. وقفت له على إيراد مصطلح بلاغي واحد هو "الاكتفاء" الذي يرى أنه متحقق في الآية: 9 من سورة الأعلى.
4. ص: 76.
5. ص: 83.
6. ص: 234.
7. مقدمة تفسيره ص: 9.
8. ص: 349.
9. ص: 360 من تفسيره

كان منهجا موفقا إلى حد بعيد، لأنه رام فيه التفسير دون غيره من العلوم الأخرى، ولم يسقط فيما وقع فيه العديد من المفسرين من جمع كل ما يمت بصلة إلى الآية القرآنية من قريب أو بعيد دون مراعاة ما ينتج عن ذلك من حجب معاني القرآن عن قارئ ذلك التفسير والمتطلع إلى الاستفادة منه...

والأستاذ عبد الله كنون في تفسيره يسير على نهج أهل السنة والجماعة فهو يتحرى ما جاء عن السلف من التفسير في الآيات المتشابهة والتي لها صلة بالعقيدة الإسلامية، ولا مجال فيها للعقل أو التأويل، من ذلك ما التزم به من تجلية العقيدة الإسلامية في تفسيره وتصحيحها من الشوائب فكان كلما واتته فرصة يتعرض فيها لعقيدة السلف ويبين فهمهم الصحيح لمعنى التوحيد...

ففي تفسيره لقوله تعالى: ﴿**وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون**﴾ [الذاريات: 56] يقول: "المراد بها العبادة الحقيقية، وهي إفراده بالتوحيد والتعلق والدعاء، لا الصورية وهي الإقرار بربوبيته، والتعلق بغيره رغبة أو رهبة كما كان كفار قريش (...) فمعنى الآية أي ما خلقت الخلق وركبت فيهم العقل والإدراك وجعلتهم مهيئين لمعرفتي وتوحيدي ليشركوا بي غيري ويتعلقوا بما سواي، فتلك عبادة الجهال غير العاقلين والمشركين غير الموحدين..."[1].

وقد تقدم له ذكر هذا المعنى وهو بصدد تفسير قوله تعالى: ﴿**ففروا إلى الله إني لكم منه نذير مبين**﴾ [الذاريات: 50] حيث قال: "فالمطلوب من العباد أن يلجأوا إلى مولاهم وخالقهم ورازقهم، وأن يفردوا الوجهة إليه قولا وعملا واعتقادا ولا يشركوا معه غيره في شيء من العبودية والطاعة لأن كل من تعلق بشيء غير الله فقد جعله إلها، وذلك مناف لتوحيد الربوبية الذي هو مراد الله من خلقه، وقد عبر عن هذا الغرض السامي بعبارة لا أبلغ منها ولا أنص على المراد، وهي قوله عز وجل: (ففروا إلى الله)[2].

وهو يميل إلى منهج السلف في تفسير الآيات المتعلقة بالغيب فنجده يقول عند تفسيره

1. تفسير سورة المفصل.. ص: 46.
2. المرجع السابق ص: 44-45.

قوله تعالى: **﴿ويطوف عليهم غلمان لهم كأنهم لؤلؤ مكنون﴾** [الطور: 24]، "ويطوف عليهم من خدم الجنة" كأنهم لؤلؤ مكنون" حسنا ولطافة، وإن كان ما في الجنة كله مما يقصر عنه الوصف"[1].

ويزيد هذا المعنى تأكيدا كلما عرض لآية تصف الجنة ونعيمها ففي الرحمن يقول: **﴿ذواتا أفنان﴾** [الرحمن: 48] أي أغصان صفة للجنتين، ولا يخفى أن ما ذكر في صفتهما هو على سبيل التقريب والتنظير بما هو معهود، وإلا ففي الجنة ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر، قال ابن عباس رضي الله عنهما: "ليس في الدنيا مما في الآخرة إلا الأسماء"[2].

وفي تفسير آيات الصفات نجد الأستاذ عبد الله كنون يقول في تفسير قوله تعالى: **﴿ثم استوى على العرش﴾** [الحديد: 4] استواء يليق به كما هو مذهب السلف، وقد سئل عنه مالك رحمه الله – عن الاستواء فقال: "الاستواء معلوم، والكيف مجهول، والسؤال عن هذا بدعة"[3].

وهو في هذا يردد مقالة السلف الصالح دون زيادة ولا نقص، فهو يدعو إلى الإيمان بما جاء في القرآن مما لا نعرف كنهه بوسائل إدراكنا القاصرة، ففي تفسيره قوله تعالى: **﴿الله الذي خلق سبع سماوات ومن الأرض مثلهن﴾** [الطلاق: الأخيرة: 12] يورد قوله لابن عباس قال: "لو حدثتهم بتفسيرها لكفرتهم، وكفركم تكذيبكم بها" ونحن نقول: أي الأستاذ عبد الله كنون – إن السماوات السبع قد تعدد ذكرها في القرآن وتواترت فيها الأحاديث فيجب الإيمان بها، ولا داعي للخوض في كنهها ليلا يؤدي ذلك إلى التكذيب المؤدي إلى الكفر..."[4].

1. المرجع السابق، ص: 51.
2. المرجع نفسه.
3. تفسير سورة المفصل، ص: 110.
4. المرجع نفسه ص: 200.

وهكذا يسير بحذر وحيطة في الآيات التي لها صلة بالمعتقد، ولربما أدى الخوض فيها إلى الخروج عن الجادة دون التفطن لذلك الخروج، فعدم الخوض فيها أسلم وأحوط اقتداء بالسلف الصالح للأمة، وصونا للدين والمعتقد من الزلل والعثار.

لكننا نجد أن للأستاذ عبد الله كنون التفاتات أخرى صوب المجتمع يقوم فيها إما العقيدة، كما تقدم، او السلوك، أو الفهم الخاطئ لبعض تعاليم الإسلام، وهي على اقتضابها تكون مركزة وهادفة... من ذلك ما قاله عقب تفسيره لقوله تعالى: ﴿**وتلك الأمثال نضربها للناس لعلهم يتفكرون**﴾ [الحشر: 21] قال: "فالواجب التفكر في آيات الله، والاعتبار بما تضمنته من الأمثال والحكم، والعمل بأوامرها والوقوف عند حدوده وزواجره، لا تلاوته باللسان فقط، والتعبد بقراءته مع تعمد مخالفته، فإن ذلك من عدم الإيمان به، وقد ورد "رب قارئ يقرأ القرآن والقرآن يلعنه"[1]، وما حل بالإسلام وأممه ما حل من المسخ في الهمم والعقول وتسليط الجبابرة عليهم ولاستهانة بأقدارهم إلا من إهمالهم لشأن القرآن وعدم قيامهم بدعوته وتعطيلهم لأحكامه، فحق عليهم الوعيد الذي كان يتنزل على الكفار، ولا يستنقذهم منه إلا مراجعة سيرتهم الأولى والتمسك بكتابهم العزيز..."[2].

ومن ذلك تعرضه لموقف الإسلام من المرأة الذي هو موضوع أثير في هذا العصر[3]، وتعرضه لنكاح ما ملكت اليمين من السبي وإعلانه انتهاءه بانتهاء ظروفه وكل ما يقدمه بعض المتساهلين في هذا الصدد اليوم باطل كما ذكر[4].كما تعرض للحكمة من تحريم الإسلام للتماثيل، وبناء القبب على القبور[5]، وتعرف لما يفعله بعض المسلمين بالجن والسحر، وبين أنه أثر من آثار الجاهلية[6]. كما تعرض لحال بعض المسلمين اليوم مع شعائر الدين خصوصا

1. الإحياء: 275/1 وسكت عنه العراقي، و لم أقف عليه في مسند أنس من إتحاف المهرة لابن حجر المجلد الأول والثاني ط: 1994/1.
2. تفسير سور المفصل ص: 149.
3. المرجع نفسه ص: 160-161-162.
4. المرجع نفسه ص: 249.
5. تفسير سور المفصل ص: 258-268.
6. المرجع نفسه ص: 264

صلاة الجمعة التي يتهاونون في أدائها...[1].

وهكذا مزج الأستاذ عبد الله كنون في تفسيره بين تصحيح العقيدة والدعوة إلى إصلاح النفوس والمجتمع المسلم الذي أصابه الخور والضعف في الفترة الأخيرة وأصبح متساهلا في مقوماته الدينية التي لا ربح له بعد خسرانها.

ويمكننا أن نصنف معه في هذا الاتجاه الذي سار عليه في التفسير من المغاربة المعاصرين، أي الاتجاه السلفي، الدكتور محمد تقي الدين الهلالي في تفسيره لسورة الأنعام[2]، وكذلك تفسيره لسورة الفتح وغيرها والقاسم المشترك بينهما في عملهما التفسيري هو التركيز على تصحيح المعتقد من خلال توضيح وإبراز العقيدة السلفية التي أساسها توحيد الألوهية أما توحيد الربوبية، فكل الناس يقرون بأن خالقهم هو الله، ولكن هذا لا يكفي، إذ لو كان كافيا لما جاء الإسلام بإضافة توحيد الألوهية إليه، لأن القرآن يحكي عن حال المشركين أنهم كانوا يعرفون توحيد الربوبية بدليل قوله تعالى: ﴿**ولئن سألتهم من خلقهم ليقولن الله**﴾ [الزخرف: 87].

أما توحيد الألوهية فيمكن فهمه من آيات قرآنية عدة منها قوله تعالى: ﴿**قل إن صلاتي ونسكي ومحياي ومماتي لله رب العالمين لا شريك له...**﴾ [الأنعام: 162] وقد أفرد له الإمام أحمد ابن تيمية مجلدا خاصا من فتاويه.

وظل الدكتور محمد تقي الدين الهلالي – رحمه الله – يشرح للناس في كتبه ومقالاته ومجالسه الدعوية عقيدة السلف الصالح وما معنى توحيد الألوهية وتوحيد الربوبية، ويتوجه على أوضاع المجتمع المسلم بالنقد والتصحيح، حتى يتمكن المسلمون والأمة الإسلامية من أداء الدور المنوط بهم في مجال ترقية الإنسان والإنسانية بهذا الدين الحنيف، ولا يخفى على من يعرف الرجلين ما كان بينهما من تقدير وتنسيق في مجال العلم والدعوة، فكيف لا يكون بينهما

1. المرجع نفسه ص: 177.
2. الإلهام والإنعام في سورة الأنعام" نسخة مرقونة منه بحوزتي وقد سألت مرة للدكتور الهلالي في بيته عن أجود التفاسير وأحسنها فرد علي: ابن جرير وابن كثير، وكل ما وجدته في التفاسير الأخرى زنه بميزانهما.

في الفكر والمنهج؟!

5. قيمته العلمية

لا يخفى أن الأثر العلمي هو جزء من شخصية صاحبه، يعكس فطنته وحنكته وثقافته واختياره ومنهجه العلمي، ولم لا عقيدته وتوجهه؟ ويكفي أن يعكس لنا "تفسير سور المفصل للأستاذ عبد الله كنون هذه الجوانب من شخصية مؤلفه العلمية السلفية التي أعتبرها متأصلة في البيت الكنوني العتيد، فجده سيدي محمد المدني كنون المتوفى في مطالع القرن الرابع عشر الهجري يكفي مثالا عن الباقين بما كان يتميز به من شجاعة أدبية وجهر بالحق وأمر بالمعروف ونهي عن المنكر وإن أدى ذلك إلى سجنه وتجمهر طلبته من أجل إطلاق سراحه بالقرويين، فهذا بيت من بيوت العلم المغربية التي أعطت علماء متمكنين علما وعملا، لا يخافون في الله لومة لائم..

أما قيمة هذا التفسير المتحدث عنه فتتجلى في الفكرة السامية التي انطلق منها مؤلفه وكانت باعثة على التأليف وهي إيجاد تفسير لكتاب الله يقرب الناس من القرآن ويقرب القرآن من الناس ويبسط لهم عقائد دينهم ويدلهم على ما فيه من قيم وأخلاق لو تمسكوا بها لسادوا على الأمم، ولما عرفوا الذلة والهوان..

كما أنه أول تفسير لسور المفصل[1] ولم يعرف عن أحد أنه سبق إلى الكتابة في هذا القسم من سور القرآن.

وبما أن المؤلف كان من أهدافه طرق مسائل العقيدة، فقد تجمع له في سور المفصل ما يلبي رغبته، فهي في معظمها مكية، والغالب على القرآن المكي هو تعرضه إلى مسائل العقيدة، حتى إن علماء القرآن والتشريع ينعتون المرحلة المكية بمرحلة تثبيت العقيدة، فقد وجد الشيخ ضالته في سور المفصل، وسار يوضح ويعالج مسائل العقيدة من خلال القرآن الكريم، وهو خير مصدر لها فالعقيدة الصحيحة هي المستمدة من الكتاب والسنة المطهرة، ولم يكتف

1. تفسير سور المفصل..ص: 5-6.

بتوضيحها بل وضح أيضا توابعها ومتعلقاتها من تطبيق وتشريع.

كما أنه ذكر مجموعة من الترجيحات والتوضيحات توصل إليها في تفسيره، معتمدا فيها على النظر عند تشعب الرأي، منها التحقيق العلمي الذي أشار إليه في تفسير آية: ﴿**يخرج منها اللؤلؤ والمرجان**﴾[1] وهو يثبت أن اللؤلؤ يخرج من البحرين الحلو والمالح معا، ومنها ما قاله في تفسير آية: ﴿**تبارك اسم ربك ذي الجلال والإكرام**﴾ [الرحمن: 22] وآية: ﴿**ثلة من الأولين وثلة من الآخرين**﴾ [الرحمن: 78] وآية: ﴿**وآخرين منهم لما يلحقوا بهم**﴾ [الجمعة: 3] وما كتبه عن بقايا سفينة نوح[2]، وما قاله في تفسير قوله عز وجل: ﴿**في يوم كان مقداره خمسين ألف سنة**﴾ [المعارج: 4] وقوله: ﴿**عليها تسعة عشر**﴾ [المدثر: 30] وقوله: ﴿**إن الذين فتنوا المؤمنين والمؤمنات**﴾ [البروج: 10] وما طرقه من احتمال في تفسير آية: ﴿**فلا يخاف عقباها**﴾ [الشمس: 15] وما حققه في تفسير ليلة القدر من أنها ليلة التقدير، ورد ما يعتقده بعضهم في ليلة النصف من شعبان، وكل هذا كفيل بأن يجعل لهذا التفسير قيمته العلمية ويثاب عليه مؤلفه رحمه الله.

---

1. المرجع نفسه ص: 8.
2. المرجع السابق ص: 76.

جريمة الزنا وحكمة تحريمها

د. مزيان حدو بناصر
عضو رابطة العلماء

تعتبر جريمة الزنا من أبشع الجرائم التي ترتكب ضد الشرف والأخلاق، والفضيلة، والكرامة، وتؤدي إلى تقويض بناء المجتمع، وتفتيت الأسر، واختلاط الأنساب، وقطع العلاقات الزوجية، وسوء تربية الأولاد، بل تفضي إلى ضياع الطفل الذي هو قتل له معنى.

فإن ولد الزنا، ليس له من يربيه، والأم بمفردها لا تستطيع تربيته والقيام بشؤونه، لقصور يدها، فيشب على أسوأ الأحوال ويصير عضوا فاسدا في جسد المجتمع الإنساني، ينشر الحقد والبغضاء، ويبث الفساد والإجرام، لأنه ثمرة الجريمة البشعة المنكرة.

فجريمة الزنا من أخطر أمور الحياة كلها بل أشدها تعلقا بنظامها، ودوام سعادتها وهنائها، وتماسكها وترابطها، ولذلك اهتم الشارع الحكيم بهذا الحد أكبر اهتمام، صونا للحياة المنزلية من الانهيار، وحفظا للروابط الأسرية مما

يتهددها من بلاء وأخطار، فذكر عقاب من لا يحفظ فرجه، وبينه أعظم بيان، وجعله من أشد العقوبات، وأعظمها، واوجب أن لا تأخذنا شفقة ولا رحمة بالجناة.

ثم بين ما يجب علينا أن نراعيه في حفظ الفروج وما نحتاجه إليه لصيانتها من الضياع، وما يجب للأبضاع من الحرمة والصون، والاحتياط والمحافظة، فأمرنا بغض النظر إلى الأجنبيات لأن النظر بريد الزنا، وأمرنا بصون أجساد النساء من التبذل، والظهور أمام الأجانب، وحث المرأة على حفظ جسدها بالاحتشام والتستر، والبعد عن مواطن الريبة، وبؤر الفساد، وعن الاختلاط بالرجل الأجنبي حتى لا تقع في محرم، ولا يجرها الاختلاط والتبذل إلى الوقوع في الذنب.

واتفقت كلمة الفقهاء على أن خروج المرأة من بيتها قد يكون كبيرة، إذا تحققت منه المفسدة: كخروجها متعطرة متزينة، سافرة عارية، مبدية محاسنها للرجال الأجانب كما هو حاصل في واقعنا اليوم، مما يوجب الفتنة، ويكون الخروج من المنزل حراما، وليس كبيرة إذا ظنت الفتنة، ولم تتحقق.

ومما يدمي قلب الحر المؤمن الغيور، ما نشاهده من تبرج النساء والفتيات، وخروجهن متبذلات، كاسيات عاريات، مائلات مميلات، عاريات الشعور والظهور، من غير حياء ولا مبالاة، حتى صرن أكثر تبذلا، وانحلالا من أهل الجاهلية التي كانت قبل الإسلام، وإثم ذلك راجع إليهم أولا و إلى أولياء أمورهن ثانيا – من الأزواج والآباء والإخوة – لعنهن الله، ولعن من يرضى بذلك منهن ولعن من ينظر إليهن، ومن يوافقهن من الرجال، وصدق رسول الله، صلى الله عليه وسلم، إذ يقول: "صنفان من أهل النار لم أراهما، قوم معهم سياط كأذناب البقر يضربون بها الناس، ونساء كاسيات عاريات، مميلات مائلات، رؤوسهن كأسنة البخت المائلة، لا يدخلن الجنة، ولا يجدن ريحها، وأن ريحها لتوجد من مسيرة كذا وكذا"، وهذا الحديث من دلائل النبوة حيث إن الرسول، صلى الله عليه وسلم، قد حدث عما يحدث في المستقبل، وأخبر عن المغيبات التي حصلت بعد حياته صلوات الله وسلامه عليه بـ 1420.

لهذا دعا الإسلام إلى الزواج وحبب فيه، لأنه هو أسلم طريقة لتصريف الغريزة الجنسية، وهو الوسيلة المثلى لإخراج سلالة يقوم على تربيتها الزوجان ويتعهدانها بالرعاية، وغرس عواطف الحب والود والطيبة، والرحمة، والنزاهة والشرف والإباء وعزة النفس، ولكي تستطيع هذه السلالة أن تنهض بتبعاتها وتسهم بجهودها في ترقية الحياة وإعلائها.

ووضح الطريقة المثلى لتصريف الغريزة ومنع من أي تصرف في غير الطريق المشروع وحظر إثارة الغريزة بأي وسيلة من الوسائل، حتى لا تنحرف عن المنهج المرسوم.

فنهى عن الاختلاط وكل ما من شأنه أن يثير الغريزة أو يدعو إلى الفحش حتى لا تتسرب عوامل الضعف في البيت والانحلال في الأسرة.

التدرج في تحريم الزنا

يرى كثير من الفقهاء أن تقرير عقوبة الزنا كانت متدرجة كما حدث في تحريم الخمر، وكما حصل في تشريع الصيام.

فكانت عقوبة الزنا في أول الأمر الإيذاء بالتوبيخ والتعنيف[1] يقول الله سبحانه: ﴿ **واللذان يأتيانها منكم فآذوهما، فإن تابا وأصلحا فاعرضوا عنهما**﴾ [النساء: 16]. ثم تدرج الحكم من ذلك إلى الحبس في البيوت يقول الله تعالى: ﴿ **واللاتي يأتين الفاحشة من نسائكم فاستشهدوا عليهن أربعة منكم، فإن شهدوا فأمسكوهن في البيوت حتى يتوفاهن الموت أو يجعل الله لهن سبيلا**﴾. كان الحكم في ابتداء الإسلام، أن المرأة إذا ثبت زناها بالبينة العادلة، حبست في بيت فلا تمكن من الخروج عنه إلى أن تموت لهذا قال تعالى: ﴿ **واللاتي يأتين الفاحشة**﴾ يعني الزنا، فالسبيل الذي جعله الله هو الناسخ لذلك.

قال ابن عباس رضي الله عنهما كان الحكم كذلك حتى أنزل الله سورة النور، فنسخها بالجلد أو الرجم، وكذا روي عن جماعة التابعين إنها منسوخة، وهو أمر متفق عليه، روى

1. قال ابن عباس رضي الله عنهما: أي بالشتم والتعبير والضرب بالنعال، وكان الحكم كذلك، حتى نسخه الله تعالى بالجلد والرجم، وقال عكرمة وغيره: نزلت في الرجل والمرأة إذا زنيا.

الإمام أحمد بن عبادة بن الصامت كان رسول الله، صلى الله عليه وسلم، إذا نزل الوحي، أثر عليه وكرب لذلك، وتغير وجهه، فأنزل الله عز وجل عليه ذات يوم فلما سري عنه قال "خذوا عني قد جعل الله لهن سبيلا الثيب بالثيب والبكر بالبكر، الثيب جلد مائة ورجم بالحجارة، والبكر جلد مائة ثم نفي سنة"[1].

نشير إلى أننا سوف نتناول في الكتاب مسائل مهمة في جريمة الزنا كالتعريف والأركان والشروط والحكمة من التحريم وعقوبة الزاني وأدلة الإثبات إلى غير ذلك...

1. تعريف الزنا

الزنا في اللغة والشرع بمعنى واحد: وهو عبارة عن وطء مكلف في فرج امرأة مشتهاة، خال من الملك وشبهته، ويثبت به حرمة المصاهرة نسبا ورضاعا.

وعرفه المالكية بأنه وطء مكلف فرج آدمي لا ملك له فيه باتفاق تعمدا[2] وقال الدردير "الزنى شرعا هو وطء مكلف حرا أو عبدا مسلم، وإضافة وطء لمكلف من إضافة المصدر لفاعله، ويراد بالفاعل من تعلق به الفعل، فيشمل الواطئ والموطوء فيشترط في كل التكليف والإسلام، فلا يحد صبي ولا مجنون ولا كافر إذ وطؤهم لا يسمى زنى شرعا[3].

وإذا كان التحريم لعارض فلا يعد الوطء زنا كوطء الرجل زوجته الحائض أو النفساء أو الصائمة فإنه وإن كان محرما لا يعد زنى[4]. وعرفه الحنابلة بأنه فعل الفاحشة في قبل أو دبر[5]. أما الحنفية والظاهرية فإنهم لا يعتبرون الوطء في الدبر زنى، قالوا وذلك لأن الزنى يؤدي إلى اختلاط الأنساب، واللواط لا يؤدي إلى ذلك وكل منهما له اسم خاص، فهذا زنى وذلك لواط

1. رواه مسلم وأصحاب السنن.
2. محمد ابن رشد القرطبي، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ج 2.
3. الدردير: الشرح الكبير.
4. ويستوي عند الجمهور من الفقهاء الوطء المحرم في القبل أو الدبر سواء تمت الجريمة مع امرأة أو رجل وذلك لأن الوطء في الدبر محرم شأنه في ذلك شأن الوطء في القبل وقد سمى القرآن الكريم هذا الفعل فاحشة، فقال تعالى مخاطبا قوم لوط " إنكم لتأتون الفاحشة ما سبقكم بها من أحد من العالمين".
5. الإقناع.

والاختلاف في الأسماء يدل على الاختلاف في المعنى، خلافا للصاحبين اللذين قالا هذا الفعل كالزنى فيحد فاعله لأنه في معنى الزنى[1].

2. **أركان جريمة الزنا**

لجريمة الزنا أركان كغيرها من الجرائم ولا يعتبر الزنا جريمة تستحق العقوبة الحدية المقدرة ما لم تتوافر أركانها، إلا أن عدم توافر أركان الجريمة لا يعتبر مانعا من معاقبة الجاني تعزيرا فمن ارتكب فعلا محرما كالقبلة والمضاجعة وغير ذلك من مقدمات الزنا فإنه لا يعتبر زانيا، ولكنه يعاقب بعقوبة تعزيرية بحسب الفعل المحرم الذي ارتكبه، ويراعي القاضي في ذلك شخصية المجرم والظروف التي أدت إلى ارتكابه الجريمة...

وتتمثل جريمة الزنا في نظر التشريع الإسلامي بركنين: أولهما: الوطء المحرم، وثانيهما: القصد والتعمد، فإذا توافر هذان الركنان وقامت الأدلة الشرعية القاطعة عليهما فقد تمت الجريمة ووجبت العقوبة، بخلاف القوانين الوضعية فإنها لا تكتفي بمجرد توافر هذين الركنين، وإنما تشترط بالإضافة إليهما أن يكون الزاني متزوجا، فلو زنت امرأة راشدة باختيارها ولم تكن متزوجة فإن الفعل لا يعتبر زنا في نظر القانون، ولو كانت هذه المرأة مخطوبة لأن الخطبة لا تجعلها خاضعة لقيود الزوجية التي تتم بعقد الزواج.

الركن الأول: الوطء المحرم

الوطء المعتبر زنا هو الوطء في الفرج بحيث يكون الذكر في الفرج كالميل في المكحلة، ويكفي أن تغيب الحشفة على الأقل في الفرج ولا يشترط طبقا للرأي الراجح أن يكون الذكر منتشرا كما أنه يعتبر زنا سواء حدث إنزال أم لم يحدث.

والقاعدة العامة أن الوطء المحرم المعتبر زنا هو الذي يحدث في غير ملك فكل وطء من هذا النوع عقوبته الحد ما لم يكن هناك مانع شرعي من هذه العقوبة.

أما بالنسبة للعناق أو التقبيل أو المفاخذة أي الإيلاج بين الفخذين والمباشرة خارج

1. فتح القدير، ج 1.

الفرج، كل هذه الأمور لا تعتبر زنا يستوجب الحد وإنما هي معاصي تستوجب التعزير.

ومن القواعد الأصولية في الشريعة قاعدة أن ما أدى للحرام فهو حرام، فإن فعل الجاني ما لا يوجب الحد فعقوبته التعزير سواء كان ما فعله وطءا لم تتم شروطه كالإيلاج بين الفخذين أو في الفم، أو كان ما فعله ليس وطءا كالخلوة بالمرأة الأجنبية وكالعناق والقبلة والنوم معها في فراش واحد، لأن هذه جميعا أفعال محرمة فضلا عن أنها من مقدمات الزنا وتؤدي إليه.

وإذا استطعنا بتطبيق القواعد السابقة أن نعرف الأفعال المحرمة فمن السهل أن نعرف بعد ذلك ما يعتبر منها وطءا وما يعتبر من هذا الوطء زنا.

ويلاحظ أن الشريعة إذا كانت تفرق بين الوطء وما دونه وتعاقب على الأول بعقوبة الحد وعلى الثاني بعقوبة تقديرية، فإن الشريعة مع هذا تعتبر الفعل في الحالتين جريمة تامة، ولا تعتبر الوطء جريمة تامة وما دون الوطء شروعا في الجريمة كما هو الحال في القوانين الوضعية.

الركن الثاني: تعمد الوطء

يشترط في جريمة الزنا أن يتوفر لدى الزاني أو الزانية العمد أو القصد الجنائي، ويعتبر القصد الجنائي متوفرا إذا ارتكب الزاني الفعل وهو عالم أنه يطأ امرأة محرمة عليه أو إذا مكنت الزانية من نفسها وهي تعلم أن من يطأها محرم عليها.

فإن أتى أحدهما الفعل متعمدا وهو لا يعلم بالتحريم فلا حد عليه، كمن زفت إليه غير متزوجة فوطئها على أنها زوجته، أو كمن زفت إلى غير زوجها فمكنته معتقدة على أنه زوجها، قال ابن قدامة: فإن زفت إليه غير زوجته وقيل هذه زوجتك، فوطئها وهو يعتقدها زوجته فلا حد عليه، لا نعلم فيه خلافا، وإن لم يقل له: هذه زوجتك أو وجد على فراشه امرأة ظنها امرأته أو جاريته فوطئها أو دعا زوجته فجاءته غيرها فظنها المدعوة، فوطئها أو اشتبه عليه ذلك لعماه، فلا حد عليه، وبه قال الشافعي، وحكي عن أبي حنيفة أن عليه الحد لأنه وطئ في

محل لا ملك له فيه"[1]. وحجة من قال بأنه لا حد عليه أنه وطء اعتقد بإباحته بما يعذر مثله فيه،فاشتبه ما لو قيل له هذه زوجتك، ولأن الحدود تدرأ بالشبهات، وهذه من أعظمها.

والأصل في الشريعة الإسلامية أنه لا يحتج في دار الإسلام بجهل الأحكام فلا يقبل من أحد أن يحتج بجهل تحريم الزنا، وبالتالي انعدام القصد الجنائي، ولكن الفقهاء يبيحون استثناء الاحتجاج بجهل الأحكام بمن لم تيسر له ظروفه العلم بالأحكام كمسلم قريب عهد بالإسلام لم ينشأ في دار الإسلام وتحتمل ظروفه أن يجهل التحريم، أو كمجنون أفاق وزنا قبل أن يعلم بتحريم الزنا ففي هاتين الحالتين وأمثالهما يكون الجهل بالأحكام علة لانعدام القصد الجنائي[2].

وإذا ادعى الجاني الجهل بفساد نوع من أنواع النكاح أو ببطلانه مما يعتبر الوطء فيه زنا، فيرى البعض أن لا يقبل احتجاجه بجهل الحكم، لأن فتح هذا الباب يؤدي إلى إسقاط الحد، ولأن المفروض في كل فرد أن يعلم ما حرم عليه، ويرى البعض قبول الاحتياج لأن معرفة الحكم تحتاج لفقه وتخفى على غير أهل العلم، وأصحاب هذا الرأي الأخير يجعلون الجهل بالحكم شبهة تدرأ الحد عن الجاني ولا تعفيه من عقوبة التعزير، ومما يؤثر من قضاء الصحابة في هذا أن امراة تزوجت في عدتها في عهد عمر رضي الله عنه فلما عرض عليه الأمر قال هل علمتم؟ فقالا: لا، فقال لو علمتم لرجمتكما، فجلدهما أسواطا ثم فرق بينهما، وأتت امراة إلى علي بن أبي طالب رضي الله عنه فقالت إن زوجي زنا بجاريتي، فقال الزوج صدقت هي ومالها لي حل، فدرأ علي عن الرجل الحد بادعاء الجهالة[3].

ويلاحظ أن هناك فرقا بين قبول الاحتجاج بجهل تحريم الزنا وقبول الاحتجاج بجهل فساد النكاح أو بطلانه، فقبول الاحتجاج الأول يؤدي إلى إعفاء الجاني من العقوبة على أساس انعدام قصده الجنائي، وقبول الاحتجاج الثاني عند من يقبله لا يعدم القصد الجنائي وإنما يقوم الاحتجاج شبهة تؤدي إلى درء الحد ولا تمنع من عقوبة التعزير.

1. المغني، ج 8.
2. شرح الزرقاني، ج 8.
3. المذهب، ج 2.

أما أركان جريمة الزنا في القانون فهي أربعة:

1. وجود عقد زواج صحيح
2. فعل مادي وهو الوطء
3. القصد الجنائي
4. منزل الزوجية

أولا: وجود عقد زواج صحيح

يشترط لقيام هذا الركن أن يكون أحد طرفي الجريمة أو كلاهما متزوجا بعقد زواج صحيح قائم فعلا أو حكما، فالقانون عندما قرر المسؤولية الجنائية عن فعل الزنا لم ينظر إلى مجرد الوطء كما هو الحال في الشريعة الإسلامية، وإنما نظر إلى تدنيس فراش الزوجية، فإذا كان الشخص متحررا من قيود الزوجية فلا يعتبر زانيا في نظر القانون، وإن زنى مع امرأة متزوجة لا يعاقب باعتباره زانيا وإنما باعتباره شريكا لامرأة زانية، فلابد إذن أن يكون أحد طرفي الجريمة أو كلاهما مرتبطا بعقد زواج صحيح، ومنذ اللحظة التي يتم فيها هذا العقد يعتبر الزوجان مقيدين وملتزمين بالأمانة التامة لكل منهما على عرض الآخر سواء في غيبته أو في حضوره.

والقانون لا يعاقب على الوطء الذي يقع قبل الزواج ولو حملت بسببه المرأة وتحقق وضعها منه بعد الزواج[1].

كذلك لا يعاقب القانون المرأة التي تخون خطيبها وهي في مرحلة الخطوبة قبل انعقاد العقد.

ويتحقق هذا الركن ولو لم يدخل الرجل بالمرأة التي عقد عليها، فإذا زنت مع رجل آخر اعتبرت زانية في نظر القانون لأن العلاقة الزوجية تقوم بمجرد إتمام عقد الزواج لا بمجرد الدخول.

---

1. شرح العقوبات الأهلي لأحمد أمين.

ثانيا: فعل مادي وهو الوطء

يشترط لتوافر هذا الركن أن يتصل الرجل بالمرأة اتصالا جنسيا تاما ويكون ذلك بإيلاج عضو ذكورته في المكان المعد لذلك بجسمها وهو عضو تأنيها.

أما إذا كان الفعل مجرد تقبيل أو عناق أو مفاخذة أو غير ذلك من مقدمات الإيلاج فلا يتحقق به الركن المادي لهذه الجريمة، كما لا يتحقق هذا الركن إذا وضع الرجل شيئا آخر غير عضو ذكورته كأصبعه مثلا في عضو تأنيث المرأة.

ثالثا: القصد الجنائي

القصد الجنائي طبقا للقاعدة العامة هو انصراف إرادة الجاني إلى ارتكاب الجريمة مع العلم بأركانها كما يتطلبها القانون، وفي جريمة الزنا يكون القصد الجنائي متوفرا بإتيان الفعل المادي وهو الوقاع والعلم بصفة الزوجية في الطرف الآخر.

فإذا زنى رجل مع امرأة وهو يعلم أنها متزوجة اعتبر مسؤولا عن جريمته، أما إذا كان جاهلا لهذه الصفة أو كان لديه شك في أنها متزوجة، فلا يعتبر مرتكبا للجريمة إذ الشك يفسر لصالح المتهم[1].

وإذا كانت الزوجة قد طلقت طلاقا رجعيا فلا يمكن مساءلة الزاني بها إذا كان يجهل أن طلاقها رجعي، أما إذا كان يعلم ذلك فيعتبر مسؤولا عن فعله.

وكذلك الزوجة إذا كانت تجهل أن طلاقها رجعي وزنت فلا تعتبر مرتكبة لجريمة الزنا، أما إذا كانت تعلم أن طلاقها رجعي فتكون مسؤولة عن جريمة الزنا.

وإذا زنى رجل مع امرأة معتقدا بأنها متزوجة وهي ليست كذلك فلا يمكن مساءلته جنائيا آخذا بنيته لأن المشرع حرم الفعل حفظا على الأمانة الزوجية فإذا لم تكن هناك زوجية فلا جريمة في الأمر.

1. التشريع الجنائي في الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي لعبد القادر عودة.

رابعا: منزل الزوجية "في جريمة الزوج"

هذا ركن خاص بزنا الزوج في القانون، إذ يشترط لمساءلة الزوج عن جريمة الزنا أن يكون قد ارتكب الفعل في منزل الزوجية أي في المنزل الذي تقيم معه زوجته فيه، فإذا زنى الزوج خارج منزل الزوجية فلا يعتبر زانيا، وهذه تفرقة عجيبة بين زنا الزوج وزنا الزوجة، فلماذا تعاقب الزوجة إذا زنت في أي مكان ولا يعاقب الزوج إلا إذا زنى في منزل الزوجية؟

إنه مادام الأمر كذلك فإن في استطاعة الزوج أن يزني خارج منزل الزوجية ليكون في مأمن من الفضيحة والعقاب، الفضيحة من زوجته وجيرانه والعقاب من القانون.

3. **شروط الزنا**

لا حد على الزاني والزانية إلا بشروط، منها متفق عليه، ومنها مختلف فيه وهي عشرة[1].

الأول: أن يكون الزاني بالغا، فلا يحد الصبي غير البالغ بالاتفاق.

الثاني: أن يكون عاقلا، فلا يحد المجنون بالاتفاق، وإن زنى عاقل بمجنونة أو مجنون بعاقلة، حد العاقل منهما.

الثالث: أن يكون مسلما، في رأي المالكية، فلا يحد الكافر إن زنى بكافرة ولكنه يؤدب إن أظهره، وإن استكره مسلمة على الزنا قتل، وإن زنا بها طائعة نكل به وعزر، وقال الجمهور: يحد الكافر حد الزنا، لكنه لا يرجم المحصن عند الحنفية، وإنما يجلد، ولا حد للزنا وشرب الخمر عند الشافعية والحنابلة على المستأمن، لأنه حق الله تعالى، ولم يلتزم بالعهد حقوق الله تعالى.

الرابع: أن يكون طائعا مختارا، واختلف الفقهاء في أنه هل يحد المكره على الزنا، فقال الجمهور: لا يحد، وقال الحنابلة: يحد ولا تحد المرأة إذا استكرهت على الزنا أو اغتصبت.

1. القوانين الفقهية.

الخامس: أن يزني بآدمية، فإن أتى بهيمة فلا حد عليه باتفاق المذاهب الأربعة في الأصح عند الشافعية، ولكنه يعزر، ولا تقتل البهيمة ولا بأس بأكلها عند الجمهور، وتقتل بشهادة رجلين على فعله بها، ويحرم أكلها ويضمنها عند الحنابلة.

السادس: أن تكون المزني بها ممن يوطأ مثلها، فإن كانت صغيرة لا يوطأ مثلها، فلا حد عليه ولا عليها، ولا تحد المراة إذا كان الواطئ غير بالغ.

السابع: ألا تفعل ذلك بشبهة (انتفاء الشبهة)، فإن كان الوطء بشبهة، سقط الحد، مثل أن يظن بامرأة أنها زوجته أو مملوكته فلا حد عند الجمهور، ويجب الحد عند أبي حنيفة وأبي يوسف، وهذه هي شبهة الفاعل، وكذلك لا يحد بالاتفاق من وطئ بعد وجود نكاح فاسد مختلف فيه، كالزواج دون ولي أو بغير شهود، إذا استفاض واشتهر عند المالكية، وذلك بسبب شبهة العقد، فإن كان الزواج فاسدا بالاتفاق كالجمع بين الأختين ونكاح خامسة، ونكاح ذوات المحارم من النسب أو الرضاع، أو تزوج في العدة، أو ارتجاع من طلاق ثلاث دون أن تتزوج غيره، أو شبه ذلك، فيحد فيما ذكر كله، إلا أن يدعي الجهل بتحريم المذكور كله ففيه قولان عند المالكية.

الثامن: أن يكون عالما بتحريم الزنا، فإن ادعى الجهل به، وهو ممن يظن به الجهل، ففيه قولان عند المالكية لابن القاسم وأصبغ.

التاسع: أن تكون المرأة غير حربية، فإن كانت حربية حد عند ابن القاسم المالكي، خلافا لابن الماجشون، وكذلك إن كانت من المغنم، حد عند ابن القاسم خلافا لأشهب. وقد وافق فقهاء المذاهب الآخرون على رأي أشهب، للشبهة.

العاشر: أن تكون المرأة حية، فلا يحد عند الجمهور واطئ الميتة ويحد في المشهور عند المالكية.

ويشترط أيضا تحقيق معنى الزنا وهو تغييب حشفة أصلية في قبل امرأة، أما الوطء في الدبر أو اللواط، فلا يوجب الحد وإنما يوجب التعزير عند أبي حنيفة، ويوجب الحد عند سائر

المذاهب ومنهم الصاحبان، وأما من وطئ أجنبية غير محرم فيما دون الفرج، فيعزر اتفاقا، لأنه فعل منكر ليس فيه شيء مقدر شرعا. ويشترط كذلك أن يكون الوطء في دار الإسلام، فلا حد على من وطئ في دار الحرب[1].

4. حكم الزنا

الزنا[2] حرام وهو من الكبائر العظام، ومن أكبر الذنوب بعد الكفر والشرك وقتل النفس ومن أكبر الفواحش على الإطلاق. ومن الأدلة على تحريمه الكتاب والسنة والإجماع:

- فمن الكتاب قوله تعالى: ﴿**ولا تقربوا الزنا إنه كان فاحشة وساء سبيلا**﴾ [الإسراء]، ووضع لفاعله حدا بقوله تعالى: ﴿**الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة**﴾ [النور: 2]. وقال فيما أنزله من القرآن ونسخ لفظه دون حكمه: الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله.

- ومن السنة: روى عن عبد الله بن مسعود قال: سألت النبي، صلى الله عليه وسلم، أي الذنب أعظم عند الله عز وجل قال: أن تجعل لله ندا[3] وهو خلقك، قلت: إن ذلك لعظيم قال: قلت ثم أي قال أن تقتل ولدك مخافة أن يأكل معك، قال قلت: ثم أي، قال أن تزاني حليلة جارك.

– وقال فيه الرسول، صلى الله عليه وسلم: "لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن"[4].

– وأخرج أحمد والطبراني في الكبير والأوسط عن المقداد بن الأسود رضي الله عنه لأصحابه ما تقولون في الزنا؟ قالوا حرام حرمه الله عز وجل ورسوله فهو حرام إلى يوم القيامة، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لأصحابه: لأن يزني الرجل بعشر نسوة أيسر عليه من أن يزني بامرأة جاره.

---

1. الفقه الإسلامي وأدلته، ج 6.
2. الزنا يمد ويقصر يقال: زنى يزني زنى وزناء إذا فجر.
3. الند المثل والنظير وكذلك النديد والنديدة.
4. متفق عليه.

– وروى ابن أبي الدنيا والخرائطي عن ابن عمر قال: قال رسول الله، صلى الله عليه وسلم، الزاني بحليلة جاره لا ينظر الله إليه يوم القيامة ولا يزكيه، ويقول ادخل النار مع الداخلين.

- ومن الإجماع: أجمعت الشرائع القديمة والحديثة على حرمة الزنا، وهو أن يأتي رجل وامرأة

بفعل الجماع بغير أن تكون بينهما علاقة الزوجية المشروعة، وما زالت المجتمعات البشرية مجمعة عليه منذ أقدم عصور التاريخ على يومنا الحاضر، ولم يخالفها فيه حتى اليوم إلا شرذمة قليلة من الذين جعلوا عقولهم تابعة لأهوائهم وشهواتهم البهيمية أو أوتوا من قبل عقولهم، ويظنون كل مخالفة للنظام والعرف الجاري اختراعا لفلسفة جديدة والعلة في هذا الإجماع العالمي أن الفطرة الإنسانية بنفسها تقتضي حرمة الزنا، ومما يتوقف عليه بقاء النوع الإنساني وقيام التمدن الإنساني أن لا تكون الحرية للرجل والمرأة في أن يجتمعا ابتغاء اللذة وقضاء لشهوتهما النفسية متى شاءا ثم يفترقا متى أرادا، بل يجب أن تكون العلاقة بين كل رجل وامرأة قائمة على عهد للوفاء دائم بحكم معروف في المجتمع وتكون مستندة إلى ضمان المجتمع كله[1].

5. حكمة تحريمه

من الحكمة في تحريم الزنا المحافظة على طهارة المجتمع الإسلامي، وصيانة أعراض المسلمين، وطهارة نفوسهم، والإبقاء على كرامتهم والحفاظ على شرف أنسابهم وصفاء أرواحهم، ولقد جاءت شريعة الإسلام وحثت أتباعها على الفضيلة والالتزام بها، وأقامت بينها وبين إتيان الفواحش حدودا منيعة وحصونا حصينة كي لا يتسلل منها من يهدم الفضيلة ويخدش الحياء ويقضي على العفة، ويرخص الأعراض ويميت الغيرة في قلوب الناس، صيانة للأمة وحفاظا على الأفراد والمجتمعات من أخطار الجرائم الخلقية المدمرة، وإن عنوان صلاح أية أمة ودليل سعادتها واستقرارها إنما هو رعاية أبنائها، لهذا الجانب العظيم غيرة

1. المجموع شرح المهذب، ج 20.

للأعراض وصيانة للحرمات، وإن خراب العالم وانهيار الحضارات ودمار المجتمعات واختلال أمنها ونظامها وحلول الدمار بأفرادها وفشو الأمراض والأسقام بأنبائها إنما هو حصاد التهاون بالأعراض وإفراز للتساهل بالقيم والمثل وعدم الغيرة على الحدود والمحارم، لذلك أرسى الإسلام دعائم العناية بالأعراض كما جاء في الحديث الذي رواه أبوبكر رضي الله عنه أن رسول الله، صلى الله عليه وسلم، قال يوم النحر في خطبته بمنى "إن دماءكم وأعراضكم وأموالكم حرام عليكم كحرمة يومكم هذا، في شهركم هذا، في بلدكم هذا"[1].

كما أشاد الإسلام بالحفاظ على الفرج وجعله سمة من سمات أهل الإيمان، وطريقا للفلاح ودخول الجنة، قال تعالى: ﴿**والذين هم لفروجهم حافظون إلا على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم فإنهم غير ملومين**﴾ [المومنون].

روى سهل بن سعد رضي الله عنه أن النبي، صلى الله عليه وسلم، قال: "من يضمن لي ما بين لحييه وما بين رجلين له الجنة"[2].

لقد أحاط الإسلام جانب الأعراض بسياج منيع من الوسائل الشرعية التي تعمل على حفظها وصيانتها وتحول بين إهدارها والعبث بها، فمن ذلك تهذيب الغرائز والرذيلة، وشرع الزواج وحث على تيسيره لما في ذلك من المصالح العظيمة، وكما حرم الإسلام كل طريق تصرف فيه الشهوة من المسالك المنافية للأخلاق الهدامة للأعراض كالزنا واللواط وما يسمى بالعادات السرية كما حرم القذف وشرع الحدود الزاجرة والتعازير البالغة لمرتكبي هذه الجرائم، وهل هناك أعظم من الشرك بالله والقتل من جريمة الزنا؟ لذلك قررت عقوبتها في كتاب الله وسنة رسوله، لقد ساد المجتمع البشري المعاصر في بعد عن منهج الله كثير من الأفكار الهدامة التي تدعو إلى هدم صرح الفضائل وإغراق الناس في الملذات والرذائل فانهارت الأخلاق إلا من عصم الله، وانتهكت الأعراض وطغى الفجور وسهلت أسبابه، ولكن ما هي النتيجة يا ترى؟

---

1. رواه البخاري ومسلم.
2. متفق عليه.

لقد حل بهذه المجتمعات الإباحية المتحللة غضب الله سبحانه المتمثل في هذه الأمراض الجنسية المدمرة والأوبئة الفتاكة وصدق رسول الله، صلى الله عليه وسلم، حيث قال: "لم تظهر الفاحشة في قوم قط حتى يعلن بها، إلا فشا فيهم الطاعون والأوجاع التي لم تكن مضت في أسلافهم الذين مضوا"[1].

وها هي اليوم المجتمعات التي أعرضت عن شريعة الله تحصد ما غرست، وتكتوي بنار ما جنت، ويحل غضب الله على المتمردين وما أمراض الزهري والسيلان والإيدز إلا أمثلة واقعية من عقوبة الله سبحانه لمرتكبي الجرائم ومواقعي الفواحش، ولكن هل من معتبر؟

يا هاتكا حـــــرم الرجال وتابعا ... طرق الفساد تعيش غير مكرم

ممـن يـزن في قـوم بـألفـي درهــم ... في أهـلـه يـزني بـريـع الـدرهـم

إن الزنــا ديـــــن إذا أقـرضـتـه ... كان الوفاء من أهل بيتك فاعلم

ولقد حرم الإسلام الاختلاط والتبرج وأمر بالحجاب قال تعالى: ﴿**يأيها النبي قل لأزواجك وبناتك ونساء المؤمنين يدنين عليهن من جلابيبهن**﴾ [الأحزاب].

وذلك كله حفاظا على الأعراض، كما حرم الإسلام إطلاق البصر فقال تعالى: ﴿ **قل للمومنين يغضوا من أبصارهم ويحفظوا فروجهم ذلك أزكى لهم، إن الله خبير بما يصنعون، وقل للمومنات يغضضن من أبصارهن ويحفظن فروجهن**﴾ [النور]. وذلك لما للنظر من خطر على صاحبه، فهو بريد الزنا ومبدأ الحوادث، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم "النظرة سهم مسموم من سهام إبليس"[2] وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لعلي: " يا علي لا تتبع النظرة، النظرة فإن ما لك الأولى وليست لك الأخيرة"[3].وهذه دعوة للذين يلطخون أنظارهم وأسماعهم بالحرام ووسائله، وأسبابه أن يحفظوا جوارهم، فإن الله سائلهم

1. رواه الحاكم وابن ماجة بسند صحيح.
2. رواه أحمد.
3. رواه أبو داود.

عنها، قال تعالى: ﴿**إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسؤولا**﴾ [الإسراء]. إلى غير ذلك من الآيات والأحاديث التي جاءت في تحريم هذه الجريمة.

6. عقوبة جريمة الزنا

كانت عقوبة جريمة الزنا قبل الإسلام تختلف باختلاف العصور والأزمنة:

– فعند المصريين الفراعنة أن يضرب الرجل ضربا شديدا بالعصا ويجدع أنفه، وكذا في بابل وآشور وفارس القديمة.

– أما عند الهنود فكانت عقوبة المرأة عندهم أن تطرح أمام الكلاب حتى تمزقها، وعقوبة الرجل أن يضجع على سرير محمي من الحديد وتشعل حوله النار.

– وعند اليونانيين والروم كان من حق الرجل في بدء الأمر أنه إذا وجد أحدا يزني بامرأته أن يقتله أو ينال منه إن شاء غرامة مالية، ثم أصدر قيصر أغسطس مرسوما بأن يصادر الرجل بنصف ما يملك من المال والبيوت، وينفى من موطنه وأن تحرم المرأة من نصف صداقها وتصادر بنصف ما تملك من المال وتنفى إلى بقعة أخرى. ثم جاء قسطنطين وغير هذا القانون بإعدام الرجل والمرأة، ثم تغير هذا في عهد ليون مارسين بالحبس المؤبد، ثم جاء قيصر جستينين وخفف هذه العقوبة وغيرها بضرب الأسواط ثم حبسها في دير الراهبات وإعطاء زوجها الحق في أنه إن شاء استخرجها من الدير في ضمن مدة سنتين، أو تركها فيه إن شاء طول حياتها.

وأما الأحكام في القانون اليهودي عن الزنا بامرأة الغير فقد جاء في التوراة: "إذا كانت فتاة عذراء مخطوبة لرجل فوجدها رجل في المدينة واضطجع معها فأخرجوهما كلاهما إلى باب تلك المدينة وارجموهما بالحجارة حتى يموتا، الفتاة من أجل أنها لم تصرخ في المدينة، والرجل من أجل أن أذل امرأة صاحبه فتنتزع الشر من وسطك، ولكن إن وجد الرجل الفتاة المخطوبة في الحقل وأمسكها الرجل واضطجع معها يموت الرجل الذي اضطجع معها وحده، وأما الفتاة فلا تفعل بها شيئا"[1].

1. الإصحاح الثاني والعشرون.

وقد استنبط المسيحيون استنباطات خاطئة. ومن بعض أقوال المسيح في المرأة التي جاء بها اليهود وهي زانية ليحكم، فإذا زنى عندهم رجل بكر بامرأة بكر فإن فعلهما على كونه ذنبا ليس بجريمة مستلزمة للعقوبة على كل حال.

وأما إذا كان أحد المرتكبين لهذا الفعل الرجل أو المرأة أو كلاهما متزوجا، فإنه الجريمة، غير أن الذي يجعله الجريمة إنما هو نقض العهد أو الزنا المحض، فكل من أتى بفعل الزنا بعد كونه متزوجا فإنه مجرم لأنه نقض العهد الذي كان عقده مع زوجته أو زوجها إن كانت المرتكبة امرأة أمام المذبح بواسطة القسيس، أما عقوبته على إتيانه بهذه الجريمة فإنما هي أن تقيم زوجته عليه الدعوى وتشكو غدره إلى المحكمة وتطلب منها التفريق بينهما.

أما جريمة الزنا في نظر الشرع الإسلامي فهي مستلزمة للمؤاخذة والعقوبة ويغلظ في نظره شدة هذه الجريمة لا على أساس أنه نقض العهد أو تعدى على فراش غيره، ولكن على أساس أنه سلك لقضاء شهوته طريقا غير مشروع، وعلى أساس أنه إذا أطلق عنان الناس لإتيانها متى شاءوا، فإنها لا تلبث أن تستأصل شأفة نوع الإنسان. وعقوبة الزنا نوعان: عقوبة البكر، وعقوبة المحصن.

أ. عقوبة البكر

إذا زنا البكر سواء كان رجلا أو امرأة عوقب بعقوبتين: أولاهما الجلد، والثانية التغريب لقول الرسول صلى الله عليه وسلم "خذوا عني فقد جعل الله لهن سبيلا البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام"[1].

ويلاحظ أن الشريعة تفرق بين عقوبة الأحرار وعقوبة الأرقاء في الزنا، فتخفف عقوبة الرقيق وتشدد عقوبة الحر، مراعية في ذلك ظروف كل منهما.

ولكننا لن نتعرض هنا إلا للعقوبة المقررة للأحرار كما قال عبد القادر عودة رحمه الله[2]

---

1. رواه مسلم وأبو داود
2. عبد القادر عودة، التشريع الجنائي الإسلامي المقارن بالقانون الوضعي.

ناظرين في ذلك إلى أن الرق ألغي في كل أنحاء العالم، وأن لا حاجة تدعو إلى بيان عقوبة الرقيق، والدليل على أن عقوبة البكر الجلد، قوله تعالى ﴿**الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة**﴾ [النور: 2]. ومن السنة حديث عبادة بن صامت السابق ذكره. ويبدو من أقوال الفقهاء خصوصا الأئمة الأربعة أن عقوبة الزاني الحر البكر وعقوبة الزانية الحرة البكر مائة جلدة على كل واحد منهما. واختلوا في التغريب إلى ثلاثة أقوال:

- فقال أبو حنيفة: لا تغريب أصلا.

- وقال الشافعي وأحمد لابد من التغريب مع الجلد لكل زان ذكرا كان أو أنثى حرا كان أو عبدا.

- وقال مالك: يغرب الرجل ولا تغرب المرأة، وبه قال الأوزاعي ولا تغريب عند مالك على العبيد.

ودليل الحنفية على ما ذهبوا إليه ظاهر الكتاب وهو مبني على رأيهم أن الزيادة على النص نسخ وأنه ليس ينسخ الكتاب بأخبار الآحاد، ورووا عن عمر وغيره أنه حد ولم يغرب، قالوا لأن التغريب تعريض للمغرب على الزنا، لعدم استحيائه من معارفه وعشيرته، ولأن النفي عندهم ليس بحد، وإنما هو موكول إلى رأي الإمام، إن رأى مصلحة في النفي فعل، كما أن له حبسه حتى يتوب.

قال ابن حزم[1] في رده على رأي الحنفية ثم يأتون إلى حد افترضه الله تعالى على لسان رسوله، صلى الله عليه وسلم، فيجعلونه تعزيرا، كل ذلك جرأة على دعوى بلا برهان، وادعوا أن رسول الله، صلى الله عليه وسلم، قال: "إذا زنت أمة أحدكم فليجلدها" ولم يقل فلينفها دليلا على نسخ التغريب.

قال أبو محمد: وهذا من الباطل المحض لأن هذا خبر مجمل أحال فيه رسول الله، صلى الله عليه وسلم، على غيره فلم يذكر نفيا ولا عدد الجلد، فإن كان دليلا على إسقاط التغريب

1. المحلى، ج 11.

فهو أيضا دليل على إسقاط عدد ما يجلد وإن لم يكن دليلا على إسقاط عدد ما يجلد لأنه لم يذكر فيه، فليس أيضا دليلا على نسخ النفي وإن لم يذكر فيه، والأخبار يضم بعضها إلى بعض وأحكام الله تعالى وأحكام رسوله عليه السلام كلها حق ولا يحل ترك بعضها لبعض بل الواجب ضم بعضها إلى بعض واستعمال جميعها.

أما دليل الشافعية والحنابلة الذين يجمعون بين الجلد والتغريب عاما، لمسافة تقصر فيها الصلاة فهو قوله عليه الصلاة والسلام في حديث عبادة بن الصامت المتقدم إلا أن الشق الثاني من هذا الحديث غير معمول به عند هؤلاء وغيرهم، بل الواجب على المحصن الرجم فقط للأحاديث الواردة في الرجم، ولكن لا تغرب المرأة وحدها بل مع زوج أو محرم لخبر "لا تسافر المرأة إلا ومعها زوج أو محرم"[1].

ويؤكده قصة العسيف التي رواها الجماعة عن أبي هريرة وزيد بن خالد الجهني أنهما قالا: "إن رجلا من الأعراب أتى النبي عليه الصلاة والسلام فقال: "يا رسول الله أنشدك الله ألا قضيت لي بكتاب الله، فقال الخصم وهو أفقه منه: نعم إقض بيننا بكتاب الله وائذن لي أن أتكلم، فقال له النبي صلى الله عليه وسلم: قل، قال: إن ابني كان عسيفا على هذا فزنى بامرأته، وإني أخبرت أن على ابني الرجم فافتديته بمائة شاة ووليدة، فسألت أهل العلم فأخبروني إنما على ابني جلد مائة وتغريب عام، وأن على امرأة هذا الرجم، فقال رسول الله، صلى الله عليه وسلم: "والذي نفسي بيده لأقضين بينكما بكتاب الله، أما الوليدة والغنم فرد عليك، وعلى ابنك جلد مائة وتغريب عام، وأغد يا أنيس على امرأة هذا فإن اعترفت فارجمها، فغدا عليها أنيس فاعترفت، فأمر النبي عليه الصلاة والسلام بها فرجمت"[2].

ومن أدلتهم أيضا ما روى عبيد الله بن عبد الله بن عتبة بن مسعود عن زيد بن خالد أنه سمع رسول الله، صلى الله عليه وسلم، يأمر فيمن زنى ولم يحصن بجلد مائة وتغريب عام.

وروي أيضا مثل ذلك عن علي بن أبي طالب وغيره من الصحابة رضي الله عنهم ولم

---

1. أخرجه البخاري ومسلم عن أبي سعيد الخدري.
2. متفق عليه واللفظ لمسلم.

يرو عن أحد من الصحابة، رضي الله عنهم، خلاف ذلك إلا رواية عن علي ليس على أم الولد نفي وإنما قال في البكرين يزنيان حسبهما من الفتنة أن ينفيا وعن ابن عباس من زنى جلد وأرسل.

ودليل المالكية في تخصيصهم المرأة من العموم بالقياس، لأنهم رأوا أن المرأة تعرض بالغربة لأكثر من الزنى، وهذا من القياس المرسل الذي كثيرا ما يقول به مالك.

ب. عقوبة الزاني المحصن

فرقت الشريعة الإسلامية بين المحصن والبكر في عقوبة الزنا، وخففت عقوبة البكر وشددت عقوبة المحصن، وجعلت عقوبة البكر الجلد والتغريب وعقوبة المحصن الجلد والرجم، ومعنى الرجم القتل رميا بالحجارة وما أشبهه.

وعلة التخفيف على البكر هي علة التشديد على المحصن، فالشريعة الإسلامية تقوم على الفضيلة وتحرص على الأخلاق والأعراض والأنساب من التلوث والاختلاط وتوجب على الإنسان أن يجاهد شهوته ولا يستجيب لها إلا من طريق الحلال وهو الزواج، كما توجب عليه إذا بلغ الباءة أن يتزوج حتى لا يعرض نفسه للفتنة أو يحملها ما لا تطيق: فإذا لم يتزوج وغلبته على عقله وعزيمته الشهوة فعقابه أن يجلد مائة جلدة ويغرب سنة، وشفيعه في هذه العقوبة الخفيفة تأخيره في الزواج الذي أدى به إلى الجريمة، أما إذا تزوج فأحصن ثم أتى الجريمة فعقوبته الجلد والرجم، لأن الإحصان يسد الباب على الجريمة ولأن الشريعة لم تجعل له بعد الإحصان سبيلا إليها[1].

واتفق العلماء على أن عقوبة الزاني المحصن هي الرجم، بدليل ما ثبت في السنة المتواترة وإجماع الأمة والمعقول.

أما السنة فكثير من الأحاديث: منها قوله عليه السلام "لا يحل دم امرئ مسلم إلا بإحدى ثلاث: الثيب الزاني، والنفس بالنفس، والتارك لدينه المفارق للجماعة"[2].

---

1. عبد القادر عودة: التشريع الجنائي الإسلامي المقارن بالقانون الوضعي، ج 2.
2. رواه البخاري ومسلم عن ابن مسعود، وروي بألفاظ أخرى عن عثمان وعائشة وأبي هريرة وجابر وعمار بن ياسر.

وروي عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: "أتى رسول الله، صلى الله عليه وسلم، رجل من المسلمين وهو في المسجد فناداه، فقال: يا رسول الله إني زنيت فأعرض عنه فتنحى تلقاء وجهه، فقال: يا رسول الله إني زنيت، فأعرض عنه حتى ثنى ذلك عليه أربع مرات، فلما شهد على نفسه أربع شهادات دعاه رسول الله، صلى الله عليه وسلم، فقال: أبك جنون؟ قال: لا، قال: فهل أحصنت؟ قال: نعم، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "اذهبوا به فارجموه"[1].

ومنها قصة ماعز التي وردت من جهات مختلفة، عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: لما أتى ماعز بن مالك إلى النبي، صلى الله عليه وسلم، قال: لعلك قبلت أو غمزت أو نظرت؟ قال: لا يا رسول الله"[2].

وعن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنه خطب فقال: "إن الله بعث محمدا بالحق وأنزل عليه الكتاب، فكان فيما أنزل عليه آية الرجم قرأناها ووعيناها وعقلناها، فرجم رسول الله، صلى الله عليه وسلم، ورجمنا من بعده، فأخشى إن طال بالناس الزمان أن يقول قائل: ما نجد الرجم في كتاب الله، فيضلوا بترك فريضة أنزلها الله، وإن الرجم حق في كتاب الله على من زنى إذا أحصن من الرجال والنساء إذا قامت البينة أو كان الحبل أو الاعتراف"[3]. ومنها قصة العسيف الذي زنى بامرأة والتي سبق ذكرها.

وقصة الغامدية التي أقرت بالزنا فرجمها رسول الله، صلى الله عليه وسلم، بعد أن وضعت[4]. وأجمعت الأمة على مشروعية الرجم، ولأن المعقول يوجب مثل هذا العقاب،لأن زنا المحصن غاية في القبح، فيجازي بما هو غاية من العقوبات الدنيوية[5].

---

1. متفق عليه
2. رواه البخاري.
3. متفق عليه.

زاد الإسماعيلي بعد قوله أو الاعتراف وقد قرأناها: "الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة" وبين في زاوية عند النسائي محلها من السورة وإنها كانت في سورة الأحزاب، وكذلك أخرج هذه الزيادة في هذا الحديث الموطأ عن يحيى بن سعيد عن ابن المسبب، وفي رواية زيادة: "إذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله والله عزيز حكيم.

4. رويت القصة في صحيح مسلم عن بريدة.
5. الشيخ علي قراعة: العقوبات الشرعية وأسبابها.

7. شروط الإحصان وأنواعه

إذا كان الإحصان شرطا في الرجم، فإن الإحصان في نفس الوقت مجموعة شروط تكون هيئة واحدة أو مجموعة أجزاء لعلة واحدة، وكل واحد من هذه المجموعة يعتبر بذاته شرطا أو علة لوجوب الرجم.

أ. تعريف الإحصان:

الإحصان لغة معناه الدخول في الحصن أو المنع قال تعالى: ﴿**لتحصنكم من بأسكم**﴾ ويقال أحصن إذا دخل في الحصن.

والإحصان في القرآن له أكثر من معنى فقد جاء بمعنى التزويج في قوله تعالى: ﴿ **والمحصنات من النساء إلا ما ملكت أيمانكم**﴾ [النساء: 24].

وجاء بمعنى الحرية في قوله تعالى: ﴿**ومن لم يستطع منكم أن ينكح المحصنات المؤمنات فمن ما ملكت أيمانكم من فتياتكم المؤمنات**﴾ [النساء: 25]، وجاء بمعنى العفة في قوله تعالى: ﴿**ومريم ابنة عمران التي أحصنت فرجها**﴾ [التحريم: 12]. وقوله تعالى: ﴿**اليوم احل لكم الطيبات وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم وطعامكم حل لهم، والمحصنات من المؤمنات والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم**﴾ [المائدة: 5]، وجاء بمعنى الإسلام والزواج في قوله تعالى: ﴿**فإذا أحصن فإن أتين بفاحشة فعليهن نصف ما على المحصنات**﴾ [النساء: 25]، وجاء بمعنى الحرية والبلوغ والعفة في قوله تعالى: ﴿**والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة**﴾ [النور: 4].

ب. أنواع الإحصان

الإحصان في الجرائم على نوعين: إحصان القذف[1] وإحصان الرجم.

- **إحصان القذف**: والأصل في شرط إحصان القذف قوله تعالى: ﴿**والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة**﴾ وقوله تعالى: ﴿**إن الذين**

1. انظر جريمة القذف.

يرمون المحصنات الغافلات المؤمنات لعنوا في الدنيا والآخرة ولهم عذاب عظيم﴾.

والمقصود بالإحصان في الآية الأولى العفة عن الزنا على رأي[1] والحرية على رأي[2]. ومعنى الإحصان في الآية الثانية الحرية، فالمحصنات معناها الحرائر والغافلات معناها العفائف والمؤمنات معناها المسلمات.

- **أما إحصان الرجم شرعا**: هو عبارة عن اجتماع صفات اعتبرها الشارع لوجوب الرجم، أو هو مجموعة من الشروط إذا توافرت في الزاني كان عقابه الرجم بدلا من الجلد.

أما شروط الإحصان فهي خمسة كما ذكرها ابن جزي[3]: العقل، والبلوغ والحرية والإسلام، وتقدم الوطء بنكاح صحيح.

أما العقل والبلوغ فهما شرطا الأهلية للعقوبة، كما أنهما لازمان في كل جريمة، ويجب توفرهما في المحصن وغير المحصن وقت ارتكاب الجريمة طبقا للقواعد العامة، إلا أنهما اشترطا أيضا في الإحصان لأن اشتراطهما وقت ارتكاب الجريمة لا يغني عن اشتراطهما في الإحصان. واختلفوا في الحرية والإسلام والنكاح الفاسد.

والحرية شرط تكميل العقوبة وكذلك غير الحرية من سائر الشروط قد اشترطهما الجمهور لتكامل الجناية بتكامل النعمة، وقال أبو ثور في شرط الحرية العبد والأمة كالحر والحرة يرجمان إذا زنيا متى أحصنا بالزواج لأنه حد لا يتبعض فاستوى فيه الحر والعبد كالقطع في السرقة وهذا مردود لقوله تعالى: ﴿ **فإذا أحصن فإن أتين بفاحشة فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب**﴾ فأوجبت الآية مع الإحصان خمسين جلدة، لأن الرجم لا ينصف، والرجم أشد من الجلد مائة، فإذا لم يجب على المملوك جلد مائة فمن باب أولى لا يجب الرجم. واختلف الفقهاء في شرط الإسلام على رأيين:

قالت الشافعية والحنابلة: ليس الإسلام من شروط إحصان الرجم، قالوا فيحد الذمي إذا ترافع إلينا، وإن تزوج المسلم ذمية فوطئها صارا محصنين. لما روى بن عمر رضي الله

1. المغني، ج 10.
2. بدائع الصنائع، ج 7.
3. ابن جزي، القوانين الفقهية.

عنهما: أن النبي صلى الله عليه وسلم أتى بيهوديين زنيا، فأمر برجمهما، ولو كان الإسلام شرطا لما رجم.

ولعموم قوله، صلى الله عليه وسلم،: "الثيب بالثيب رميا بالحجارة"[1] ولأن اشتراط الإسلام للزجر عن الزنا، والدين عموما يصلح للزجر عن الزنا لأن الزنا حرام في الأديان كلها.

أما الحنفية والمالكية فيعتبرون الإسلام من شروط الإحصان، فلا يرجم الذمي عندهم إذا تحاكم إلى المسلمين، ولا تحصن الذمية مسلما، لأن الرجم تطهير، والذمي ليس من أهل التطهير، بل لا يطهر إلا بحرقه في الآخرة بالنار، بدليل قوله عليه السلام: "من أشرك بالله فليس بمحصن"[2] وقال صلى الله عليه وسلم لكعب بن مالك حين أراد أن يتزوج يهودية "دعها فإنها لا تحصنك"[3]. وقالوا: وأما رجمه اليهوديين[4] فكان بحكم التوراة قبل نزول آية الرجم ثم نسخ.

قال أبو ثور والليث والأوزاعي: "يحصل الإحصان بالوطء في النكاح الفاسد لأن الفاسد كالصحيح في أكثر الأحكام كوجوب المهر والعدة، فكذلك في الإحصان ورد هذا بأن هذه الأحكام لا تترتب على النكاح الفاسد وإنما تترتب على الدخول بعده.

وقال ابن القاسم المقر بالوطء محصن دون المنكر. أما عقد النكاح الخالي عن الوطء لا يحصل به إحصان سواء حصلت فيه خلوة أو وطء فيما دون الفرج أو في الدبر أو لم يحصل شيء من ذلك لأن هذا لا تصير به المرأة ثيبا، ولا يعد الواطئ محصنا بالزنى ووطء الشبهة ولا بالتسري لأنه ليس بنكاح، وإنما السيد يطأ أمته بملك اليمين، ولا يحصل به الإحصان كوطء الشبهة[5].

1. أخرجه أبو داود من حديث عبادة بن الصامت.
2. رواه إسحق بن راهويه في مسنده عن ابن عمر رفعه مرة فقال: "عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، ووقفه مرة، ومن طريق إسحق بن راهويه رواه الدارقطني في سننه، ثم قال: "لم يرفعه غير إسحق، ويقال: إنه رجع عن ذلك والصواب موقوف"، نصب الراية، ج 3.
3. رواه ابن أبي شيبة في مصنفه، وفي رواية: "لا تتزوجها فإنها لا تحصنك".
4. رواه أحمد عن بن عمر مختصرا ومطولا.
5. عبد العظيم شرف الدين، العقوبة المقدرة لمصلحة المجتمع الإسلامي

- هل يقام الحد على الحامل؟

لا يقام الحد على الحامل حتى تضع، سواء كان الحمل من زنا أو غيره، قال ابن المنذر: أجمع أهل العلم على أن الحامل لا ترجم حتى تضع، وقد روى بريدة: "أن امرأة من بني غامد قالت: يا رسول الله، طهرني، قال: وما ذاك؟ قالت: إنها حبلى من زنا، قال: أنت؟ قالت: نعم، فقال لها: ارجعي حتى تضعي ما في بطنك، قال فكفلها رجل من الأنصار حتى وضعت، قال: فأتى النبي، صلى الله عليه وسلم، فقال: قد وضعت الغامدية، فقال: إذا لا نرجمها وندع ولدها صغيرا ليس له من ترضعه، فقام رجل من الأنصار فقال: إلي إرضاعه يا نبي الله، قال فرجمها"[1].

وروي أن امرأة زنت في أيام عمر رضي الله عنه، فهم عمر برجمها، وهي حامل، فقال له معاذ: إن كان لك سبيل عليها فليس لك سبيل على حملها، فقال: عجز النساء أن يلدن مثلك، ولم يرجمها، وعن علي مثله، وأن في إقامة الحد عليها في حال حملها إتلافا لمعصوم، ولا سبيل إليه، وسواء كان الحد رجما أو غيره لأنه لا يؤمن تلف الولد من سراية الضرب والقطع، وربما سرى على نفس المضروب والمقطوع فيفوت الولد بفواته فإذا وضعت الولد فإن كان الحد رجما لم ترجم حتى تسقيه اللبأ[2]، لأن الولد لا يعيش[3] إلا به، ثم إن كان له من يرضعه أو تكفل أحد برضاعه رجمت وإلا تركت حتى تفطمه.

- هل يغسل الزاني بعد الرجم؟ أو يصلى عليه؟

ذكر ابن قدامة في المغني المسألة فقال: ويغسلان ويكفنان ويصلي عليهما ويدفنان، لا خلاف في تغسيلهما ودفنهما. وروي عن أكثر أهل العلم جواز الصلاة عليهما، ولم يخالف في ذلك إلا مالك رحمه الله.

قال مالك من قتله الإمام في حد لا نصلي عليه، لأن جابرا قال في حديث ماعز: فرجم حتى مات، فقال له النبي صلى الله عليه وسلم خيرا، ولم يصل عليه[4].

---

1. رواه مسلم وأبو داود.
2. اللبأ، مثل اللبن وهو أول اللبن في النتاج.
3. ابن قدامة، المغني، ج 9.
4. متفق عليه.

ودليل الجمهور على جواز الصلاة على الزاني ما روى الإمام أحمد: أن عليا رضي الله عنه سئل عن شراحة، وكان رجمها، فقال: اصنعوا بها كما تصنعون بموتاكم، وصلى علي على شراحة.

وروي عن عمران بن حصين في حديث الجهنية: فأمر بها النبي صلى الله عليه وسلم فرجمت، ثم أمرهم فصلوا عليها، فقال عمر يا رسول الله أنصلي عليها وقد زنت؟ فقال "والذي نفسي بيده لقد تابت توبة لو قسمت بين سبعين من أهل المدينة لوسعتهم، وهل وجدت أفضل من أن جادت بنفسها"[1].

وفي رواية بريدة في صحيح مسلم أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: استغروا لماعز بن مالك لقد تاب توبة لو قسمت بين أمة لوسعتهم"، وفي رواية لأبي هريرة أنه لما رجم ماعز بن مالك ودفن سمع النبي، صلى الله عليه وسلم، لرجلين يقول أحدهما لصاحبه: انظر على هذا الذي ستر الله عليه فلم تدعه نفسه حتى رجم رجم الكلب، فسكت عنهما ثم سار ساعة حتيمر بجيفة حمار شائل برجله فقال: "أين فلان وفلان" فقالا: "نحن ذلك يا رسول الله، فقال: " إنزلا فكلا من جيفة هذا الحمار" فقال: يا نبي الله من يأكل من هذا؟ قال: "فما نلتما من عرض أخيكما آنفا أشد من أكل منه والذي نفسي بيده أنه الآن لفي أنهار الجنة ينغمس فيها"[2].

- هل يحفر للمرجوم؟

اختلف العلماء في ذلك:

فقالت طائفة من العلماء يحفر له ومنهم علي بن أبي طالب وأبو ثور، واستدلوا بما:

- روي عن علي في شراحة الهمدانية حين أمر برجمها، وفيه "فلما كان يوم الجمعة أخرجها فحفر لها حفيرة فأدخلت فيها وأحدق الناس بها يرمونها، فقال: ليس هكذا الرجم إني أخاف أن يصيب بعضكم بعضا، ولكن صفوا كما تصفون في الصلاة، ثم قال: الرجم رجمان: رجم سر ورجم علانية، فما كان منه بإقرار فأول من يرجم الإمام ثم الناس، وما كان

1. رواه الترمذي أيضا.
2. تفسير سورة النور، أبو الأعلى المودودي.

ببينة فأول من يرجم أبينة ثم الإمام ثم الناس.

وذهب مالك وأبو حنيفة أي أنه لا يحفر للمرجوم[1] وخير في ذلك الشافع، وقيل عنه: يحفر للمرأة فقط، ودليل ما خرج البخاي ومسلم من حديث جابر، قال جابر: فرجمناه بالمصلى، فلما اذلقته الحجارة فر، فأدركناه بالحرة فرضخناه، وقد روى مسلم أنه حفر له في اليوم الرابع حفر.

8. أدلة إثبات الزنا

أجمع العلماء على أن الزنا يثبت بالإقرار أو الشهادة، ولا تثبت حدود الله تعالى كالزنا والسرقة والحرابة والشرب بعلم القاضي، حالة القضاء أو قبل القضاء لأنها تدرأ بالشبهات ويندب سترها، واختلفوا في ثبوته بظهور الحمل في النساء غير المتزوجات إذا ادعين الاستكراه، وكذلك اختلفوا في شروط الإقرار وشروط الشهادة فالشهادة هي الدليل الأول من أدلة الإثبات، ومعظم الجرائم تثبت عن طريق الشهادة، لذا يجدر بنا أن نعرض لتعريفها وشروطها.

أولا: الشهادة

أ. تعريفها في اللغة: الشهادة هي خبر قاطع تقول شهادة على كذا من باب سلم وربما قالوا شهد الرجل بسكون الهاء تخفيفا وقولهم أشهد بكذا أي أحلف، والمشاهدة المعاينة، وشهده بالكسر شهود أي حضره فهو شاهد، وقوم شهود أي حضور وهو في الأصل مصدر وشهد أيضا مثل راكع وركع[2].

وفي اصطلاح الفقهاء "هي إخبار صادق في مجلس الحكم بلفظ الشهادة، وسبب تحملها معاينة ما يتحملها له ومشاهدته بما يختص بمشاهدته من السماع في المسموعات والإبصار في المبصرات ونحوها". أو أنها إخبار صادق بحق على غيره لغيره بلفظ أشهد"[3].

وقد عرفها الفقهاء بأنها "إخبار عدل حاكم بما علم ولو بأمر عام ليحكم بمقتضاه سواء كان ما علمه يتعلق بحقوق الله تعالى أو بحقوق الآدميين".

1. ابن رشد بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ج 2.
2. عبد القادر الرازي، مختار الصحاح.
3. حاشية الباجوي.

ولا يشترط في الشهادة أن تؤدى أثناء قيام الدعوى كما هو الشأن في القوانين الوضعية، لأن الدعوى لا تقدم في الشريعة الإسلامية إلا من مستحق والزنا حق لله تعالى، فلو توقف الادعاء بها على المستحق لتعذرت إقامتها، والأصل في الشهادة أنه مأمور بأدائها وعدم كتمانها لقوله تعالى: ﴿ **يأيها الذين ءامنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على أنفسكم**﴾ [النساء: 135]. ولقوله أيضا: ﴿ **ولا تكتموا الشهادة ومن يكتمها فإنه آثم قبله**﴾ [البقرة: 283]. إلا أن كتمانها في حق من أخطأ وتاب أمر مستحب توخيا للستر على المسلمين لقوله عليه السلام: "من ستر على مسلم ستر الله عليه في الدنيا والآخرة" ولأنه قال، صلى الله عليه وسلم، لهزالة الأسلمي عندما شهد عنده "لو سترته بثوبك" وفي رواية أخرى، بردائك لكان خيرا لك"[1].

أما الذين يصرون على خطئهم ويباهون بمعصيتهم فلا يجب في حقهم الستر، ويجب أن لا تضر الشهادة بصاحبها لقوله تعالى: ﴿**ولا يضار كاتب ولا شهيد**﴾ [البقرة:282]

وإذا شهد المسلم فيجب أن يشهد بما يعلم فقد نهى الله تعالى عن الشهادة بغير العلم لقوله تعالى: ﴿**ولا تقف ما ليس لك به علم**﴾ [الإسراء: 85]، وقوله تعالى: ﴿**ولا تلبسوا الحق بالباطل وتكتموا الحق وأنتم تعلمون**﴾ [البقرة: 42].

ويجب على القاضي إذا اطمأن للشهادة وتأكد من توفر شروطها الحكم بموجبها؟

ب. شروط الشهادة

الشروط المتفق عليها هي: الإسلام، البلوغ، العقل، الذكورة، الحرية، العدل، البصر، القدرة على الكلام، عدد الشهود أربعة، أن يوصف الزنا بما يفيد تحقق وقوعه.

وسنقتصر عن الشرطين الأخيرين لما لهما من أهمية أكثر بالنسبة لهذه الجريمة.

- **الشرط الأول**: أن يكون عدد الشهود أربعة (اتحاد المشهود به) قال الأئمة الأربعة: يشترط في شهادة الشهود الأربعة اتحاد المشهود به: وهو أن يجمع الشهود الأربعة على فعل واحد.

---

1. فتحي بهنسي، نظرية الإثبات.

فجريمة الزنا هي الوحيدة من بين الحدود التي تطلب فيها الشرع الإسلامي لإقامة الحد أن يصل نصاب الشهود إلى أربعة لقوله تعالى: ﴿**واللاتي يأتين الفاحشة من نسائكم فاستشهدوا عليهن أربعة منكم**﴾ [النساء: 15].

واشتراط عدد الأربعة في شهود الزنا دليل على خطورة الاتهام بهذه الجريمة وتوخيا من الله تعالى للستر على عباده، وإذا لم يكتمل عدد الأربعة امتنع الحد عن المشهود عليه عند ابن حزم.

قال أبو محمد: "ثم نظرنا في قول من قال إنه لا حد على الشاهد سواء كان وحده لا أحد معه أو اثنين كذلك أو ثلاثة كذلك فوجدناهم يقولون قال الله تعالى: ﴿والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة) وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "للقاذف البينة وإلا حد في ظهرك" فصح يقينا لا مرية فيه بنص كلام الله تعالى ورسوله، صلى الله عليه وسلم، أن الحد إنما هو على القاذف الرامي لا على الشهداء ولا على البينة، وقد صح أن رسول الله، صلى الله عليه وسلم، قال: "إن دماءكم وأموالكم وأعراضكم وأبشاركم عليكم حرام كحرمة يومكم هذا من شهركم هذا" فبشرة الشاهد حرام بيقين لا مرية فيه ولم يأت نص قرآن ولا سنة صحيحة بجلد شاهد في الزنا إذا لم يكن معه غيره، وقد فرق القرآن والسنة بين الشاهد من البينة وبين القاذف الرامي فلا يحل البتة أن يكون لأحدهما حكم الآخر فهذا حكم القرآن والسنة الثابتة، وأما الإجماع فإن الأمة كلها مجمعة بلا خلاف من أحد على أن الشهود إذا شهدوا واحدا بعد واحد فأتموا عدولا أربعة فإنه لا حد عليه"[1].

وذهب كثير من الفقهاء إلى القول بحد أقل من أربعة شهود قالوا ولا تقبل شهادتهم ومنهم مالك وأبو حنيفة والزيدية[2]، لقوله تعالى: ﴿ **والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة**﴾ [النور: 5] وقوله عليه السلام: "البينة وإلا حد في ظهرك".

---

1. المحلى، ج 11.
2. فتح القدير، ج 4.

- ما أقوال الفقهاء في أهلية الشهادة على الزنا؟

اختلفوا في ذلك اختلافا كثيرا:

أولا: يرى مالك سقوط الشهادة وأن على الشهود جميعا الحد، لأنها شهادة لم تكمل، هذا إذا تبين انعدام الأهلية قبل الحكم، أما إذا كان ذلك بعد الحكم فلا حد على واحد منهم لأن الشهادة تمت باجتهاد القاضي.

ثانيا: ويرى أبو حنيفة حال الشهود سواء تبين انعدام الأهلية قبل الحكم أو بعد الحكم وقبل التنفيذ. أما إذا كان العلم بانعدام الأهلية بعد التنفيذ فإن كان الحد جلدا فكذلك يحد الشهود ولا يضمنون أرش الضرب في قول أبي حنيفة، وعند محمد وأبي يوسف يجب الأرش في بيت المال، وإن كان الحد رجما فلا يحد الشهود لأنه تبين أن كلامهم وقع قذفا، ومن قذف حيا ثم مات المقذوف سقط الحد وتكون الدية في بيت المال، إذ يعتبر الخطأ حاصلا من القاضي، وخطأ القاضي في بيت المال، لأنه عامل لعامة المسلمين وبيت المال مالهم[1].

ثالثا: وعند الشافعي أنه إذا شهد أربعة بالزنا فرد الحاكم بشهادة أحدهم فإن كان الرد بسبب ظاهر بأن كان أحدهم عبدا أو كافرا أو متظاهرا بالفسق كان الأمر كما لو لم يتم العدد، لأن وجود هذا الشاهد كعدمه، فلا يكمل العدد، وإن كان الرد بسبب خفي كالفسق الباطن ففيه وجهان: أن حكمه حكم ما لو نقص العدد أن عدم العدالة كعدم الوجود، والوجه الثاني: أنهم لا يحدون قولا واحدا لأنه إذا كان الرد بسبب باطن لم يكن من جهتهم تفريط في الشهادة فهم معذورون فلا حد عليهم، وإن كان الرد بسبب ظاهر كانوا مفرطين فوجب الحد عليهم[2].

رابعا: مذهب الزيدية على أنه إذا كمل عدد الشهود سقط حد القذف عنهم ولو لم

---

1. ويفرقون في مذهب أبي حنيفة بين الشهود باعتبار أهليتهم للتحمل والأداء، فمنهم من هو أهل للتحمل والأداء على وجه الكمال وهو الحر البالغ العاقل العدل، ومنهم من هو أهل للتحمل والأداء على وجه القصور كالفساق لتهمة الكذب، ومنهم من ليس لهلا للتحمل ولا للأداء كالصبيان والمجانين والكفار، ومنهم من هو أهل للتحمل دون الأداء كالمحدودين في قذف العميان، والنوع الأول يحكم بشهادته وتثبت الحقوق بها، والثاني يجب التوقف في شهادته حتى يظهر صدقه، والثالث لا شهادة له أصلا، والرابع تصح شهادته متحملا ولا تقبل منه مؤديا.
2. المهذب، د 2.

تكمل عدالتهم لكن إذا لم يكونوا عدولا لم يحد المقذوف، وكذلك لو كان أحد الشهود غير أهل للشهادة كالأعمى والمجنون فإن الحد يسقط عن الشهود وعن المقذوف[1] ومعنى ما سبق أن الشهود لا يحدون إلا في حالة واحدة هي أن لا يكمل عددهم أربعة.

الشرط الثاني: وصف الزنا بحقيقته

يتطلب من الشهود أن يصفوا فعل الزنا كما هو فيشهدون برؤية الوطء أي بمعاينة فرجه في فرجها كالمرود في المكحلة، والقاضي هنا مطالب باستفسار الشهود عن الزنا، ما هو؟ وكيف هو؟ وأين يقع؟ وبمن زنا؟ وكيف زنا حتى لا يشتبه الزنا باللمس مثلا أو بأحد أنواع الوطء الحرام الأخرى وحتى يقتنع بشهادة الشهود الأربع الذين من اللازم أن تكون شهادتهم متشابهة فلا يقول أحد منهم أنه زنا بها في المنزل وآخر يقول في الفندق فقد نتوقع أن يشاهد شاهدان أو ثلاثة الموقف ويطلب الرابع في الشهادة ليكتمل النصاب ولكن بأسئلة القاضي المذكورة وغيرها يتبين له ذلك.

وجاء في المبسوط[2] أن عمر رضي الله عنه شهد عنده أبوبكر وابن معن ونافع ابن الأزرق على المغيرة بن شعبة رضي الله عنه بالزنا فقال لزياد وهو الرابع: "بم تشهد؟" فقال: "أنا رأيت أقداما بادية وأنفاسا عالية وأمرا منكرا" وفي رواية أخرى قال: "ورأيتهم تحت لحاف واحد ينخفضان ويرتفعان ويضطربان اضطراب الخيزران" وفي رواية: "رأيت رجلا أقصى وامراة صرعى ورجلين مخصوبتين وإنسانا يذهب ويجيء ولم أر سوى ذلك" فقال عمر رضي الله عنه" الله أكبر الذي لم يفضح واحدا من أصحاب رسوله".

فهذا دليل على أن كل هذا الوصف الذي جاء على لسان الرابع لم يكن يؤكد وقوع الزنا حقيقة وهو الوطء أي الإيلاج.

واختلف الفقهاء أيضا في مسألة مضي الزمن (تقادم الشهادة) قال الحنفية: لا تقبل الشهادة بمضي الزمن[3].

1. شرح الأزهار، ج 1.
2. السرخسي.
3. فتح القدير، ج 1.

وقال مالك والشافعي وأحمد: إن الشهادة في الزنا والقذف وشرب الخمر تقبل بعد مضي زمان طويل من الواقعة، لعموم آية الشهادة في الزنا، ولأنه حق لم يثبت ما يبطله، وقد يكون التأخير لعذر أو غيبة، والحد لا يسقط بمطلق الاحتمال[1].

ومن المسائل المختلف فيها (الحمل واللعان) وهي من القرائن المعتبرة في الزنا:

1. الحمل

اختلف الفقهاء في ظهور الحمل على المرأة التي لا زوج لها، هل يعد إثباتا للزنا أم لا؟ فذهب أبو حنيفة والشافعي وأحمد بن حنبل إلى عدم حدها، لأن حملها يمكن أن يكون ناتجا عن شبهة أو استكراه، كما يمكن أن يتسرب ماء الرجل في فرجها بدون وطء، إما بفعلها أو بفعل الغير، إذ لا يستبعد أن تحمل البكر دون وطء، ويستندون في ذلك إلى ما روي عن عمر أن امرأة جاءته حاملا، فقالت: إني امرأة ثقيلة الرأس، وقع علي رجل وأنا نائمة فما استيقظت حتى فرغ، فدرأ عنها الحد" وما روي عنه أيضا أنه خلى سبيل امرأة حامل ادعت الاستكراه"[2].

أما الإمام مالك فقال بأن الزنا يثبت بظهور الحمل على المرأة غير المتزوجة بالزوج الذي يلحق به الحمل، أما التي لا يلحق الحمل بزوجها كالصغير أو المجنون أو المجبور فتحد إذا ظهر عليها الحمل، وتحد كذلك المرأة التي ولدته كاملا لأقل من ستة أشهر ابتداء من تاريخ الزوج بها، هذا ما لم تكن مستكرهة وتأتي بقرينة على استكراهها كأن تكون بكرا فتأتي وهي تدمي أو تأتي المرأة مستغيثة أو تظهر عليها أمارات الاستكراه.

ويسند المالكية قولهم هذا إلى ما روي عن عمر بن الخطاب أنه قال: " الرجم واجب على كل من زنا من الرجال والنساء إذا كان محصنا"، إذا قامت البينة أو الحبل أو الاعتراف، وإلى ما روي عن عثمان بن عفان أنه: "أتي بامرأة ولدت لستة أشهر فأمر بها أن ترجم لولا أن عرض له علي بن أبي طالب فتلا عليه قوله تعالى: ﴿ **وحمله وفصاله ثلاثون أشهرا**﴾ وهذا يدل على أنه كان سيرجمها بحملها.

---

1. المغني، ج8.
2. ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ج 2.

2. اللعان

- هل اللعان يعتبر دليلا وحجة على الزنا؟

اختلف الفقهاء في ذلك؟ فمنهم من قال بأن الزنا يثبت في حق الزوجة التي لاعنها زوجها وصدقته أو امتنعت عن اللعان، وهذا مذهب الشافعية والمالكية والحنابلة، فالزوج عندهم إذا قذف زوجته وامتنع عن اللعان حد حد القذف طبقا لما قاله عليه السلام لهلال بن أمية حين قذف زوجته "إما البينة أو حد في ظهرك" وإذا لاعن الزوج وامتنعت الزوجة عن اللعان أو صدقته في ذلك فيلزمها حد الزنا لأن الزاني يحد بالإقرار وهي بامتناعها أو تصديقها تكون قد أقرت، ثم أن الآية تقول "ويدرأ عنها العذاب" أي أن اللعان يدرأ عنها عذاب حد الخيانة الزوجية فإذا لم تلاعن ثبتت في حقها الجريمة.

ومنهم من قال بعدم حد الزوجة إذا لم تلاعن زوجها أو صدقته في قذفه، وهذا مذهب الحنفية لأن امتناعها عن اللعان أو تصدقها لزوجها لا يعد إقرارا فهي لا تقر وإنما تركت اللعان، وهذا الترك ليس إقرارا ولأن الإقرار عندهم لا يتم إلا بتكراره أربع مرات.

ثانيا: الإقرار

يعرف الإقرار بصفة عامة بأنه إخبار بحق الغير على المخبر سواء كان الحق ماليا أو غير مالي، وسواء كان للخالق أو المخلوق.

والإقرار بالزنا هو إخبار المقر على نفسه بهذه الجريمة، وقد قبل رسول الله صلى الله عليه وسلم إقرار ماعز الأسلمي والغامدية وفي حديث العسيف، ولذلك فالإقرار مقبول للإثبات بالكتاب والسنة والإجماع، قال الله تعالى: ﴿ **يأيها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على أنفسكم**﴾ [النساء: 135]. ومن السنة ما ذكرناه في قصة العسيف وغيره.

شروط الإقرار: للاعتداد بالإقرار، يجب أن تتحقق فيه بعض الشروط وهذه الشروط منها ما هو متفق عليه ومنها ما هو مختلف فيه.

أ. الشروط المتفق عليها:

- **الشرط الأول**: البلوغ والعقل: فلا يقبل إقرار الصغير أو المجنون أو المعتوه لقوله

صلى الله عليه وسلم: رفع القلم عن ثلاثة: عن النائم حتى يستيقظ وعن الصبي حتى يحتلم وعن المجنون حتى يفيق "كما أن النبي، صلى الله عليه وسلم، سأل ماعزا حينما أقر لديه بالزنا" "أبك جنون؟ يقاس على المجنون السكران[1] الذي لا يعي ما يقول، وقد اشترط بعض الفقهاء ومنهم الشافعي أن لا يكون السكر اختياريا.

- **الشرط الثاني**: صدور الإقرار بصفة صريحة: أن يدل تصريح المعترف على حقيقة الفعل الذي هو الزنا بدون إبهام ولا غموض، حتى لا تكون هناك شبهة تدرأ الحد وقد سأل نبي الله صلى الله عليه وسلم ماعزا: "هل تدر ما الزنا؟ قال: نعم أتيت منها حراما ما يأتي الرجل من امرأته حلالا ثم قال: حتى ذهب ذلك مني في ذلك منها كما يذهب الرشاء في البئر والمرود في المكحلة".

ب. الشروط المختلف فيها

- **الشرط الأول**: التكرار: ذهب الحنفية والحنابلة وابن أبي ليلى إلى أن الإقرار يجب أن يتكرر من المقر أربع مرات، وزاد أبو حنيفة وأصحابه أن يصدر الإقرار في أماكن مختلفة مستندين على حديث ماعز والغامدية اللذين اعترافا أمام رسول الله صلى الله عليه وسلم أربع مرات.

فحديث الغامدية فإنها قالت: يا رسول الله: إني قد زنيت فطهرني وأنه ردها فلما كان من الغد قالت: يا رسول الله لما تردني؟ لعلك أن ترددني كما تردد ماعزا فو الله إني لحبلى: فقال صلى الله عليه وسلم: أما الآن فاذهبي حتى تلدي، فلما ولدته أتته بالصبي في خرقة، وقالت هذا وقد ولدته، قال اذهبي فارضعيه حتى تفطميه، فلما فطمته أتته بالصبي في يده كسرة خبز، فقالت هذا يا نبي الله قد فطمته وقد أكل الطعام فدفع الصبي إلى رجل من المسلمين ثم أمر بها فحفر لها إلى صدرها وأمر الناس فرجموها[2].

أما مالك والشافعي وأبو داود وأبو ثور فقالوا بأنه يكفي في الإقرار الذي يلزم به الحد أن يصدر مرة واحدة، مستندين على حديث العسيف الذي أمر فيه الرسول صلى الله عليه وسلم

1. إذا أقر شخص وهو سكران لم يصح إقراره.
2. فاضل محمد، جريمة الفساد.

أنيس الأسلمي أن يغدو على امرأة الرجل الذي اختصم لديه، فإن اعترفت فليرجمها، فلما اعترفت رجمها ولم يذكر في الحديث تكرار الاعتراف أربع مرات[1].

وجاء في الزرقاني أن النبي صلى الله عليه وسلم سمع إقرار ماعز أربع مرات لأنه استنكر عقله ولذلك أرسل إلى قومه يسأل عن عقله[2].

- **الشرط الثاني**: الرجوع عن الإقرار

قال الحنفية والشافعية والحنابلة بقبول رجوع المقر عن إقراره، ولا يوقع عليه الحد سواء تم الرجوع قبل توقيع الحد أو بعد البدء استنادا لما روي عن النبي، صلى الله عليه وسلم، أنه رد ماعزا بقوله لعلك قبلت، لعلك فأخذت عسى أن يرجع المعترف عم إقراره، ولأنه قال عليه الصلاة والسلام: "ادرؤوا الحدود بالشبهات والرجوع في الاعتراف فيه شبهة.

وقد روي ماعزا لما مسته الحجارة هرب فلما تبعوه، قال ردوني إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ولكنهم قتلوه رجما فلما حكوا ذلك لنبي الله محمد صلى الله عليه وسلم قال هلا تركتموه حتى يتوب فيتوب الله عليه.

وخالف هذا الرأي بن أبي ليلى وعثمان البتي إذ قالا بإقامة الحد على المعترف رغم رجوعه عن إقراره[3]. أما مالك فقد فرق بين ما إذا كان رجوعه يستند إلى شبهة حيث يقبل ولا يقام عليه الحد وبين ما إذا كان لا يستند إلى شبهة، وهناك روايتان والراجح منهما أنه يقبل أيضا.

- **الشرط الثالث**: النطق: أي هل يعتد بإقرار الأخرس؟

فرق الفقهاء بين ما إذا كان الأخرس لا تفهم عباراته أو إشاراته مطلقا، وهذا مجمع على عدم حده لأنه لا يتصور منه إقرار وبين ما إذا كانت إشاراته واضحة أو تفهم بالكتابة، فذهب الحنفية إلى أنه مرفوض مطلقا لا تصح الشهادة عليه به، لأنه شبهة، وقال الشافعي وأبو القاسم وأبو ثور: عليه الحد لأن من صح إقراره بغير الزنا صح إقراره به كالناطق فهو

---

1. الدسوقي، ج 1.
2. الزرقاني، شرح الموطأ، ج 1.
3. الجريري.

مخاطب كالأعمى وأقطع اليدين والرجلين[1].

- **الشرط الرابع**: التقادم

ذهب جمهور الفقهاء إلى أن الإقرار لا تسقط حجته بمضي الوقت عليه ولو طال، فالاعتداد به يبقى ذا مفعول ولا ينمحي، وذهب زفر وبعض الأحناف إلى أنه يشترط في إقامة الحد على المقر أن لا يكون الإقرار قد مضى عليه التقادم، لأن أثر التقادم على الشهادة بني على تمكن التهمة والضغينة، أما الإقرار فلا تهمة فيه لأن المرء لا يتهم فيما يقربه على نفسه[2].

- **الشرط الخامس**: تكذيبه من الطرف الآخر

فإذا أقر الرجل بالزنا وكذبته المرأة التي مارست معه العلاقة الجنسية غير الشرعية أو العكس، فهل يعتد بإقرار المتهم أم لا؟

المالكية والشافعية والحنابلة والصاحبان، قالوا بإقامة الحد على المقر ولا يحد المكذب لعدم ثبوت الزنا في حقه.

وقد روي الإمام أحمد في مسنده وأبو داود عن سهل بن سعيد رضي الله عنه أن رجلا أقر عند النبي صلى الله عليه وسلم بالزنا وسمى له المرأة فأرسل النبي# للمرأة فسألها فأنكرت فأقام عليه الحد وتركها هي.

كما روى أبو داوود والنسائي عن بن عباس رضي الله عنهما أن رجلا من بكر بن الليث أقر عند النبي # أربع مرات وكان بكرا فجلده مائة جلدة ثم سأل المرأة فقالت كذب يا رسول الله فجلده حد القذف ثمانين جلدة[3].

وقال أبو حنيفة لا يقام الحد على المرأة والرجل معا لأن الزنا فعل واحد فيما بينهما اشترك فيه الزانيات معا فإن سقط الحد عن أحدهما للإنكار أو الشبهة سقط عن الآخر[4].

- **الشرط السادس**: الإقرار في مجلس القضاء

---

1. السرخسي، ج 6.
2. التشريع الجنائي الإسلامي المقارن بالقانون الوضعي، ج 2.
3. فاضل محمد، جريمة الفساد.
4. حافظ نور.

ذهب جمهور الفقهاء إلى عدم اشتراط ثبوت الإقرار أمام المحاكم بل يكفي أن تقدم البينة العادلة عند صدوره منه حتى يقام عليه الحد مستندين إلى حديث العسيف الذي أمر فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم أنيسا أن يغدو إلى امرأة الرجل الذي اختصم لديه فإن اعترفت فليرجمها وذهب أبو حنيفة إلى اشتراط صدور الاعتراف أمام القاضي.

هذا وبالرغم من الاختلاف حول هذه الشروط، فإن الملاحظ أن الفقه قد اتفق حول الشروط المتطلبة في الاعتراف في القوانين حرصا من هذه وتلك أن يكون الاعتراف صادرا من مميز عاقل وبصفة واضحة ولا لبس في دلالته على حدوث النشاط الإجرامي فعلا.

ولا يفوتنا أن نختم هذا البحث بآيات من كتاب الله وأحاديث من السنة النبوية فهي شفاء للإنسانية جمعاء مما يعلق بهذه الجريمة من الأمراض الفتاكة.

قال تعالى: ﴿ **قل للمومنين يغضوا من أبصارهم ويحفظوا فروجهم، ذلك أزكى لهم، إن الله خبير بما يصنعون، وقل للمومنات يغضضن من أبصارهن ويحفظن فروجهن**﴾ [سورة النور].

إن الآية تخاطب المومنين من المسلمين والمومنات المسلمات فتأمرهم جميعا بغض البصر وحفظ الفروج، وغض البصر من جانب الرجال أدب نفسي ومحاولة الاستعلاء على الرغبة في الاطلاع على المحاسن والمفاتن في الوجوه والأجسام كما أن هذا إغلاقا للنافذة الأولى من نوافذ الفتنة والغواية ومحاولة عملية للحيلولة دون وصول السهم المسموم، وحفظ الفرج هو الثمرة الطبيعية لغض البصر أو هو الخطوة التالية لتحكيم الإرادة ويقظة الرقابة والاستعلاء على الرغبة في مراحلها الأولى، ومن ثم يجمع بينهما في آية واحدة بوصفهما سببا ونتيجة، أو باعتبارها خطوتين متواليتين في عالم الضمير وعالم الواقع، وغض البصر وحفظ الفرج أطهر لمشاعر المسلمين وأضمن لعدم تلوثها بالانفعالات الشهوية في غير موضعها المشروع النظيف وعدم ارتكانها إلى الدرك الحيواني الهابط وهو أطهر للجماعة وأصون لحرماتها وأعراضها.

كما شرع الله لنا الاستئذان وأمرنا بغض النظر إلى الأجنبيات كما سبق في الآية، قال الله تعالى في سورة النور: ﴿ **يأيها الذين ءامنوا لا تدخلوا بيوتا غير بيوتكم حتى تستأنسوا**

وتسلموا على أهلها، ذلكم خير لكم لعلكم تذكرون...﴾.

ومن خلال الآية يتبين لنا أن الله قد جعل البيوت سكنا يفئ إليها الناس فتسكن أرواحهم وتطمئن نفوسهم ويأمنون على عوراتهم وحرماتهم ويلقون أعباء الحذر والحرص المرهقة للأعصاب، والبيوت لا تكون كذلك إلا حين تكون حرما آمنا لا يستبيحه أحد إلا بعلم أهله وإذنهم، وفي الوقت الذي يريدون وعلى الحالة التي يحبون أن يلقوا عليها الناس.

ذلك إلى أن استباحة حرمة البيت من الداخلين دون استئذان يجعل أعينهم تقع على عورات وتلتقي بمفاتن تثير الشهوات وتهيء الفرصة للغواية الناشئة من اللقاءات العابرة والنظرات الطائرة التي قد تتكرر فتتحول إلى نظرات قاصدة تحركها الميول التي أيقضتها اللقاءات الأولى على غير قصد ولا انتظار وتحولها إلى علاقات آثمة بعد بضع خطوات أو إلى شهوات محرمة تنشئ العقد النفسية والانحرافات بل الخيانات.

ومن أدلة أحاديث رسول الله في الاستئذان، ما رواه الإمام أحمد قال: حدثنا عبد الرزاق أخبرنا عمر بن ثابت عن أنس أو غيره أن النبي، صلى الله عليه وسلم، استأذن على سعد بن عبادة فقال السلام عليكم ورحمة الله فقال سعد: وعليك السلام ورحمة الله، ولم يسمع النبي صلى الله عليه وسلم فاتبعه سعد فقال يا رسول الله بأبي أنت وأمي ما سلمت تسليمة إلا وهي بأذني، ولقد رددت عليك ولم أسمعك وأردت أن استكثر من سلامك ومن البركة ثم أدخله البيت فقرب إليه زبيبا فأكل نبي الله فلما فرغ قال: "أكل طعامكم الأبرار، وصلت عليكم الملائكة وأفطر عندكم الصائمون"، ولقد كان من عادة العرب في الجاهلية أن كانوا يدخلون بيوتا قائلين: "حييتم صباحا، حييتم مساء" بدون استئذان من أهلها، وقد تقع أنظارهم على نسائهم وهن في حالة غير جديرة بالنظر، فالله تعالى أصلح هذا الوضع بما ذكرناه من كتابه ومن سنة نبيه وقرر أن لكل فرد حقا في الخلوة، ولا يجوز لغيره أن يتدخل فيها بدون رضاه وإذنه.

كتاب تقريب المسالك لموطأ الإمام مالك للفقيه المحدث أحمد بن الحاج المكي السدراتي (ت 1253هـ)

(قراءة أولية في المعرفة المنهج)

دة. وداد العيدوني
خريجة دار الحديث الحسنية

مدخل

لقد ذاع أمر الإمام مالك بن أنس، واشتهر بالحديث الشريف، ووقوفه عند نصوص الكتاب والسنة، وبعده عن الرأي، والأخذ عن ثقات الرواة[1] وصيانته للعلم بالبعد عن ذوي السلطان، وقد وافق ذلك ما في نفوس المغاربة من التعطش إلى السنة والتزام الآثار، فتوافدوا عليه لسماع حديثه، والتأدب بشمائله التي توارثها أهل المدينة جيلا بعد جيل منذ عهد الرسول صلى اللّه عليه وسلم، ومن ثم، لم يهتم المغاربة برواية مصنف حديثي اهتمامهم برواية الموطأ، الذي يعتبر عمدة المذهب، إذ ساد في المغرب حتى لم يترك فيه مكانا لغيره.

1. معلوم أن هذا الإطلاق إنما يقع على الغالب من فعل مالك، فقد قال يحيى بن معين: كل من حدث عنه ثقة إلا رجلا أو رجلين انظر: ابن أبي حاتم الجرح والتعديل 1/14-17. وابن حبان: الثقات: 7/459. وابن حجر تهذيب التهذيب 7/10.

ويذكر بعض الرواة أن أول من أدخل الموطأ على المغرب الأقصى هو عامر بن محمد القيسي، وذلك في عهد المولى إدريس، فحمل هذا الأخير الناس على تعلمه وتعليمه[1].

كما أنه دخل لأول مرة إلى الأندلس على يد الغازي بن قيس وهو ما نص عليه القاضي عياض في "ترتيب المدارك" إذ قال: "والغازي هو أول من أدخل موطأ مالك وقراءة نافع إلى الأندلس وشهد مالكا وهو يؤلف الموطأ[2]. بينما يذكر المقري أن أول من أدخل موطأ مالك إلى الأندلس هو زيادة بن عبد الرحمن المعروف بشبطون[3].

والجمع بين الرأيين ممكن على اعتبار أن الغازي كان حاضرا عند تأليف الموطأ، وهو من ادخله إلى الأندلس ككتاب قبل تنقيحه وتهذيبه من لدن الإمام مالك، وأما زياد فقد رحل للمرة الثانية بعد عودة الغازي بن قيس إلى الحجاز، وأدخل الموطأ إلى الأندلس بعد التنقيح والتهذيب، فكان زياد بذلك أول من أدخل الموطأ إلى الأندلس مكملا وذلك في خلافة هشام بن عبد الرحمن، في هذا الصدد، يقول القاضي عياض: "وكان زياد أول من أدخل إلى الأندلس موطأ مالك متفقها بالسماع منه،ثم تلاه يحيى بن يحيى"[4].

يبدو إذن مما سبق أن الذين أدخلوا موطأ مالك إلى الأندلس: الغازي بن قيس (ت 999هـ) وزياد بن عبد الرحمن (ت 199هـ) ويحيى بن يحيى الليثي (ت 234هـ) وقد اشتهرت رواية هذا الأخير، وهي التي رجحها المغاربة لموضع يحيى عند أهل المغرب من الثقة والدين والفضل والفهم، ولكثرة استعمالهم لروايته وراثة عن شيوخهم وعلمائهم، ثم إن يحيى يعتبر آخر من روى عن الإمام مالك موطأه، وهي آخر الروايات عرضا على الإمام، مما يجعل لها مزية خاصة على سائر الروايات، وقد سمع يحيى الموطأ من مالك بلا واسطة، إلا ثلاثة أبواب من كتاب الاعتكاف: "باب خروج المعتكف إلى العيد" و "باب قضاء الاعتكاف" و "باب النكاح في الاعتكاف"، فأبقى روايته فيها عن زياد عن مالك[5].

---

1. محمد بن جعفر الكتاني: الأزهار العاطرة الأنفاس، ص: 130.
2. عياض: ترتيب المدارك، 114/3.
3. المقري: نفح الطيب، 45/2.
4. عياض: ترتيب المدارك، 117/3.
5. ابن عبد البر التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد 10/1.

ويعد الموطأ من أهم دواوين السنة، وهو من الأصول الأولى في الحديث والفقه معا، تناقلته الأجيال منذ تأليفه إلى الآن، فلم يعتن الناس بكتاب من كتب الفقه والحديث اعتناءهم به، فمنهم من ألف في مسنده، ومنهم من شرحه أو شرح غريبه، ومنهم من تكلم في رجاله، ومنهم من اعتنى به في أغراض مختلفة.

فمن مؤلفات المغاربة التي اهتمت بمسند الموطأ:

- مسند الموطأ لقاسم بن أصبغ (ت 340هـ)[1].
- "مسند حديث مالك" لمحمد بن عيشون الطليطلي (ت 341هـ).[2]
- مسند الموطأ لأبي القاسم الجوهري عبد الرحمن الغافقي (ت 385هـ) وله أيضا "مسند ما ليس في "الموطأ"[3].
- مسند أحاديث مالك" لابن الدباغ (ت 393هـ)[4].
- مسند حديث مالك" لخلف بن قاسم بن سهل (ت 393ه)[5].
- الملخص لما في الموطأ من الحديث المسند "لأبي الحسن علي بن حمد المعروف بابن القابسي (ت 403هـ)[6].
- شرح مسند الموطأ "للقاضي يونس بن مغيث (ت 429هـ)[7].
- مسانيد الموطأ "لأبي ذر الهروي (ت 435هـ)[8].
- مسند حديث مالك" لمحمد بن إسماعيل بن خلفون[9].

1. يوجد سفر منه بالخزانة الملكية تحت رقم: 12686.
2. عياض: ترتيب المدارك، 173/6.
3. عياض: ترتيب المدارك 204/6.
4. الذهبي: سير أعلام النبلاء 113/17.
5. الضبي: بغية الملتمس، ص: 273.
6. المالكي: رياض النفوس، 76/1.
7. عياض: ترتيب المدارك 85/2.
8. الذهبي: سير أعلام النبلاء 560/17.
9. برنامج الرعيني، ص: 54.

- "كتاب التقصي في مسند حديث مالك ومرسله" لأبي عمر بن عبد البر (ت 463هـ)[1].

وممن ألف في رجال الموطأ

- يحيى بن مزين (ت 259هـ) له تأليف في رجاله[2].
- محمد بن يحيى بن محمد التميمي (ت 410هـ) له: "التعريف برجال الموطأ"[3].
- أبو عمر الطلمنكي (ت 429هـ)[4].
- أبو عبد الله بن مفرج القاضي[5].

وممن شرح غريب الموطأ

- أفلح بن أحمد[6].
- قاسم بن أصبغ[7]
- أحمد بن عمران الأخفش[8]
- الحسن بن عبد الله المعروف بابن الأشيري له مجموع في غريب الموطأ[9]
- القاضي عياض له: "مشارق الأنوار في تفسير غريب الموطأ والصحيحين" وهو مطبوع.

---

1. عياض: ترتيب المدارك 84/2.
2. عياض: ترتيب المدارك، 83/2.
3. م خ ع فيلم 2582، و خ ق 933.
4. عياض: ترتيب المدارك 33/8.
5. عياض: ترتيب المدارك 33/8.
6. عياض: المصدر السابق 82/2.

عياض: ترتيب المدارك 82/2.

7. الضبي: بغية الملتمس، ص: 433.
8. عياض: ترتيب المدارك 83/2.
9. ابن الأبار: التكملة، ص: 26.

وفي شيوخ مالك ألف

عبد الملك بن حبيب[1]

- ومحمد بن إسماعيل بن خلفون الأزدي له: "شيوخ مالك بن أنس الذين روى عنهم الحديث في كتابه الموطأ"[2].

وفي أغراض مختلفة

- "تلخيص أحاديث الموطأ مسندها ومرسلها وموقوفها ومنقطعها" لابن خلدون الأزدي[3].
- "كتاب الوصل لما ليس في الموطأ" لأبي بكر بن السليم[4].
- "توجيه الموطأ" لابن عيشون (ت 341هـ)[5]
- "كتاب موطأ الموطأ" لأبي الحسن بن أبي طالب العابر[6]
- "الاستنباط لمعاني السنن والأحكام" من أحاديث الموطأ لابن الحذاء (ت 410هـ)[7].
- "التقصي في اختصار الموطأ" لابن عبد البر (ت 463هـ)[8].
- "الاختلاف في أقوال مالك وأصحابه" لابن عبد البر[9].
- "المقتبس في علم مالك بن أنس" للباجي (ت 474هـ)[10].

---

1. عياض: ترتيب المدارك 83/2.
2. برنامج الرعيني، ص: 55
3. برنامج الرعيني، ص: 54.
4. عياض: ترتيب المدارك 281/6.
5. الذهبي: سير أعلام النبلاء 78/8.
6. عياض: ترتيب المدارك 281/6.
7. عياض: المصدر السابق 7/8
8. الذهبي: سير أعلام النبلاء 58/8.
9. عياض: ترتيب المدارك 130/8.
10. عياض: المصدر السابق 12/8.

- "تاج أحلية وسراج البغية" لأبي محمد بن يربوع ت (522هـ)[1].
- "ذكر من روى الموطأ عن مالك" لابن بشكوال (578هـ)[2].
- "السافر عن آثار الموطأ" لحازم بن محمد[3].

وأما العلماء المغاربة الذين تناولوا الموطأ بالشرح فنذكر منهم:

- يحيى بن شراحيل[4].
- عبد الملك بن حبيب (ت 238هـ) له: "تفسير الموطأ"[5].
- وأبا الحسن الإشبيلي[6].
- ومروان الأسدي[7].
- وأبا الوليد بن العواد ولم يكمله[8].
- وأبابكر بن سابق الصقلي وسماه: "المسالك"[9]
- محمد بن أبي زمنين (ت 359هـ) له: "المغرب"[10]
- أبا عبد الملك البوني له "شرح الموطأ"[11]
- وأبا مروان القنازعي[12]

---

1. عياض: المصدر السابق 85/2.
2. الذهبي: سير أعلام النبلاء 141/21.
3. الذهبي: سير أعلام النبلاء 88/8.
4. عياض: ترتيب المدارك 85/2..
5. الذهبي: سير أعلام النبلاء 103/12.
6. عياض: ترتيب المدارك 85/2.
7. الضبي: بغية الملتمس، ص: 447.
8. عياض: ترتيب المدارك 84/2.
9. عياض ترتيب المدارك 83/2.
10. عياض: المصدر السابق 83/2.
11. عياض: المصدر السابق 83/2.
12. عياض: المصدر السابق 83/2.

- محمد بن سليمان بن خليفة له: "المحلي في شرح الموطأ"[1]
- الداودي (402هـ) له: "النامي في شرح الموطأ"[2]
- يونس بن معنيت ت (429هـ) له: "الموعب في تفسير الموطأ"[3]
- المهلب بن أبي صفرة ت (433هـ)[4]
- أبا عبد الله بن الحاج له شرح كبير على الموطأ[5]
- عبد الله بن إبراهيم الأصيلي له شرح الموطأ سماه: "الدلائل"[6]
- أحمد بن محمد بن علي الأنصاري الجياني[7]
- أبا عمر بن عبد البر (ت 463هـ) له: "التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد" (وقد طبع في 26 جزءا) وله أيضا: "كتاب الاستذكار" وهو مطبوع أيضا.
- أبا الوليد سليمان الباجي (ت 474هـ) له ثلاثة شروح: "الإيماء"، و"الاستيفاء" – لم يتم[8] – والمنتقى وهو مطبوع.
- أبا محمد بن حزم له: "الإملاء في شرح الموطأ"[9]
- أبابكر بن العربي (ت 543هـ) له: "القبس في شرح موطأ مالك" و"ترتيب المسالك في شرح موطأ مالك"[10].

---

1. عياض: المصدر السابق 187/8.
2. مخطوطة بخزانة القرويين تحت رقم: 173.
3. مخلوف شجرة النور الزكية 113/1.
4. ترتيب المدارك 85/2.
5. عياض المصدر السابق 84/2.
6. ابن فرحون: الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، ص: 139.
7. ابن فرحون: المصدر السابق، ص: 56.
8. عياض: ترتيب المدارك 84/2.
9. عياض: ترتيب المدارك 84/2.
10. مخطوط بالخزانة العامة تحت رقم: فيلم 2163 و 1882.

- ابن زرقون (ت 586هـ) له: "الأنوار في الجمع بين المنتقى والاستذكار"[1].
- أبا علي بن الزهراء الورياغلي له: الممهد الكبير.
- أبا عمران الزناتي المراكشي له شرح على الموطأ[2]
- علي بن أحمد الحريشي له شرح على الموطأ[3]
- أحمد بن الحاج المكي السدراتي (ت 1253هـ) له: "تقريب المسالك لموطأ الإمام مالك" وهو بيت القصيد بالنسبة إلينا.

أولا: المؤلف (السدراتي):

مما لاشك فيه أن مسألة البيبليوغرافيا تشكل عاملا أساسيا في توجيه عمل الباحث لا يمكن تجاهله بحال – وهنا الملاحظة الأولى التي نسجلها فيما يتعلق بالسدراتي – أن المصادر المتوفرة لدينا قليلة وشحيحة في آن واحد، أما قلتها فمن حيث العدد، وأما شحها فمن حيث المادة التاريخية التي تميزت بمحدودية معلوماتها، وبطابعها المنقبي أحيانا.

1. تعريف عام

هو أبو العباس أحمد ابن الحاج المكي السدراتي[4] نسبة إلى سدراته[5] والأسرة السدراتية

---

1. مخطوط بالخزانة العامة تحت رقم: 145ق، وبالخزانة الملكية تحت رقم: 11045.
2. ابن القاضي: جذوة الاقتباس 150/1.
3. مخطوط بالخزانة الملكية تحت رقم: 8390 و 8985.
4. من الذين اهتموا بالترجمة لأحمد بن الحاج المكي السدراتي: الناصري في الاستقصا 46/9، ومخلوف: شجرة النور الزكية 396/1، وعمر رضا كحالة: معجم المؤلفين 186/1، والبغداد: هدية العارفين 186/1، ومحمد بن علي الدكالي: إتحاف أشراف الملا ببعض أخبار الرباط وسلا، ص: 76 (م خ ع رقم 11 د)، والاتحاف الوجيز تاريخ العدوتين، ص: 188، وأحمد الصبيحي: الروض، ص: 168 (م خ ص)، وعبد الله الجراري: من أعلام الفكر المعاصر 117/2، وعبد العزيز بنعبد الله: معجم المحدثين والمفسرين والقراء، ص: 16 والموسوعة المغربية للأعلام البشرية 154/3.
5. سدراته: هم بطون كثيرة اختلطت بقبائل مغراوة وبطونها، قال ابن حزم: ويقال: إن مغراوة – وهو من زناتة – تزوج أم سدرت، فصار سدرات أخا لأولاد مغراوة لأمهم، واختلط نسبهم بهم، ولهذه القبيلة فروع كثيرة منها: قبيلة سدراته قرب مدينة برج بوعريج بالجزائر، وقبائل آيت سدرات القريبة من وادي درعة بالمغرب، انظر ابن حزم: جمهرة أنساب العرب، ص: 497، وعبد الوهاب بن منصور: قبائل المغرب أ/305.

بسلا عريقة في العلم والدين والرياسة الشرعية منذ عدة قرون فكان العلم فيهم أثناء القرن السابع، إذ أخذ عن أحد أجدادهم ابن رشيد السبتي صاحب الرحلة المشهورة (ت 721هـ)[1].

وقد نشأ السدراتي في بيت علم وجاه، فأبوه الحاج المكي بن محمد بن المكي فقيه ولي نظارة الأحباس بسلا في العقود الأولى من القرن 13هـ، وكان أبوه وجده من فقهاء المدينة وعدولها[2]، وكان شقيقه محمد من فقهائها كذلك[3].

أما تاريخ ولادته، فإنني بعد تتبعي للمصادر التي ترجمت له لم أقف عليه، خصوصا أنها شحيحة في ترجمته.

2. شيوخه

يشكل التعرف على شيوخ المترجم له كما هو معلوم واحدا من أهم المعطيات التاريخية الدالة على مستواه المعرفي ومنزلته العلمية بين علماء عصره، غير أنه كثيرا ما يصعب على الباحث الوقوف على جميع شيوخ المترجم له كما هو الحال بالنسبة للسدراتي لكونه لم يضع فهرسة لشيوخه تمكننا من هذا الأمر مفصلا، وما يتوفر لدينا من المصادر لا تسعف بالمعلومات الضرورية حولهم، ومن هنا سنكون مضطرين إلى الاكتفاء بالإشارة إلى خمسة شيوخ ذكرهم واعتبرهم عمدته، وهم:

- الشيخ التاودي بنسودة[4]: من شيوخ المدرسة الحديثية بالمغرب وإمام الفقهاء في عهده أقرأ الموطأ بالأزهر الشريف كما سمع عليه الكثير أوائل الكتب الستة والشمائل والحكم واتسعت روايته حتى أصبح سنده مدار أسانيد أهل المغرب وجل العلماء له عليهم منة التعليم إما بواسطة أو بغير واسطة أو بهما معا، ينتمي إلى أسرة أندلسية هاجرت منذ عصور إلى

---

1. عبد الله الجراري: من أعلام الفكر المعاصر 117/2.
2. محمد بن الطيب العلوي العلامة الحاج محمد السدراتي، ص: 98 وما بعدها (دعوة الحق عدد ماي 1978م).
3. ابن علي الدكالي: الاتحاف الوجيز، ص: 188.
4. مخلوف: شجرة النور 373/1، والكتاني: سلوة الانفاس ومحادثة الاكياس بمن أقبر من العلماء الصلحاء بفاس 112/1 وعبد السلام بنسودة دليل مؤرخي المغرب الأقصى 79/1، وعبد العزيز بن عبد الله: معلمة القرآن والحديث ص: 134.

المغرب واستقرت بمدشر بني تاودة شمال فاس، أخذ عن مشاهير العلماء مثل يعيش الشاوي، ومحمد بن عبد السلام البناني، ومحمد بن قاسم جسوس وغيرهم لقي مرتض الزبيدي بمصر، وأخذ عنه خلق كثير له: "طلع الأماني على شرح الزرقاني" و "شرح تحفة ابن عاصم" و"شرح مختصر خليل" وفهرسة وشرح على الجامع الصحيح وغيرها، توفي سنة 1209هـ

- الطيب بن عبد المجيد بنكيران[1]: خاتم المحققين عليه مدار أسانيد أهل المغرب في الموطأ، أخذ عن محمد بن الحسن بناني، وعن التاودي بنسودة وزين العابدين الحسني العراقي وغيرهم، وأجازه محمد بن عبد السلام الناصري الدرعي، له: "شرح الحكم" و "الفية العراقي في السير" و "شرح العشرة الأخيرة من الأربعين النووية" وغيرها توفي سنة 1227هـ بفاس.

- عبد القادر بن أحمد بن العربي بنشقرون[2]: محدث فقيه، عليه مدار سند المغاربة في صحيح البخاري برواية ابن سعادة يروي عن أبي العباس أحمد بن عبد العزيز العمري، وعن الشيخ محمد بن قاسم جسوس، وعبد القادر بوخريص، تقلد خطة الفقهاء في عهد المولى محمد بن عبد الله بسجلماسة مرة، وأخرى بفاس، له: "شرح العشرة الثانية من الأربعين النووية توفي سنة 1219هـ بفاس.

- محمد بن أحمد بنيس: الفقيه العلامة أبو الفضل محمد بن أحمد بنيس، أخذ عن الشيخ جسوس وعبد الرحمان المنجرة والشيخ ابن شقرون ومحمد الفاسي وغيرهم، وعنه أخذ السلطان أبو الربيع سليمان، وحمدون بن الحاج وأحمد بن عجيبة وعبد القادر الكوهن وغيرهم. له شرح على الهمزية وعلى فرائض خليل توفي سنة 1214هـ[3].

- محمد بن أحمد الرهوني عمدة الفقهاء بالمغرب أخذ عن الشيخ التاودي بن سودة

---

1. عبد القادر الكوهن: إمداد ذوي الاستعداد على معالم الرواية والإسناد، ص: 56 ن الكتاني سطوة الانفاس 2/3، وعبد العزيز بنعبد الله: معجم المحدثين، ص: 21.
2. الكوهن: امداد الاستعداد ص: 52، الكتاني: سلوة الانفاس 95/1 ن وعبد العزيز بنعبد الله، معجم المحدثين ص: 24.
3. مخلوف شجرة النور 374/1.

ومحمد بن الحسن بناني وغيرهما، له حاشية على شرح ميارة الكبير على المرشد المعين وحاشية على شرح الزرقاني على مختصر خليل توفي سنة 1230هـ[1].

أما تلامذته، فلم تشر المصادر التي وقفت عليها إلى أحد منهم:

3. وظائفه:

تولى السدراتي خطة القضاء بسلا سنة 1226هـ، وأعفي منها سنة 1230هـ فخلفه محمد الهاشمي أطوبي[2]، ولما عزل هذا الأخير استقضي السدراتي مرة ثانية وذلك سنة 1247هـ[3].

4. آراء العلماء فيه ومنزلته العلمية

لقد قدر المترجمون للفقيه السدراتي جهوده في المجال العلمي حق قدرها، فحلوه بالصفات التي هو جدير بها، وأرى من المفيد أن أورد بعضها مما يبين مكانته العلمية بين علماء عصره.

فمن ذلك أنه وصف بكونه فقيها محدثا عالما محققا شهد له بذلك علماء عصره كما هو واضح من التقاريظ التي توجد في الخزانة الملكية، وأغلب الظن أنها بخطوط أصحابها كالشيخ محمد بن العربي الرشايدي عاشور الأندلسي[4]، وعبد الواحد ابن محمد بن عبد الله بن إسماعيل، ومحمد بن عبد الله البناني الرباطي[5]، ومحمد ابن علي الصويري، وعبد

1. مخلوف – شجرة النور 418/1.
2. انظر عبد الله الجراري: من أعلام الفكر المعاصر 117/2
3. محمد الهاشمي أطوبي المتوفى سنة 1254هـ انظر محمد بن علي الدكالي: الاتحاف الوجيز، ص: 134.
4. محمد بن العربي بن أحمد علي المعروف بعاشور الرباطي، عالم مفتي له كتاب تزييف العوائد التي تقام بمراكش أيام عاشوراء، توفي سنة 1260هـ، بوجندار: تعطير البساط بذكر تراجم قضاة الرباط، ص: 32- 29.
5. أبو عبد الله محمد بن عبد الله بناني، فقيه كان يخطب بالجامع السليماني توفي بعد1260هـ محمد دينية: مجالس الانبساط بشرح تراجم علماء وصلحاء الرباط، ص: 170.

القادر الكوهن[1]، والعربي بن محمد الدمناتي[2]، ومحمد ابن الطاهر الشريف ومحمد بن أحمد السنوسي، وإدريس بن عبد الله الودغيري[3]، وغيرهم.

يقول العربي الدمناتي مثلا مخاطبا السدراتي[4]:

أبدعت يا حبر في كل الفنون بما ... صنفت في العلم من بسط ومختصر

علم الحديث به أصبحت منفردا ... وللأنـــام فكم أبرزت من غـــرر

لقد جلوت عروس الحسن مبتكرا ... فيـــما أتيت بـه من نخبة الفكـر

وقال محمد بن علي الدكالي[5]:

ومنهم القاضي أبو العباس ... أحمد السدراتي ذو الإيناس

العالم المشارك المؤلف ... البارع الفهامة المصنف

شيخ الجلال والدهاء المحترم ... وذو الأيادي خص منها ويعم

وضع شرح الموطأ لمالك ... أجاد فيه القول للمسالك

وأماني المعاني و البيان ... حاشية بديعة الأثمان

5. آثاره

لقد خلف الفقيه المحدث أحمد بن الحاج المكي السدراتي شرحا حافلا للموطأ المسمى بتقريب المسالك لشرح موطأ الإمام مالك.

---

1. أبو محمد عبد القادر بن أحمد أبي جيدة الكوهن، محدث، له فهرسة ذكر فيها شيوخه، توفي سنة 1253هـ انظر إمداد ذوي الاستعداد إلى معالم الرواية والاسناد والكتاني: سلوة الانفاس 169/2.
2. العربي الدمناتي، كان علامة مشاركا، كاتبا مقتدرا، له فهرسة سماها سمط الجوهر في الأسانيد المتصلة بالفنون والأثر توفي 1253هـ انظر الكتاني: فهرس الفهارس 402/1 – 403، ومحمد حجي: موسوعة أعلام المغرب 2555/7.
3. هو شيخ الجماعة في القراءات في عصره له شرح على دالية ابن المبارك، والتوضيح والبيان في مقرئ نافع وغير ذلك، توفي سنة 1257هـ محمد حجي: موسوعة أعلام المغرب 1257/7.
4. ضمن تفاريظ مجموعة من العلماء وردت في الورقات الأولى من مجلد النسخة رقم م خ م 1663 من كتاب تقريب المسالك.
5. محمد بن علي الدكالي: إتحاف أشراف الملأ، ص: 81.

لقد كان المؤلف مولعا بتسجيل بعض الحوادث التاريخية في وقته، وقد اعتمده أبو العباس أحمد بن خالد الناصري ونقل عنه في تاريخه: "الاستقصا" في عدة مواضع، منها قوله: "رأيت بخط الفقيه العلامة أبي العباس أحمد بن مكي السدراتي السلاوي – رحمه الله – ما صورته: هجم الفرنسيون على مدينة سلا يوم الجمعة الحادي عشر من ذي الحجة متم سنة 1178 فأقاموا يوم الجمعة ويوم السبت بظاهر البحر ولم يفعلوا شيئا..."[1] ويقول في موضع آخر: "ومن خط الفقيه العلامة أبي العباس أحمد السدراتي أن فتح الجديدة كان صبيحة يوم السبت الثاني من ذي القعدة سنة 1182هـ"[2].

6. وفاته

توفي أحمد الحاج المكي السدراتي سنة 1253هـ بسلا بعد ظهر يوم السبت العشرين من ربيع الأول.

ودفن صبيحة يوم الأحد في الجبانة التي قرب ضريح ابن عاشر وشهد جنازته خلق كثير أمهم الفقيه القاضي أو عبد الله محمد الهاشمي[3].

ثانيا: الكتاب

أ. توثيق نسبة الكتاب على السدراتي

تقريب المسالك لموطأ الإمام مالك "كتاب موثوق بصحة نسبته لأحمد بن الحاج المكي السدراتي دلت عليه نسخه الخطية، وتواتر رواية الكتاب بكثرة ناسخيه، وجميعهم ينسبونه إليه، كما وردت نسبته إليه في جميع المصادر التي ترجمت له، أو التي تناولت شروح الموطأ.

ب. منهجه في شرح الموطأ

إن شرح السدراتي المسمى: تقريب المسالك لشرح موطأ الإمام مالك" من شروح رواية يحيى الليثي، وهو يعد استمرارا لما سبقه من الشروح، وليس تكرارا حرفيا،أو نسخة عنها،

1. الناصري: الاستقصا: 21/8 – 22.
2. الناصري: المصدر السابق: 37/8.
3. الناصري: الاستقصا 46/9، وعبد الله الجراري: من أعلام الفكر المعاصر 117/2.

نعم، كانت استفادته ممن سبقه ماثلة حاضرة، فقد استفاد من ثلة من العلماء أمثال ابن عبد البر والباجي، وابن العربي، والقاضي عياض، والسيوطي، وشيوخه الذين سمع منهم الموطأ، وغيرهم.

- لقد مهد السدراتي لشرحه، بمقدمة تحدث فيها عن أفضل العلوم، وفضل العلم والعالم، وبين في هذه المقدمة جملة من الفوائد تتعلق بالتعريف بالإمام مالك وفضائله، ومحنته، ووفاته، ثم تعرض بعد ذلك لقيمة الموطأ وصحته وبعض شروحه وعدة رجال مالك، مع انتقاء أجمل ما قيل فيه، كقول الشافعي: "ما كتاب أكثر صوابا بعد كتاب الله من كتاب مالك" وقول عمر بن عبد الواحد – صاحب الأوزاغي -: "عرضنا على مالك الموطأ في أربعين يوما، فقال: كتاب ألفته في أربعين سنة أخذ تموه في أربعين يوما، ما أقل ما تفهمون فيه".

- ثم تعرض بعد ذلك إلى التعريف بجملة من المصطلحات الحديثية كالمسند والمرفوع، والموقوف، والمعلق، والصحيح، وأعلى مراتب الصحيح، وشرط البخاري ومسلم في صحيحيهما، والمقصود من قول مالك: الأمر المجمع عليه، والأمر عندنا والأمر ببلدنا...

- وكثيرا ما كان يستشهد السدراتي لأقوال مالك، ويقف مواقف مختلفة تجاه القضايا التي يثيرها في كتابه، يتخذ تارة موقف الساكت بعد إيراد مختلف الأقوال لمالك وابن القاسم وابن غازي والشيخ خليل وغيرهم من علماء المذهب المالكي[1] وتارة يكون له رأي، فيورد الحجج المساندة لمذهبه، كما هو واضح من صنيعه عندما تعرض لشرح أثر ابن عمر: "أنه كان يجمع السورتين والثلاث من المفصل في الركعة الواحدة من صلاة الفريضة" ذكر قول مالك: "لا بأس أن يقرأ السورتين وثلاثة في ركعة، وسورة واحدة أحب إلينا".

ثم ساق ما يرجح الاقتصار على سورة واحدة، وهو فعله صلى الله عليه وسلم المأثور عنه، ولأن السورة تقرأ تبعا لأم القرآن، فينبغي أن تكون واحدة كاملة مثلها[2].

- ودأب المؤلف في شرحه على البدء بذكر الحديث الوارد في الموطأ، ثم يعرف برجال السند معتمدا في ذلك على كتب التراجم والطبقات والتاريخ وأحيانا كتب الجرح والتعديل، ثم

1. تقريب المسالك ص: 60 (أ).
2. تقريب المسالك، ص: 47 (ب).

يشرع في شرح الحديث، وبيان فقهه، وشرح غريبه، وأحيانا يورد الآيات والأحاديث موضحا وجه الاستدلال بها.

- ودأب كذلك على الاكتفاء بسرد الأحاديث دون ذكر أسانيدها، وله في ذلك صيغتان خرج بهما عن المألوف عند علماء الحديث، ذلك أنه استعمل صيغة الجزم مع أن الحديث ضعيف[1]، وأكثر الإطلاق بصيغة التمريض، وهو يطلق عند المحدثين على الضعيف غالبا، وقد أطلقه الشارح على الأحاديث الصحيحة[2].

- كما أن السدراتي كان يكثر من إيراد معاني الأحاديث دون لفظها[3]، ويجيز رواية الحديث بالمعنى للعالم، إذ يقول: "ويدل على جوازه للعالم الإجماع على جواز شرح الشرع للعجم بلسانهم، فإذا جاز إبدال العربية بالعجمية المرادفة لها، فجواز إبدال عربية بعربية ترادلها أولى وأحرى، وذلك لأنا نعلم أنه لا تعبد في اللفظ، وإنما المقصود فهم المعنى وإيصاله إلى الخلق"[4].

- هذا بالإضافة إلى أنه لا يعزوها إلى مصادرها، ولا يبين ما يصلح منها للاحتجاج و ما لا يصلح، بل يستدل بالحديث الضعيف، وبالموضوع أحيانا دون أن ينبه على ذلك.

فأما الحديث الضعيف فتجوز روايته في فضائل الأعمال والترغيب و الترهيب، ومثال الحديث الضعيف عند السدراتي ما رواه الطبراني في معجمه مرفوعا: " من صلى بعد المغرب ست ركعات غفرت له ذنوبه وإن كانت مثل زبد البحر" والحديث تفرد به صالح بن قطن[5].

وأما الحديث الموضوع، فلا تحل روايته لأحد علم حاله في أي معنى كان إلا مقرونا ببيان وضعه وقد استدل به المؤلف دون التنبيه عليه مثل حديث: "من قاد مكفوفا أربعين خطوة، غفر له ما تقدم من ذنبه وما تأخر"، وحديث: "من سعى لأخيه المسلم في حاجة غفر له ما تقدم

1. تقريب المسالك: 111 (ا)
2. تقريب المسالك، ص: 80 (ب) 897787.
3. تقريب المسالك، ص: 41 (ب)
4. تقريب المسالك، ص: 102 (أ)
5. تقريب المسالك ص: 84 (ب)، و 95 (أ) رواه الطبراني في: المعجم الصغير 48/2، وفي المعجم الأوسط 120/8 – 121 ح: 7241.

من ذنبه وما تأخر وغير ذلك[1].

- وإذا أطلق المؤلف اسم الصحيح، فالمراد به صحيح مسلم[2]، وهو صنيع بعض المغاربة كما نص على ذلك التجيبي، إذ قال: وقد فضل طائفة من أهل المغرب صحيح مسلم، منهم أبو محمد بن حزم الحافظ لأنه ليس فيه بعد خطبته إلا الحديث الصحيح مسرودا غير ممزوج بمثل ما في كتاب البخاري في تراجم أبوابه من الأشياء التي لم يسندها أهل الوصف المشروط في الصحيح، وأيضا فإن مسلما قد اختص بجمع طرق الحديث في مكان واحد، ولم يصرح أحد بتقديمه لأصحيته، ولو فعلوا ذلك لرده عليهم شاهد الوجود[3].

- وقد يشير السدراتي أحيانا إلى تعدد طرق الحديث[4].

- وهذا الذي فعله الشارح من حذف الأسانيد، والإكثار من إطلاق صيغ التمريض وعدم العزو، وعدم تمييز صحيح الحديث من سقيمه، هو مسلك الفقهاء حتى من كان منهم ذا معرفة بالحديث.

- وأثناء شرحه للحديث يهتم السدراتي بضبط الألفاظ الواردة في المتن كقوله أثناء شرحه لحديث علي بن أبي طالب: "أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن لبس القسي..." قال: "القسي بفتح القاف وتشديد السين مكسور – وبعض أهل الحديث يكسر القاف – وتشديد السين مكسورة – وبعض أهل الحديث يكسر القاف – وهي ثياب مضلعة أي: مخططة بالحرير[5].

- وإلى جانب الاهتمام بالتعريف اللغوي والاصطلاحي للألفاظ الواردة في متن الحديث يبين المؤلف موقع بعض الكلمات من الإعراب[6].

- ومن الملحوظ كذلك اعتماد السدراتي على أقوال الصحابة والتابعين وأفعالهم إذ

---

1. تقريب المسالك ص: 95 (أ)، و أيضا: 13 (ب)، و (51 (ب).
2. تقريب المسالك، ص: 57 (ب)، و 62 (أ).
3. برنامج التجيبي، ص: 93.
4. تقريب المسالك، ص: 42 (أ).
5. تقريب المسالك، ص: 48 (أ) وأيضا: 36 (أ) و 25 (ب)
6. تقريب المسالك، ص: 60 (ب) و 61 (أ) و 16 (ب) و 26 (أ).

أكثر من إيرادها والاستشهاد بها.

فمن استشهاده بأقوال الصحابة قوله: "قال سيدنا عبد الله بن مسعود: والمرأة عورة وأقرب ما تكون إلى الله في قعر بيتها فإذا خرجت استشرفها الشيطان"، (باب خروج النساء للمساجد)[1].

ومن أقوال التابعين: "قال ابن شهاب: إذا أدرك الرجل الركعة فكبر تكبيرة واحدة أجزأت عنه تلك التكبيرة"[2].

ومن استشهاده بأفعال الصحابة قوله "وقد نقل جماعة من الصحابة منهم علي بن أبي طالب والنعمان بن بشير وابن عباس وجابر وأبو هريرة صفة صلاة الكسوف"[3].

ومن أفعال التابعين: قال عكرمة: "صليت خلف شيخ مكة، فكبر اثنتين وعشرين تكبيرة"[4].

- كما يزخر الشرح بنقول كثيرة عمن دون التابعين من السلف، وأكثر استشهاده بأقوال مالك وأورد أئمة آخرين مثل سحنون، وابن عبد البر والباجي وابن غازي، والحطاب والقلشاني وغيرهم، فيذكر اسم الكتاب وصاحبه، أو يذكر اسم الكتاب فقط، وفي بعض الأحيان يذكر صاحبه فقط مما يطرح مشكلا في تحديد المصدر، ويكون استناده إلى نص أو قول من الأقوال إما بنقل النص بكامله، أو يأتي بما يكون محل شاهد عنده، وأحيانا يشير أو ينبه إلى بقية النص بقوله: (انظره إن شئت)[5] وأحيانا أخرى ينقل كلام أصحابه بالمعنى دون تنبيه إلى ذلك، إلا أن كثرة النقول التي ملأ بها المؤلف شرحه، ولجوءه أحيانا إلى نقل نصوص طويلة قد تستغرق أكثر من صفحة[6]، جعلت شخصيته تفتقد في مواضع من الكتاب، فهو قد ينقل عدة نصوص في مسألة واحدة دون أن يبدي رأيه فيها، ويستأنس أحيانا بأقوال علماء المذاهب

---

1. تقريب المسالك، ص: 108 (ب).
2. تقريب المسالك، ص: 46 (ب).
3. تقريب المسالك، ص: 98 (أ)
4. تقريب المسالك، ص: 42 (أ) و أيضا 30 (أ).
5. تقريب المسالك، ص: 31 (أ) و 22 (ب).
6. تقريب المسالك، ص: 17 (ب) – 18 (ب).

الأخرى كالشافعي وأبي حنيفة[1].

• وقد اشتمل تقريب المسالك على كثير من اجتهادات السدراتي في الفقه واختياراته وترجيحاته حيث نجده يعرض مختلف الأقوال في المسألة ويختار أحدها غالبا[2]. كما انتشرت في ثنايا الشرح قواعد أصولية وفقهية متفرقة في مناسبات تعليل الأحكام، وهذا ينبئ عن دراية المؤلف بعلم الأصول، وقد سلك في ذلك مسلك المغاربة في بثهم كتاباتهم الأصولية في كتب الفقه، ومن هذه القواعد التي تضمنها الشرح:

- قاعدة اليقين لا يزول بالشك[3]
- البيان بالفعل أولى[4]
- الظاهر لا يعدل عنه إلا بدليل وإلا بطلت فائدة التخصيص[5]
- جواز تأخير البيان عن وقت السؤال أو الحاجة[6].
- إذا زالت العلة بانقطاع الغرض بعده ذهب المانع[7]
- رفع الحرج: النهي عن تكليفنا مالا نطيق، والندب إلى تكليف مالنا طاقة[8]
- استعمال عموم الخطاب على كل من يسمعه في السنة والكتاب[9]
- دلالة الأمر على الوجوب[10]
- ما لا يتوصل الواجب إلا به فهو واجب[11]
- إطلاق السبب على المسبب[12]

---

1. تقريب المسالك، ص: 24 (أ) و 55 (أ).
2. تقريب المسالك، ص: 86 (أ)
3. تقريب المسالك، ص: 55 (أ)
4. تقريب المسالك، ص: 56 (أ)
5. تقريب المسالك، ص: 48 (أ)
6. تقريب المسالك، ص: 12 (أ)
7. تقريب المسالك، ص: 63 (أ)
8. تقريب المسالك، ص: 65 (أ)
9. تقريب المسالك، ص: 104 (ب)
10. تقريب المسالك، ص: 10 (أ) و 41 (أ)
11. تقريب المسالك، ص: 22 (أ)
12. تقريب المسالك، ص: 66 (أ)

وهكذا يبدو لنا أن السدراتي سلك منهجا واضحا دالا على أنه كان متمكنا من مادته، قادرا على تبليغها، والواقع أن كتاب تقريب المسالك جمع بين الحديث والفقه، فكان الفقه ثمرة النص، وكان النص دليلا عليه، بنى شرحه عليه بعد القرآن والحديث، وأثر الصحابة وأقوال التابعين، كما أن المؤلف من العلماء الذين لا يقفون عند النصوص مجردة عن التأويل والفهم بل كان شديد الحرص على أن تكون علة الأحكام واضحة ميسرة.

أما طريقته في التعامل مع النصوص التي ظاهرها التعارض فقد استند فيها إلى جملة أسس:

1. الجمع بين النصوص

في اللغة جمع الشيء يجمعه جمعا وجمعه وأجمعه فاجتمع وجمعت الشيء إذا جئت به من هنا وهاهنا، وتجمع القوم: اجتمعوا أيضا من هاهنا وهاهنا[1].

واصطلاحا، يراد به رفع التعارض والتناقض بين النصوص، وبيان وجه الائتلاف فيما ظاهره التضاد، ولو احتاج الأمر إلى تأويل الخبرين معا أو أحدهما، وعلى هذا سار العلماء في الجمع[2] وما كان هذا سبيله من إمكان الجمع فإنه يطلق عليه اسم "مختلف الحديث و "مشكل الحديث"[3].

وللجمع بين الأحاديث المتعلقة بالعبادات والعقيدة التي يتعارض ظاهرها، يسلك السدراتي جملة من الأساليب: فبالنسبة للأحاديث المتعلقة بالعبادات فيدرأ التعارض عنها بما يلي:

---

1. ابن منظور: لسان العرب مادة (جمع)
2. الجمع بينهما إن أمكن إذا لم يكن ترجيح أحدهما على الآخر لأن إعمال كليهما في الجملة حينئذ أولى من إلغاء كليهما بالكلية.

انظر: محمد بن سليمان – في التقرير والتحبير 3/4، وهو أيضا مقتضى كلام ابن قدامة – في: روضة الناظر251.
3. وقد عرفه ابن حجر عندما تعرض للمقبول من الحديث، فقال: ثم المقبول ينقسم أيضا على معمول به، لأنه إن سلم من المعارضة أي لم يأت خبر يضاده فهو المحكم وأمثلته كثيرة، وإن عورض فلا يخلو إما أن يكون معارضه مقبولا مثله، أو يكون مردودا، والثاني لا أثر له، لأن القوي لا يؤثر فيه مخالفة الضعيف، وإن كانت المعارضة بمثله فلا يخلو إما أن يمكن الجمع بين مدلوليهما بغير تعسف، أولا، فإن أمكن الجمع فهو النوع المسمى بمختلف الحديث، نزهة النظر: ص: 55، وانظر أيضا النووي: التقريب والتيسير ص: 94: وابن جماعة: المنهل الروي ص: 60، وابن الصلاح: المقدمة في علوم الحديث ص: 143.

– الجمع بين الأحاديث بكونها تتعلق بإحدى جزئيات المسألة، فيجمع بينها كما هو الشأن بالنسبة لحديثي البسملة والحمدلة، إذ يبدو أن بينهما تعارضا وأن امتثال أحدهما يفوت امتثال الآخر، وقد رفع السدراتي هذا الإشكال ببيان أن المراد هو ذكر الله عز وجل بأي ثناء كان، سواء بصيغة البسملة أو الحملة أو غيرهما، واستدل لذلك برواية "بذكر الله" وهي أعم منهما، فلا تعارض إذن[1].

– الجمع بين الأحاديث بكون بعضها يتعلق بظرف، والأخرى بظرف مختلف مثل قول السائب بن يزيد: "أن عمر بن الخطاب أمر أبي بن كعب وتميما الداري أن يقوما للناس بإحدى عشرة ركعة" وقول يزيد بن رومان: "كان الناس يقومون في زمان عمر بن الخطاب في رمضان بثلاث وعشرين ركعة"، فجمع السدراتي بين هذين الخبرين بكون الاختلاف بينهما عائدا إلى تعلق كل خبر بحالة معينة[2].

– الجمع بين الأحاديث عن طريق التأويل كما هو الشأن بالنسبة لحديث: "يقطع الصلاة المرأة والحمار والكلب" وقول علي بن أبي طالب: "لا يقطع الصلاة شيء مما يمر بين يدي المصلي" وقد رفع المؤلف هذا الإشكال بحمل "القطع" على اشتغال المصلي بهذه الأمور عن الاستمرار في الخشوع لا على إبطال الصلاة[3].

– الجمع بين الروايات المختلفة بتعدد وقوع المسألة كما في قول عبد الله بن المسيب: "أن رسول الله صلى الله عليه وسلم حين قفل من خيبر وفي بعض الروايات من حنين وفي بعضها من تبوك ودرأ السدراتي هذا الخلاف بأن المسألة تعدد وقوعها فاختلفت الروايات ولا تعارض في ذلك[4].

أما الأحاديث المتعلقة بالعقيدة، فيتبع السدراتي سبيل التأويل لرفع الإشكال عنها، من ذلك:

– أحاديث الصفات المتعلقة بالذات الإلهية: يحمل السدراتي الألفاظ المحتملة" التي تكون

1. تقريب المسالك ص: 9، (أ)، (ب).
2. تقريب المسالك ص: 64 (أ).
3. نفسه، ص: 80 (أ).
4. نفسه، ص: 17 (أ)

للكمال بوجه وللنقصان بوجه" على الكناية عن المعاني التي تجوز عليه تعالى دون ما لا يجوز، ففسر "النزول" بمعنى الرحمة والتلطف بعباده[1]، وفسر "اليد" بمعنى القدرة[2] وغيرها.

- أحاديث الصفات المتعلقة بالرسول عليه الصلاة والسلام: في هذا المجال، نجد السدراتي يعول في تأويل الأحاديث التي ظاهرها التعارض على الإضمار كما في قوله: صلى الله عليه وسلم: "من رآني فقد رآني حقا" فتكون رؤيته على سبيل وجود صورته في حسه وهذا محال، فدل على أن هناك محذوفا تقديره: "من رأى مثالي فقد رآني حقا"، أي: يكون ذلك دليلا على أنه رأى الحق[3].

- الأحاديث المتعلقة بالجزاء: يأتي الكلام عن الجزاء أحيانا عن طريق المثل، وهو من أوجه البيان الذي يعتمد عليه في تقريب الأفهام عن طريق الانتقال من المجرد إلى المحسوس، وهذا الأمر يستعمل فيه المجاز كثيرا مما يؤدي إلى ضرورة التأويل[4].

من هذا المنطلق أول السدراتي حديث: "آخر من يخرج من النار يعطى في الجنة عشرة أمثال الدنيا" بأن حمل ذلك على التفاوت المعنوي لا الحسي ولا الخيالي[5].

والشيخ السدراتي في تأويلاته هاته يدور في فلك العقيدة الأشعرية، ولا يخرج عن نطاقها، كما أنه استوعب تأويلات من سبقه من العلماء كأبي بكر بن العربي الذي استفاد بدوره من الغزالي في تأويل الأحاديث المتعلقة بالذات الإلهية والرسول صلى الله عليه وسلم[6] واستطاع أن يقدم لنا عملا جليلا وخدمة كبيرة لموطأ الإمام مالك والفقه الإسلامي بشكل عام.

وبما أن مرحلة القرن الثالث عشر شهدت ازدهارا كبيرا للحركة الصوفية في المغرب، وتغلغلها ليس فقط في أوساط العامة من الناس، بل أيضا في أوساط النخبة المثقفة من العلماء والمفكرين وحتى الأمراء، فقد أدى ذلك إلى ظهور نوع من التعايش وأحيانا التداخل في الكتابات

---

1. نفسه، ص: 118 (أ).
2. نفسه، ص: 100 (أ).
3. نفسه، ص: 99 (أ).
4. د. المكي أقلاينة: دعائم المنهج الحديثي، ص: 84.
5. تقريب المسالك، ص: 99 (ب)، و (100 (أ).
6. انظر الغزالي: قانون التأويل، ص: 130، وأبي بكر بن العربي: قانون التأويل ص: 272-273.

الفقهية بين الأسلوب الفقهي التشريعي وبين الأسلوب الصوفي القائم على الذوق وما يتبعه من التأويل والتعمق في الدلالات الباطنية للحديث، هذان الأسلوبان أو التياران اللذان كثيرا ما عاشا فترات عصيبة من الصراع المرير والاصطدام بينهما في تاريخ المغرب.

إن هذا التداخل بين التيارين هو ما جسده عبد الواحد بن عاشر بكل وضوح في مقدمة منظومته الشهيرة "المرشد المعين" حيث لخص فهمه للدين الإسلامي – وهو الفهم السائد آنذاك- في ثلاثة محاور: 1 عقيدة الأشعري 2 فقه الإمام مالك 3 والتصوف السني على طريقة الإمام الجنيد المشور، وذلك في قوله:

في عقد الأشعري وفقه مالك　　　　وفي طريقة الجنيد السالك

والواقع أن منهج السدراتي لم يكن في حقيقة الأمر إلا تجسيدا أيضا لهذا التداخل فرغم أنه ألف كتابه من منطلق فقهي حديثي، إلا أنه استطاع أن يضفي عليه في كثير من المواضع مسحة صوفية لا غبار عليها، سواء على مستوى التعابير والألفاظ والمصطلحات، أو على مستوى التصورات والمفاهيم.

فعلى المستوى الأول: نلاحظ أن السدراتي كان كثيرا ما يوظف مجموعة من المصطلحات التي تحمل دلالات خاصة برجال التصوف، والتي ترد باستمرار في مؤلفاتهم، خصوصا منها تلك التي تحيلنا على أسرار عالم الغيب والنور[1] والكرامات[2]، والاسرار[3]، والاستار[4] والمعرفة بالله[5]، والتحقيق[6]، والصمدانية[7]، والفقر إلى الله[8]، والفهم عن الله وبالله[9]، واليقين[10]،

1. تقريب المسالك، ص: 3 (أ).
2. تقريب المسالك، ص: 1 (ب).
3. تقريب المسالك، ص:2 (أ)
4. تقريب المسالك، ص: 2 (أ).
5. تقريب المسالك، ص: 115 (ب).
6. تقريب المسالك، ص: 2 (أ).
7. تقريب المسالك، ص: 2 (أ).
8. تقريب المسالك، ص: 2 (أ) و (ب).
9. تقريب المسالك، ص: 3 (أ).
10. تقريب المسالك، ص: 3 (أ).

والسلوك إلى الله[1]، والانقطاع[2]، والوهم[3]، والسعادة[4]، والحب[5]، والفكر[6]، ولذة اللقاء[7]، والمشاهدة[8]،وجمال المحبوب[9]،والفرح[10]،والتلذذ بمناجاة المحبوب[11]،وحضور القلب[12]،والذكر[13]، والمقامات[14]، و الأنس[15] إلى غير ذلك وهي كثيرة بحيث تحتاج إلى بحث مستقل لدراستها.

وأما على مستوى المضمون فإننا نلاحظ كثرة الاستشهاد بأقوال أعلام التصوف الكبار كأبي القاسم الجنيد، والفضيل بن عياض، ومعروف الكرخي، وسري السقطي، والداراني، ورابعة العدوية[16] وغيرهم.

وإضافة إلى هؤلاء يبدو أن السدراتي كان معجبا إلى حد كبير بكلام ثلاثة صوفية آخرين هم:

1. تاج الدين بن عطاء الله الاسكندري: صاحب "الحكم" و"التنوير في إسقاط التدبير"، و"لطائف المنن(، و (مفتاح الفلاح) وغيرها.

2. أبو عبد الله بن عباد: أشهر شارح الحكم لابن عطاء الله، وصاحب الرسائل الصغرى والكبرى في التصوف، وغيرها.

1. تقريب المسالك، ص: 4 (أ).
2. تقريب المسالك، ص: 63 (أ).
3. تقريب المسالك، ص: 3 (أ).
4. تقريب المسالك، ص: 115 (ب).
5. تقريب المسالك، ص: 115 (ب).
6. تقريب المسالك، ص: 115 (ب).
7. تقريب المسالك، ص: 115 (ب).
8. تقريب المسالك، ص: 115 (ب).
9. تقريب المسالك، ص: 115 (ب).
10. تقريب المسالك، ص: 115 (ب).
11. تقريب المسالك، ص: 116 (أ).
12. تقريب المسالك، ص: 117 (أ).
13. تقريب المسالك، ص: 117 (أ).
14. تقريب المسالك، ص: 117 (أ).
15. تقريب المسالك، ص: 115 (ب).
16. تقريب المسالك، ص: 3 (ب) و 4 (أ) وغير ذلك.

3. أبو العباس القلشاني صاحب كتاب: "تنوير المقالة بحل ألفاظ الرسالة ولذلك وجدناه يستشهد بآرائهم مبديا كل التقدير والإيمان بمحتواها ويشرح بها أحيانا الأحاديث والآيات القرآنية وتارة يقرنها بكلام مالك[1].

ولابد من الإشارة إلى أن ذكر هؤلاء الصوفية كلهم وغيرهم في كتاب السدراتي كان دوما مقرونا بلفظ السيادة المضافة على المتكلم المفرد مثل سيدي ابن عباد، سيدي ابن عطاء الله[2]...وهي صيغة للتبجيل في حد ذاتها مألوفة عند الصوفية مما يدل على ميله إليهم وتقديره لهم.

كما نلاحظ تناوله لكثير من القضايا الدينية من زاوية باطنية بأسلوب صوفي وبرؤية صوفية صرف، – مثال ذلك: قضية الأسبقية بين معرفة الله ومحبته[3]. وهل المعرفة تؤدي إلى المحبة، أم أن المحبة هي المبتدأ ومنها تنشأ المعرفة بالله تعالى، وهي من بين أهم القضايا التي تناولتها مؤلفات الصوفية بالنقاش المستفيض.

ومثال ذلك أيضا: العلاقة بين محبة الله وطاعته، وما ينشأ عنها من عبادة الله طلبا لوجهه لا طلبا للجنة أو خوفا من النار[4].

ومثاله أيضا: تصوره حول مفهوم النفس والروح والعقل، والقلب ومجال اختصاص كل منها، والعلاقة بينها وما إلى ذلك[5].

ومن بين أهم القضايا التي أثارها السدراتي كذلك مسألة ذكر الله تعالى استنادا إلى الحديث الشريف ثم تناوله بالدراسة الباطنية، وهكذا نجده يتحدث عن عدد من المفاهيم الصوفية العميقة كحضور القلب، وذكر اللسان، وذكر القلب وما يتبعه من ورود الأسرار والأنوار والترقي في المقامات[6] وغير ذلك

---

1. تقريب المسالك، ص: 4 (أ).
2. تقريب المسالك، ص: 2 (أ)، 2 (ب) و 3 (أ).
3. تقريب المسالك، ص: 116 (أ) – 116 (ب).
4. تقريب المسالك، ص: 63 (أ).
5. تقريب المسالك، ص: 18 (أ) و 18 (ب)
6. تقريب المسالك، ص: 115 (ب) – 116 (أ).

وفي هذا الإطار تجدر الإشارة هنا إلى أن السدراتي يغلب على الظن أنه كان من سالكي طريق التصوف فعليا، وأنه ربما يكون قد أخذ هذه الطريقة عن شيخه عبد القادر بن أحمد بن شقرون، واستدل على ذلك بقوله: "قدوتنا إلى ربنا"[1] فهو تعبير واضح عادة ما يوظفه الصوفية عند الإشارة إلى شيوخهم في سلوك طريق القوم.

وعلى العموم أخلص من كل ما ذكرته إلى أن الشيخ السدراتي كان يمثل نموذجا لثقافة علماء عصره، فقد اجتهد في الجمع بين الفقه الشرعي الظاهر، وبين التصوف كمنهج تربوي في السلوك، باطني في التفكير.

هذا، وإن السدراتي في هذا الكتاب قد جمع بين أشتات الفوائد، ومنثور المسائل، مما جعل أسلوبه يتسم بمتانة في التركيب، وقوة التعبير، من غير تعقيد ولا تكلف، وكلامه سهل المخرج، معناه ظاهر في لفظه، تتخلله أساليب بيانية ومحسنات بديعية، في المقدمة على وجه الخصوص.

3. مصادره

الواقع أنه من الصعوبة بمكان الكشف عن جميع المصادر التي اعتمدها مؤلف ما في بناء المنظومة المعرفية والفكرية لكتابه، خصوصا إذا كان هذا المؤلف قد عاش في مرحلة متأخرة نسبيا، مما يعني تراكما متزايدا عبر العصور في النصوص المكتوبة، ومما يزيد المسألة تعقيدا بالنسبة إلى تقريب المسالك، الأسلوب الذي نهجه المؤلف في التعامل مع الكتابات السابقة، وهو الاقتباس دون تحديد المصدر، خصوصا أن بعض النصوص ترد في أكثر من كتاب وأكثر من سياق، يرويها الواحد عن الآخر، فلا يتبين بالذات عمن نقلها السدراتي، إلا بعد جهد مضن من البحث والتتبع والمقارنة.

لقد كانت المادة العلمية التي اعتمدها السدراتي في شرحه غزيرة متنوعة، شملت مختلف العلوم، وتفاوتت نقولاته من مصدر إلى آخر، ويمكن تصنيف مصادره إلى مصادر في علم الحديث والتفسير، والفقه، والتصوف، وفيما يلي جرد لأهم الكتب التي نقل منها، وقد صنفتها حسب العلوم المنتمية إليها:

1. تقريب المسالك، ص: 2 (أ).

أ. ففي علوم القرآن والتفسير: تفسير الطبري، تفسير الإمام الرازي،تفسير ابن عطية، أحكام القرآن لأبي بكر بن العربي، تفسير الثعالبي، تفسير البيضاوي، الاتقان في علوم القرآن للسيوطي وغيرها.

ب. في الحديث وعلومه: الموطأ، مسند أحمد، صحيح البخاري، ومسلم، سنن أبي داود، جامع الترمذي، سنن النسائي، سنن ابن ماجة، سنن الدارمي، مصنف عبد الرزاق، مصنف ابن أبي شيبة، المعاجم الثلاثة للطبراني الكبير والأوسط والصغير، دلائل النبوة للبيهقي، والنهاية في غريب الحديث والأثر لابن الأثير وغيرها.

ح. كتب الفقه: المدونة لسحنون، الواضحة لعبد الملك بن حبيب، الرسالة لابن أبي زيد، والتمهيد، والاستذكار لابن عبد البر، والبيان والتحصيل، والمقدمات الممهدات لابن رشد، المنتقى للباجي، مختصر خليل، وابن عرفة، وابن الجلاب، ومواهب الجليل للحطاب.

د. كتب اللغة: القاموس المحيط للفيروزبادي، كتاب العين للفراهيدي، للإيضاح للفارسي، الصحاح للجواهري، كتاب سيبويه.

هـ. كتب التراجم: كالطبقات لابن سعد، والتاريخ الكبير للبخاري، والحلية لأبي نعيم، والاستيعاب لابن عبد البر، والاصابة لابن حجر.

و. كتب التصوف والعقيدة: مثل قوت القلوب لأبي طالب المكي، وإحياء علوم الدين للغزالي، وسنن المهتدين للمواق، والحكم لابن عطاء الله، وشرح ابن عباد، وشرح عقيدة الرسالة لجسوس.

وقد استفاد السدراتي من هذه النصوص ما بالنقل المباشر أو بواسطة، (وهي نصوص طويلة أحيانا قد تصل إلى الصفحتين) كما أنه قد يقتصر على نقل المعنى، وقد يوردها غير منسوبة إلى أصحابها.

4. أما قيمة الشرح

فتتجلى في المادة العلمية الغريزة التي ضمنها السدراتي شرحه هذا، ومما لاشك فيه أن من تصدى لشرح أي فن من الفنون، يفترض فيه أن يكون عالما بالفن المشروح، وهي حقيقة

تبدو جلية في تقريب المسالك، فقد اهتم الشارح بتوضيح ما أبهم من المعاني والأفكار في الأصل المشروح، وأضاف إليه دررا وفوائد، وقد أشاد بهذا الشرح مجموعة من العلماء مثل محمد بن العربي الرشايدي عاشور الرباطي الذي قال: "قد طالعت مواضيع عديدة من الشرح المسمى تقريب المسالك لموطأ الإمام مالك تأليف الفقيه الجل العالم العلامة الأمثل أبي العباس سيدي أحمد بن المكي السدراتي – كان الله لنا وله في الماضي والحاضر والآتي – فألفيته شرحا للطلبة نافعا، ولمعنى المشروح جامعا، مشتملا على لب ما افترق في غيره من الشروح، مما يصح أن يتقلد و يتحلى به المشروح، من غير إخلال ولا إطناب، ولا تعقيد ولا إسهاب، وقال فيه الشيخ عبد القادر الكوهن: "ألفيته نفع الله به شرحا موفيا، بمقاصد المشروح، جامعا لأشتات ما تفرق في الشروح، مع التهذيب والتحرير، وإيجاز العبارة وحسن التقرير... فجاء شرحا حافلا، وفي حل التحقيق والتحرير رافلا، و شهد بنجابة مؤلفه، ودقة فهمه وحسن تصرفه".

ويقول عبد الرحمن بن عبد العزيز الحلو لقبا، المريني نسبا: "فكم من نوادر المسائل ضمنه، وتصحيح صححه، وإتقان أتقنه".

كما أشاد بشرح السدراتي كل من الخضر بن عبد السلام بن المصطفى بن الصالح، ومحمد بن عبد العزيز الحلو، والعربي بن محمد الدمناتي، ومحمد بن الطاهر الشريف، ومحمد بن أحمد السنوسي، ومحمد بن علي الصويري، وعبد الواحد ابن محمد بن إسماعيل، ثم إدريس بن عبد الله الودغيري الذي نظم:

لله در أبي العباس يقذف من	بحر له درر دام مع الزمن
قلد جيد الموطأ به فإذا	فريد عصر فلا تسل عن المنن
طابت عناصر هذا الشيخ فابتسمت	أنوار روضته في وجنة الحسن[1]

1. هذه التقاريظ في مستهل النسخة الملكية 1993م.

ومما تقدم يتضح لنا أن السدراتي قد ساهم بقسط غير يسير في الحركة العلمية في هذه المرحلة، وكان على جانب من العلم والمعرفة، وقدرته على التصنيف لا تقل شانا عن ما للأئمة والفقهاء المبرزين. إلا أن هذا لن يمنعنا من تسجيل بعض المؤاخذات عليه منها:

- أنه كان يطيل أحيانا في النقول عند الاحتجاج في بعض المسائل، ويظهر عدم التوازن واضحا في إيراد الحجج، فقد يلجأ إلى انتقاء كثير من الأقوال في بعض القضايا، ويقتصر على القول الواحد في بعضها الآخر.

- إيراده أسماء مبهمة باستعمال طرف من الاسم أو الكنية أو اسم الشهرة فحسب.

- نقله عن الشخص الواحد في مواضع متتالية كالسيوطي، وخليل، والباجي، وابن عبد البر، وجسوس، وغيرهم.

نسخ الكتاب

اعتمدت في تحقيقي للكتاب على أربع نسخ مخطوطة، نسختان منها بخط يد المؤلف، وإن كانت له نسخ أخرى غير أنني لم أذكرها إلا على سبيل الاستئناس، وذلك بالنظر إلى قيمتها العلمية والتوثيقية.

النسخة الأولى: وهي نسخة الخزانة الملكية، اعتمدتها أصلا إذ يرجح أنها بخط المؤلف وعليها مجموعة من التقاريظ لعلماء مغاربة تنوه بالكتاب وصاحبه، وبها بعض البتور في البداية.

رقمها: 1663م.

المسطرة: 32 سطرا.

المقاس: 23× 14

الأوراق: 287 ورقة.

الخط: مغربي دقيق، ميزت فيه العناوين والأحاديث بالحمرة.

الناسخ: أحمد بن المكي السدراتي.

تاريخ النسخ: طلوع شمس يوم مولد النبي صلى الله عليه وسلم سنة 1245هـ.

أولها: "بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم، الحمد لله الذي وطأ مهاد الرشاد لمن شاء من العباد، وشرح صدور من إليه أناب...".

وقد قدمت هذه النسخة على غيرها اعتبارا لما ذكرت، كما أن بها تقاريظ بخط أربعة وعشرين عالما من علماء المغرب، وتتخللها بعض الطرر، كما توجد بها صيغة التمليك لأحد أقرباء المؤلف، وهو محمد بن محمد السدراتي.

النسخة الثانية: نسخة الخزانة الصبيحية وقد رمزت لها بحرف "د".

رقمها: 136.

مسطرتها: 25سم.

مقاسها: 21،5 ×16،5

أوراقها: 198 ورقة.

خطها: مغربي دقيق جدا، ملون بالحمرة والزرقة.

الناسخ غير مذكور.

تاريخها: يوم الأربعاء 14 صفر 1246هـ.

أولها: "الحمد لله الذي وطأ مهاد الرشاد لمن شاء من العباد...".

النسخة الثالثة: نسخة الخزانة العامة بالرباط، ورمزت لها بحرف "ب".

رقمها: 2319 د.

مسطرتها: 28.

مقاسها: 17×11

أوراقها: 950 صفحة.

خطها: مغربي دقيق، ميزت فيه العناوين بالحمرة.

الناسخ: محمد بن محمد بن إبراهيم السدراتي.

تاريخ نسخها: 6 رجب عام 1249هـ.

أولها: "بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه. الحمد لله الذي وطأ مهاد الرشاد لمن شاء من العباد، وشرح صدور من إليه أناب...".

وقد سقط من هذه النسخة ما يقرب من ثلاثة أبواب من كتاب وقوت الصلاة، وخمس عشرة بابا من كتاب الطهارة، وعلى الرغم من ذلك قدمتها على غيرها لمقابلتها بالنسخة الأم، ولتقدم تاريخها.

النسخة الرابعة: نسخة الخزانة العامة بالرباط، ورمزت لها بحرف "ج".

الرقم: 841 ق.

المسطرة: 19.

المقاس: 15،5×11

الأوراق: 732صفحة.

الخط: مغربي ميزت فيه العناوين بالحمرة والأحاديث بالزرقة.

الناسخ: عبد القادر بن محمد بن عبد الله شكلانط الرباطي الأندلسي.

تاريخ النسخ: يوم الخميس 2 رجب عام 1266هـ.

أولها: "بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على سيدنا ومولانا محمد وعلى آله وصحبه وسلم. الحمد لله الذي وطأ مهاد الرشاد لمن شاء من العباد وشرح صدور من إليه أناب..."

وقد جعلتها ثالثة في الترتيب والمقابلة لتأخرها عن نسخة الخزانة العامة السابقة، هذا، وقد وقفت على نسخ أخرى في بعض الخزانات بالمغرب كالخزانة الملكية التي توجد بها نسخة أخرى، رقمها: 2849 ومقاسها: 23×14. كما توجد بالخزانة العامة نسخ تحت رقم: 252 د، و 1834 ك.

البيبلوغرافيا

أ. المطبوعات

1. الجرح والتعديل – لابن أبي حاتم الرازي – ت: 327هـ - دار إحياء التراث العربي – بيروت – ط 1 – 1952.

2. الثقات لابن حبان البستي ت: 354هـ - تحقيق السيد شرف الدين أحمد – ط 1 – دار الفكر – بيروت – 1975.

3. تهذيب التهذيب – لابن حجر العسقلاني ت: 852هـ - دار الفكر – بيروت – ط 1 – 1984.

4. الازهار العاطرة الانفاس – لمحمد بن جعفر الكتاني – طبعة حجرية.

5. ترتيب المدارك – عياض – تحقيق أحمد بكير – دار مكتبة الحياة – بيروت – 1387.

6. نفح الطيب – للمقري – تحقيق إحسان عباس – دار صادر – بيروت – 1988.

7. التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد – لابن عبد البر – طبعة وزارة الأوقاف – الرباط.

8. سير أعلام النبلاء – للذهبي – تحقيق شعيب الأرناؤوط – مؤسسة الرسالة – بيروت – ط 2 – 1402.

9. بغية الملتمس في تاريخ رجال أهل الأندلس – للضبي – طبعة مجريط – 1884.

10. رياض النفوس في طبقات علماء القيروان – للمالكي – تحقيق بشير البكوش – دار الغرب الإسلامي – بيروت – 1403.

11. برنامج التجيبي – تحقيق عبد الحفيظ منصور – الدار العربية للكتاب – ليبيا – 1981.

12. التكملة – لابن الأبار – طبعة مجريط – لات.

13. شجرة النور الزكية – مخلوف – ط دار الكتاب العربي – بيروت – لات.

14. الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب – لابن فرحون ت: 799هـ - دار الكتب العلمية – بيروت – لات.

15. جذوة الاقتباس – لابن القاضي – دار المنصور – الرباط – لات.

16. الاستقصا – للناصري – دار الكتاب – البيضاء – 1956.

17. معجم المؤلفين – لعمر رضا كحالة – ط مكتبة المثنى و دار إحياء التراث العربي – بيروت – لات.

18. هدية العارفين – لاسماعيل باشا البغدادي – مكتب المثنى – اسطانبول – 1951.

19. من أعلام الفكر المعاصر بالعدوتين الرباط وسلا – لعبد الله الجراري – لات.

20. معجم المحدثين والمفسرين والقراء – لعبد العزيز بنعبد الله – ط 1392هـ.

21. الموسوعة المغربية للأعلام البشرية – لعبد العزيز بنعبد الله – مطبوعات وزارة الأوقاف - 1396هـ.22. جمهرة أنساب العرب – لابن حزم – دار الكتب العلمية – بيروت – ط 1 - 1403هـ.

23. قبائل المغرب – لعبد الوهاب بن منصور – المطبعة الملكية – الرباط – 1388.

24. محمد بن الطيب العلوي العلامة الحاج محمد السدراتي – (دعوة الحق عدد ماي 1978م).

25. سلوة الأنفاس ومحادثة الاكياس بمن أقبر من العلماء الصلحاء بفاس - للكتاني – ط حجرية – فاس – لات.

26. دليل مؤرخي المغرب الأقصى – لعبد السلام بنسودة – دار الكتاب – الدار البيضاء – ط 2 – 1965.

27. تعطير البساط بذكر تراجم قضاة الرباط – لبوجندار.

28. فهرس الفهارس – لعبد الحي الكتاني – باعتناء إحسان عباس – دار المغرب الإسلامي

– ط 2 – 1982.

29. موسوعة أعلام المغرب – تنسيق وتحقيق محمد حجي – دار الغرب الإسلامي – بيروت – ط 1 - 1417هـ

30. الاتحاف الوجيز تاريخ العدوتين – للدكالي – تحقيق مصطفى بشعراء – منشورات الخزانة الصبيحية – بسلا - 1406هـ.

31. لسان العرب – لابن منظور – دار بيروت - 1374هـ.

32. التقرير والتحبير – لمحمد بن سليمان بن عمر ت: 879هـ - تحقيق مكتب البحوث والدراسات – ط 1 – دار الفكر بيروت – 1996.

33. روضة الناظر وجنة المناظر – لابن قدامة المقدسي ت: 620هـ - تحقيق د عبد العزيز عبد الرحمان السعيد – ط 2 – الرياض – 1399.

34. نزهة النظر شرح نخبة الفكر لابن حجر العسقلاني – تحقيق الشيخ صلاح محمد عويضة – دار الكتب العلمية – بيروت – ط 1 - 1409هـ.

35. التقريب والتيسير لمعرفة سنن البشير النذير – لأبي زكريا يحيى النووي – تعليق صلاح محمد عويضة – دار الكتب العلمية – بيروت – ط 1 - 1407هـ.

36. مقدمة ابن الصلاح في علوم الحديث – دار الكتب العلمية – بيروت - 1409هـ.

37. المنهل الروي في مختصر علوم الحديث النبوي لابن جماعة ت: 933هـ - تحقيق كمال يوسف الحوت – دار الكتب العلمية – بيروت – ط 1 1410هـ.

38. دعائم المنهج الحديثي – د المكي أقلاينة – سلسلة صيانة السنة – ط 1 - 1415هـ.

39. الإحكام في أصول الأحكام – للآمدي – دار الكتب العلمية – بيروت - 1403هـ.

40. البحر المحيط – لبدر الدين الزركشي – تحقيق لجنة من علماء تالأزعر – دار الكتب – ط 1 1414هـ.

ب. المخطوطات

41. مسند الموطأ – لقاسم بن أصبغ – يوجد سفر منه بالخزانة الملكية تحت رقم 12686.

42. التعريف برجال الموطأ –للتميمي – الخزانة العامة: فيلم 2582 – وخزانة القرويين – رقم 933

43. النامي في شرح الموطأ – للداودي – خزانة القرويين – رقم 173.

44. ترتيب المسالك في شرح موطأ الإمام مالك لأبي بكر بن العربي- الخزانة العامة: فيلم 2163 و 1882.-

45. الأنوار في الجمع بين المنتقى والاستذكار – لابن زرقون- الخزانة العامة: 145 ق – الخزانة الملكية تحت رقم: 11045.

46. الممهد الكبير – لابن الزهراء الورياغلي – الخزانة العامة: 54 ح، و 16 ق.

47. شرح الموطأ – لعي بن أحمد الحريشي – الخزانة الملكية: 8380 و 8985.

48. إتحاف أشراف الملا ببعض أخبار الرباط وسلا – لمحمد بن علي الدكالي – الخزانة العامة – رقم 11 د.

49. الروض – لأحمد الصبيحي – الخزانة الصبيحية – تحت رقم: 173.

50. تقاريظ مجموعة من العلماء وردت في الورقات الأولى من المخطوط رقم 1663 بالخزانة الملكية.

نحو تأسيس منهج شمولي في دراسة الحديث

بغية الرائد للقاضي عياض نموذجا

د. عبد الرحيم العلمي

المدخل

بـدءًا لابـد أن يلاحظ الباحث منذ الوهلة الأولى أن حديث أم زرع استدعى اهتمـام عـدد مـن مصنفي علم الحديث (بصرف النظر عن رواتـه)، إذ شرحه إسماعيل بن أبـي أويـس شيخ البـخاري، وأبـو القاسم بن سلام في غريب الحـديث، وذكـر أنـه نقل عن عدة من أهـل العلم لا يحفظ عددهم، وأبو سعيد الضرير النيسابوري، وأبو محمد بن قتيبة، كل منهما في تأليف مفرد، والخطابي في شرح البخاري، والثابت بن قاسم، والزبير ابن بكار، وأحمد بن عبيد بن ناصح، وأبوبكر بن الأنباري، وأبو إسحاق الكاذي ويعقوب بن السكيب، وأبو عبيدة، وأبو القاسم عبد الحكيم بن حبان المصري والزمخشري في الفائق، بالإضافة طبعا إلى السيوطي، والقاضي عياض، موضوعنا[1]. إلا أن شرح القاضي

1. بغية الرائد لما تضمنه حديث أم زرع من الفوائد – للقاضي عياض بن موسى اليحصبي السبتي (476-544هـ) – تحقيق: صلاح الدين بن أحمد بن أحمد الإدلبي ومحمد الحسن أجانف ومحمد عبد السلام الشرقاوي – منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية – مطبعة فضالة – المحمدية – 1975 – ص: د.

عياض بن موسى اليحصبي (توفي: 544هـ)[1] المسمى: "بغية الرائد لما تضمنه حديث أم زرع من الفوائد "احتفظ بالصدارة كما يقول ابن حجر من حيث الأهمية ضمن هذه الشروح، سواء على مستوى المنهج أو الأدوات التي تم توظيفها لتحليل النص، أو حتى على مستوى المادة المعرفية التي راكمها المؤلف بشكل مثير، رواية ودراية.

بمعنى آخر، يستطيع قارئ كتاب بغية الرائد أن يجزم بوجود خصوصية مضاعفة فيه:

- فهناك أولا خصوصية النص الحديثي الشريف، حديث أم زرع.

- وثانيا الخصوصية المتعلقة بآليات عياض في اختراق هذا النص. وانطلاقا من هاتين الخصوصيتين آثرت أن أقسم هذا العرض إلى محاور ثلاثة:

التأطير التاريخي.

خصوصيات النص.

منهج وآليات عياض في تحليل النص.

1. كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون – حاجي خليفة – مكتبة المثنى – بغداد – لات -: 248/1 – هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين – إسماعيل باشا البغدادي – مطبعة البهية – إسطانبول – 1955 – 805/1 – شرف الطالب في أسني – لابن قنفذ القسنطيني – تحقيق: محمد حجي مطبوعات دار المغرب للتأليف والترجمة والنشر – سلسلة التراجم (2) – الرباط – 1976 – ص: 62 – المرقبة العليا فيمن يستحق القضاء والفتيا – لأبي الحسن البناهي علي بن عبد الله ابن الحسن المالقي الأندلسي – تحقيق: ليفي بروفنصال – المكتب التجاري – بيروت – لات – ص: 101 – الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب – لابن فرحون المالكي – تحقيق: د. محمد الأحمدي أبو النور – دار التراث – القاهرة – 1974 – 46/2 – أزهار الرياض في أخبار عياض – شهاب الدين أحمد بن محمد المقري التلمساني:

- الجزء: 1 – 2 – 3 بتحقيق: مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ شلبي – منشورات صندوق إحياء التراث الإسلامي – مطبعة فضالة – المحمدية – 1978.

الجزء: 4 بتحقيق: سعيد أحمد أعراب ومحمد بن تاويت – منشورات صندوق إحياء التراث الإسلامي – مطبعة فضالة – المحمدية – 1978.

الجزء 5 بتحقيق: د. عبد السلام الهراس وسعيد أحمد أعراب – منشورات صندوق إحياء التراث الإسلامي – مطبعة فضالة – المحمدية – 1980.

معجم المؤلفين – عمر رضا كحالة – مكتبة المثنى/ دار إحياء التراث العربي – بيروت – 1957 – 16/8 – معجم المحدثين والمفسرين والقراء بالمغرب الأقصى – عبد العزيز بن عبد الله – مطبعة فضالة – المحمدية – 1972 – ص: 28 – تاريخ الفكر الأندلسي – أنخل جنثالث بالنثيا – نقله عن الإسبانية حسين مؤنس – مكتبة الثقافة الدينية – القاهرة – 1955 – ص: 397.

التأطير التاريخي

ويستدعي الحديث عن خصوصيات حديث أم زرع، ثم خصوصيات عملية القراءة / الشرح التي مارسها القاضي عياض تبعا لذلك، تحديد سياقها والمؤتمرات الفكرية التي ساهمت في توجيهها هذه الوجهة بعينها، سواء ما تعلق منها بذات المؤلف، أو حيثياتها التاريخية.

فقد شهد القاضي عياض انهيار دولة المرابطين اللمتونيين وتابع كل تفاصيل التحولات التي عاشها المغرب لا على المستوى السياسي والعسكري فحسب، بل أيضا على مستوى الذهنيات وأنماط التفكير، بفعل الانتقال إلى الحكم الموحدي بمقوماته ومؤسساته السياسية والعقائدية الجديدة.

وإذا كانت الدعوة/ ثم الدولة المرابطية قد قامت على أساس ديني يتمثل في نشر السنة ومحاربة البدعة والرجوع إلى أصول الشرع والسنة في تقنين حياة الناس الخاصة والعامة، وتعليمهم أمور الدين، بعيدا عن المتاهات العقائدية الشائكة، وتوحيد الكلمة على الجهاد، فاستطاعت بذلك أن تثبت مذهب الإمام مالك، مذهبا رسميا للدولة والمجتمع في المغرب والأندلس، وأن تخلق حركة فكرية وعلمية على جانب كبير من الأهمية، محورها علوم الفقه وفروعه، فجعلت بذلك من فئة القضاة والفقهاء المالكية قوة نافذة إليها يستند أمراء اللمتونيين في اتخاذ قراراتهم السياسية وغيرها[1].

فإن الدولة الموحدية – التي قامت بدورها على أساس دعوة دينية – عملت على إحداث تغيير مثير في أنماط التفكير السائدة في الغرب الإسلامي وتوجيهه نحو آفاق أكثر تحررا ورحابة في الاختيارات الفكرية.

---

1. دولة الإسلام في الأندلس (العصر الثالث: عصر المرابطين والموحدين في المغرب والأندلس) – محمد عبد الله عنان – مكتبة الخانجي – القاهرة – ط 2 – 1990 – ص: 36 – المرابطون اللمتونيون بين القرنين الخامس والسادس للهجرة – دة: ثريا عبد الفتاح ملحس – الشركة العالمية للكتاب/ مكتبة المدرسة/ دار الكتاب العالمي – بيروت – ط: 1 – 1988 – ص: 41- 48- 49- 50- 51 الغرب والأندلس في عصر المرابطين المجتمع الذهنيات، الألوليات – د. إبراهيم القادري بوتشيش – دار الطليعة – بيروت – ط: 1 – 1983 – ص: 7 – على ص: 19 – وأيضا: ص: 125.

فإذا تجاوزنا مرحلة التأسيس التي استندت بالدرجة الأولى إلى العقيدة المهدوية وعصمة الإمام وعلمه بالغيب[1]، وجدنا أن مرحلة القوة والاستقرار اتسمت بقدر كبير من الانفتاح على أنماط كانت من قبل مرفوضة كالمذهب الظاهري، وخاصة منه الحزمي، فقد أظهر المنصور إعجابا كبيرا به حتى قيل إنه كان من أتباعه، ولذلك تذكر المصادر التاريخية أنه عندما وقف على قبر ابن حزم أطلق قولته الشهيرة: "كل العلماء عيال على ابن حزم" كما روى ذلك المقري في نفح الطيب وغيره[2] وكالفكر الصوفي الذي بدأ يستجمع قوته، إذ أصبح يعقوب المنصور يميل إلى الصوفية والزهد، ويستدعيهم إلى الحضرة لمذاكرتهم (كابن برجان وغيره)، ويسلك مسلكهم من الزهد والتقشف والخشونة في الملبس والمأكل إلى غير ذلك، ولعله لم يكن من قبيل المصادفة أن تظهر في هذه المرحلة بالذات مجموعة من أشهر مدارس التصوف الإسلامي ورجالاته، خصوصا جماعة مرسية، وعبد السلام بن مشيش، وتلميذه أبو الحسن الشاذلي، وأبو العباس السبتي... وغيرهم[3].

ومما هو معلوم أيضا أن المنصور كان شغوفا بالفلاسفة، يقربهم ويستدعيهم لحضرته ويستنسخ مؤلفاتهم... بعد أن كان في أول أمره على غير ذلك، فنتج عن ذلك نشوء حركة فلسفية وكلامية ومنطقية قوية، وبالموازاة معها حركة هجرة أعلام هذا الشأن من الأندلس إلى فاس لاستكمال دراستهم بها، من هؤلاء نذكر على سبيل المثال: ابن رشد، وابن طفيل، وابن زهر، وأبا الحسن الإشبيلي، وعثمان بن عبد الله السلالجي الفاسي، وأبا عبد الله محمد الفندلاوي الفاسي، وابن الحصار، وابن عدي، وأبا الحجاج المكلاتي،... وغيرهم.

---

1. المعجب في تلخيص أخبار المغرب – لعبد الواحد المراكشي – تحقيق: محمد سعيد العريان ومحمد العربي العلمي – دار الكتاب – الدار البيضاء – ط 7 – 1978 ص: 416.
2. نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب... – لأبي العباس أحمد بن محمد المقري التلمساني – تحقيق: د. إحسان عباس – دار صادر – بيروت – 1988 – 238/3 – العلوم والآداب والفنون على عهد الموحدين – محمد المنوني – مطبوعات دار المغرب للتأليف والترجمة والنشر – سلسلة التاريخ (6) مطبعة دار المغرب – الرباط – الطبعة الثانية – 1977 – ص: 50.
3. الدولة الموحدية، أثر العقيدة في الأدب – حسن جلاب – منشورات الجامعة – السلسلة الأدبية (أ) – مؤسسة بنشرة للطباعة والنشر، الدار البيضاء – الطبعة الثانية – ص: 43.

وانعكس الأمر كذلك على بقية العلوم العقلية البحتة، كالحساب، والهندسة، والفلك، والتنجيم، والحيل، والكيمياء، والطب، والأغذية، والجغرافيا، والنبات،... الخ[1].

أما الفقه المالكي، فلا نستطيع مجاراة بعض الباحثين الذين ذهبوا إلى أنه تعرض لنكسة أدت إلى تغييبه تماما[2]، لأن ما تعرض له هذا المذهب لم يكن أكثر من تراجع في دعم الدولة، وبالتالي تراجعه عن مركز الصدارة في التوجيه الفكري للمجتمع ولدواليب الحكم أيضا، تلك الصدارة التي سوف يعود إليها بكل قوة على عهد المرينيين فيما بعد[3].

وغير مقصود بهذا الكلام سرد المعطيات التاريخية على سبيل الإطلاع، فهي معروفة موجودة في مظانها، وإنما القصد الإشارة إلى المناخ الفكري المتنوع الذي استطاع الموحدون أن يخلقوه – بإيقاع غير بطيء – بفتح الباب أمام اجتهاد أكبر، في معالجة مجمل قضايا الفكر والعقيدة، نظرية فلسفية كانت، أو علمية صرفا، أو أدبية، أو دينية فقهية، أو صوفية... أو غيرها.

بمعنى آخر، وبصرف النظر عن الطريق التي يمكن تفسير هذا التحول بها:

– هل هو جنوح إلى الحرية الفكرية وإيمان بالتعدد.

– أم ردة فعل ضد الدولة المرابطية التي تبنت فقهاء الفروع.

– أم خطة سياسية لاستمالة كل التيارات.

– أم أنه ميل حقيقي لتطوير الفكر الديني عبر الانفتاح على جميع أشكال الاجتهاد وإن تعارضت فيما بينها أحيانا (كما هو الشأن بالنسبة للتصوف / الظاهرية، والفلسفة / الفقه...).

---

1. الدولة الموحدية، أثر العقيدة في الأدب، – حسن جلاب – ص: 26- 44- العلوم والآداب والفنون على عهد الموحدين – محمد المنوني – ص: 97 وما بعدها.
2. المذاهب الفكرية في الغرب الإسلامي – د. علي إسماعيل مشكور – دار الطليعة – بيروت – ط: 1 – 1987 – ص: 101.
3. مظاهر النهضة الحديثية في عهد يعقوب المنصور الموحدي – عبد الهادي أحمد الحسيسن – صندوق إحياء التراث الإسلامي – مطابع الشويخ – تطوان – 1982 – ج 1 – ص: 116- 200.

بصرف النظر عن كل هذا، استطاع الفكر الموحدي أن يتجاوز منطق التقليد المهيمن إبان العصر المرابطي، وأن يفتح الباب أمام إمكانيات ومناهج متعددة لقراءة أو فهم النصوص المرجعية الدينية – أعني القرآن والحديث – وهذا بيت القصيد، إذ يعتبر كتاب بغية الرائدة صورة جلية لها.

عاش القاضي عياض بن موسى اليحصبي إذن مرحلة الانتقال هذه من الحكم المرابطي إلى الحكم الموحدي الذي بدأ سنة 552هـ، وكثيرا ما امتحن على عهدهما معا. كما أنه شهد مجموع التحولات الفكرية والعقائدية والسياسية التي كثيرا ما كان ضحية لها خصوصا على عهد عبد المومن بن علي إثر فتنة سبتة المشهورة سنة 541هـ[1].

واستطاع عياض أن يحقق في ثقافته مفهوم "المشاركة" بمعناها الأنسيكلوبيدي المتعارف عليه في القرون الوسطى، فقد ألم بعلوم عصره، وهي علوم القرآن، و الحديث، والفقه، والأصول، والتصوف، والنحو، والبلاغة، والأدب، والشعر، واللغة، والغريب، والتاريخ، والأنساب... وغيرها، أخذها عن أشياخ بلده، ثم رحل إلى الأندلس فأخذ عن شيوخها وعلمائها، وأجازوه بقرطبة ومرسية، وعاد بعد ذلك إلى سبتة ليتولى القضاء بها، ثم بغرناطة، ثم بسبتة مرة أخرى[2].

إن ما أخذه القاضي عياض من علوم ومعارف، يشير في واقع الأمر إلى اكتمال رصيده المعرفي، وإلى نضج منهجه العلمي، إلا أننا مع ذلك لا نستطيع تجاهل معطيات الواقع الجديد وحيثياته التي سمحت له بتوظيف هذا الرصيد المعرفي في التعامل مع النص الحديثي الشريف بمنهج جديد وبآليات متطورة حسب ما سنرى.

خصوصيات النص

الوقع أن حديث أم زرع يطرح في حد ذاته – كنص وكخطاب – إشكالية جوهرية تتمثل في السمة النصية التي يمكن إطلاقها عليه:

1. انظر مثلا: التعريف بالقاضي عياض، لولده أبي عبد الله محمد – تقديم وتحقيق: د. محمد بنشريفة – منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية والثقافية – ط 2 – 1992هـ – ص: 12 – وأيضا: تاريخ ابن خلدون – تحقيق: خليل شحادة – دار الفكر – بيروت – ط 1 – ج: 6 – ص: 307.
2. التعريف بالقاضي عياض، لولده أبي عبد الله محمد – ص: 4 وما بعدها.

1. فهناك من جهة: السمة الحديثية التي تجعل منه خطابا تشريعيا مقدسا يقصد منه في العموم تقنين حياة المسلم وتنظيمها وفقا لمقتضيات الدين ووحي السماء، على اعتبار أن الحديث النبوي الشريف جزء أساسي من المنظومة المرجعية الإسلامية المعصومة من الخطأ بالاستناد إلى قوله تعالى: ﴿ **وما ينطق عن الهوى** ﴾ [النجم: 3] فهو بهذا الاعتبار نص ذو بعد تشريعي.

2. ثم هناك من جهة ثانية: السمة الأدبية إذا كان الرسول، صلى الله عليه وسلم، قد أوتي جوامع الكلم، كما جاء في الحديث الشريف، وإذا كان الحديث النبوي بشكل عام استطاع أن يحتوي البلاغة العربية، وأساليب البيان في أعظم صورها، إلا أن هذا الجانب الفني الجمالي، كثيرا ما يخفى على المتلقي الذي عادة ما يلتفت إلى المحتوى التشريعي للحديث دون غيره[1].

وفي المقابل كثيرا ما تكون جماليات النص بارزة بشكل قد يصرف اهتمام المتلقي نحو مقوماته الفنية أكثر من غيرها، الشيء الذي يعكسه بوضوح حديث أم زرع على سبيل المثال:

في قول الأولى: "زوجي لحم جمل غث، على رأس جبل وعث، لا سهل فيرتقى، ولا سمين فينتقى"[2]. وقول الثانية: "زوجي لا أبث خبره، إني أخاف أن لا أذره، إن أذكره أذكر عجره و بجره"[3]. وقول الثالثة: "زوجي العشنق، إن أنطق أطلق، وإن أسكت أعلق"[4]. وقول الرابعة: "زوجي كليل تهامة، لا حر ولا قر ولا مخافة ولا سآمة، والغيث غيث غمامة"[5]. وقول الخامسة: "زوجي إن دخل فهد، وإن خرج أسد، ولا يسأل عما عهد، ولا يرفع اليوم لغد"[6]. وقول السادسة: "زوجي إن أكل لف، وإن شرب اشتف، وإن اضطجع التف، وإذا ذبح اغثت، ولا يولج الكف ليعلم البث"[7]. وقول السابعة: "زوجي

---

1. وهو مبحث طريف على جانب كبير من الأهمية، وكان قد انتبه إليه الشيخ صبحي الصالح – من الوجهة المنهجية على الأقل – وآثاره في كتاب: مباحث في علوم الحديث ومصطلحه، في الفصل الذي سماه ب: أثر الحديث في علوم الأدب، إلا انه اكتفى بتناول الموضوع من هذه الوجهة، وبشكل عرضي يحتاج في واقع الأمر إلى المزيد من الدراسة الفاحصة المتأنية الصبور. انظر: علوم الحديث ومصطلحه – د. صبحي الصالح – دار العلم للملايين – بيروت – ط 14 – 1982 – من ص: 315 – إلى ص: 333.
2. بغية الرائد لما تضمنه حديث أم زرع من الفوائد – ص: 6 – 45.
3. نفسه – ص: 7 – 59.
4. نفسه – ص: 7 – 63.
5. نفسه – ص: 7 – 67.
6. نفسه – ص: 7 – 70.
7. نفسه – ص: 7 – 80.

غاياياء، عياياء، طباقاء، كل داء له داء، إن حدثته سبك، وإن مازحته فلك، وإلا جمع كلا لك"[1]. وقول الثامنة: "زوجي المس مس أرنب، والريح ريح زرنب، وأغلبه والناس يغلب"[2]... الخ الحديث.

بعبارة أخرى، تطرح هنا بكل ثقلها إشكالية قديمة معروفة لدى دارسي النصوص بكل أصنافها، وهي تحديد العلاقة القائمة بين الوظيفتين الكبريين للخطاب، وهما الوظيفة الإقناعية في مقابل الوظيفة الإمتاعية، أو الوظيفة الإبلاغية في مقابل الوظيفة الفنية[3].

وبما أن حديث أم زرع واحد من الأحاديث التي يبرز فيها البعد الفني الجمالي بقدر ما هي نص تشريعي، فقد أدى التداخل بين الوظيفتين الأساسيتين المذكورتين للخطاب، إلى إنتاج إمكانيات متعددة لقراءة النص، وشروح متباينة، بمناهج مختلفة،حسب ما ذكرناه في أول هذا العرض، وعبرت عنه بوضوح شروح القدماء للحديث وانعكس هذا الأمر كذلك على الباحثين المعاصرين الذين تعاملوا مع الحديث ومع شروحه أيضا من زوايا مختلفة[4]. فبالنسبة إلى بغية الرائد – موضوعنا – تجد فيه الدراسة النقدية الأدبية، والبلاغية، واللغوية، والمعجمية من المادة بقدر ما تجد فيه الدراسة الحديثية، هذا بالإضافة طبعا إلى علوم أخرى كالتاريخ والأنساب، وعلم النفس، وعلم الاجتماع... وغيرها.

على كل حال لن نجزم بأدبية النص المحضة، ولن نجرده منها، بل سنحاول في جميع الحالات أن نلتزم بما يسمى في الدراسات المعاصرة بنصية النص، ولعل هذا ما التزم به عياض بدوره في بغية الرائد ما سيأتي وشيكا.

---

1. نفسه – ص: 8 – 88.
2. نفسه – ص: 8 – 93.
3. انظر في ذلك على سبيل المثال: لعبة الأدب (أرنست فيشر) – فتحي خليل – دار الآفاق الجديدة – بيروت – ط: 1980/1 – ص: 79 – مدخل إلى الأدب العجائبي – تزفتان تودوروف – ترجمة – الصديق بوعلام – دار الكلام – الرباط – ط: 1993/1 – ص: 85 وأيضا:
THEORIES DU SYMBOLE – PAR / TZVETAN TODOROV – EDITION DU SEUIL – BERLIN 1977 – P 339.
4. انظر مثلا: منهج البحث الأدبي عند القاضي عياض من خلال كتاب بغية الرائد – دة. ابتسام مرهون الصفار – مجلة المناهل – عدد 19 السنة 7 – عدد خاص بالقاضي عياض) – وزارة الشؤون الثقافية – الرباط – دجنبر – 1980 – ص: 260 – القاضي عياض أديبا – عبد الله كنون – نفسه ص: 47. عياض الناقد البلاغي – محمد بنتاويت – نفسه – ص: 304 – القاضي عياض اللغوي – عبد العالي الودغيري – نفسه – ص: 432 – شيء من منهج عياض في دراسة النص – د. عبد السلام الهراس – نفسه ص: 613...الخ.

منهج وآليات تحليل النص

- المنهج

يتدرج القاضي عياض في شرحه لحديث أم زرع عبر عدة مراحل ومحطات نجملها في تسعة:

1. يبتدئ عياض في التعامل مع الحديث أولا بذكر أسانيده في روايته بدقة متناهية، على كثرتها واختلافها[1].

2. يقوم بعملية تفسير لسند الحديث فيشير على اختلاف الرواة حول مسألة هل كله من كلام الرسول عليه الصلاة والسلام، أم هو من كلام عائشة إلا قوله: "كنت لك كأبي زرع لأم زرع..." في آخر الحديث، ويرجح رأي الدارقطني والخطيب البغدادي اللذين ذهبا إلى نسبته لعائشة[2].

3. يقوم بالتعريف بهؤلاء النسوة، فيذكر أنهن كن في زمن الجاهلية، وأنهن من بطن من بطون اليمن، أو من قريش، وهنا يقوم المؤلف بعملية حفريات في بعض أنساب العرب، واختلاف روايات النسابين حولها[3].

على أن ثقافته الأدبية سمحت له بالاطلاع على حكاية نسجت على منوال الحديث، فيجزم بانها موضوعة.

4. ينتقل إلى العربية حيث يقوم بدراسة الأوجه النحوية الممكنة للروايات المذكورة في الحديث، ودلالة كل وجه منها، مستشهدا في كل ذلك بالآيات القرآنية، والشواهد الشعرية، وآراء النحاة، وألسن العرب...[4].

5. وهنا يقف عياض عند مقدمة الحديث، فيستخلص منه تسع فوائد فقهية وسلوكية على جانب من الأهمية هي:

---

1. بغية الرائد – ص: 2.
2. نفسه – ص: 18.
3. نفسه – ص: 23.
4. نفسه – ص: 26.

- حسن عشرة الرجل مع أهله وتأنيسهن.

- منع الفخر بحطام الدنيا وكراهته.

- جواز إخبار الرجل زوجه وأهله بصورة حاله معهم.

- جواز إكرام الرجل بعض نسائه بحضرة ضرائرها.

- جواز تحدث الرجل مع إحدى زوجاته ومجالستها في يوم الأخرى.

- جواز الحديث عن الأمم الخالية والأجيال البائدة.

- جواز تسلية النفس بملح الأخبار وطرف الحكايات.

- بسط المحدث والعالم لما أجمل من علمه لمن حوله وبيانه عليه.

- سؤال السامع العالم شرح ما أجمله له. مستدلا على كل فائدة منها بما يعضدها من القرآن والحديث[1].

6. شرح الغريب الموجود في مقدمة الحديث[2].

7. بعد هذا يتناول المؤلف قول كل واحدة من النسوة فيبين غريبه ومعناه وعربيته وفقهه مع زيادة إشارات وتنبيهات بين الفينة والأخرى، إلا قول الحادية عشرة، فإنه يقسمه – نظرا لطوله – إلى مجموعة من المقاطع فيبين غريب كل مقطع ومعناه وعربيته[3].

8. ثم انتقل إلى فصل ذكر فيه جملة من المسائل الفقهية، كقول المرء لصاحبه بأبي أنت وأمي، وكشكر المرأة زوجها، وكتقريظ الرجل في وجهه بما فيه، وكجواز المزح والمداعبة مع الأهل... وغيرها[4].

9. ويختم بمبحث نقدي بلاغي سماه: بيان ما في الحديث من ضروب الفصاحة وفنون البلاغة والبديع، تناول فيه ما اشتمل عليه الحديث من الأساليب البلاغية، مع ذكر تعريفاتها

1. نفسه – ص: 32 إلى 42.
2. نفسه – ص: 43.
3. نفسه – ص: 43 إلى 170.
4. نفسه – ص: 171 إلى 185.

وقواعدها، واختلاف العلماء في ذلك[1].

- الآليات

تخلق قراءة بغية الرائد حالة من الاندهاش المتواصل لدى القارئ لا من جهة تراكم المادة المعرفية وتنظيمها عبر فصول الكتاب فحسب، بل أيضا من جهة الآليات التي تم توظيفها لاختراق النص الحديثي الشريف بشكل ربما لم يسبق إليه في الدراسات الحديثية.

وعلى العموم، نستطيع أن نصنف هذه الآليات إلى مجموعتين معرفيتين أساسيتين تتعلق الأولى منهما بالعلوم الشرعية، والثانية بالعلوم الإنسانية، وبما أن المجال لا يتسع هنا للتفصيل فسنكتفي بإشارات نوردها على النحو الآتي:

1. العلوم الشرعية

وهي بطبيعة الحال منسجمة إلى حد كبير مع طبيعة الموضوع، ومع السياق الذي هو شرح خطاب مرجعي نبوي (الحديث الشريف)، وتشتمل على:

أ. علوم الحديث: وهو مجال اختصاص القاضي عياض، أو بالأحرى مجال اشتهاره، فقد أبان في الكتاب عن تبحره بشكل مثير في هذا العلم بكل فروعه، من جرح، وتعديل، واصطلاح... على أن ما تجدر الإشارة إليه، أن معظم روايات الحديث الواردة في الكتاب كانت بسند عياض نفسه، مما يجعله حجة معتمدا في هذا الباب[2].

ب. القرآن وعلومه: ففي أثناء استشهاده بالقرآن، كثيرا ما يضطر القاضي عياض إلى تفسير بعض الآيات، أو شرح معجمها، أو غريبها أو ذكر اختلاف قراءتها ورواياتها، إلى غير ذلك مما يخدم مطلب شرح الحديث[3].

ج. الفقه: وهو علم ذو علاقة قوية بالأولين بحكم استناده إليهما كمرجعين أساسيين في عملية تأسيسه، وضبط مناهجه وآلياته، أصولا وفروعا: بالإضافة طبعا إلى آراء السلف من الصحابة والتابعين والعلماء، فهو يوردها لترجيح معنى، أو توضيحه، أو التنبيه على ما خفي

1. نفسه – ص: 186.
2. نفسه –ص: 2 إلى 17. ص: 18 إلى 22.
3. نفسه – ص: 34 – 44 – 52 – 134 – 168 – 199.

منه أو غير ذلك، كل ذلك بقصد استنطاق النصوص والمرويات، واستنباط الأحكام منها[1].

2. العلوم الإنسانية

وقد عبر فيها عياض كذلك عن إحاطة واسعة رغم أنه لم يشتهر بها، لغلبة صفة الفقه، والحديث عليه، وهي:

أ. الشعر: وهو كثير في الكتاب في سياقات متعددة، يورده لشرح غريب أو تقريب معنى، أو الاحتجاج لقاعدة نحوية أو بلاغية أو غير ذلك، متراوحا في ذلك بين مرويات العصر الجاهلي والإسلامي والأموي وغيرها. وقد أشرنا من قبل إلى أن المادة الأدبية في الكتاب من الغزارة والوفرة بحيث يوهم القارئ بأنه أقرب إلى الكتابة الأدبية منه إلى علوم الدين[2].

ب. البلاغة: وقد استطاع القاضي عياض أن يوظف مجموعة من الأدوات والمفاهيم البلاغية بدقة متناهية، للوصول إلى عمق المعنى المقصود في الحديث حسب ما تقتضيه دلالات الكلام عند العرب القدماء، هذا بالإضافة طبعا إلى أنه خصص حيزا هاما من الكتاب للحديث عن جماليات النص وبراعة الكلام فيه كما سبق ذكره[3].

ج. النحو: فقد تناول مجموعة من المباحث النحوية بالدراسة الدقيقة، وأورد فيها آراء كبار النحاة كسيبويه والفارسي، وغيرهما[4].

د. المعجم والغريب: وهو مبحث استدعاه اشتمال الحديث على عدد كبير من الألفاظ الحوشية البدوية كالعشنق، والزرنب، والعجر، والبجر، والغياياء، والعياياء، والطباقات... الخ[5].

هـ. التاريخ والأنساب: خصوصا في بداية الكتاب عند توثيق نسب النسوة[6].

و. علم الاجتماع وعلم النفس والتربية: خصوصا عندما يعمل على استخلاص ذهنيات

---

1. نفسه – ص: 32 وما بعدها – 54 – 145 – 171.
2. نفسه – ص: 28 – 29 – 43 – 49 -50 -53 -62 -64 -66 -67 -183 -190 -193 -194 -202...الخ.
3. نفسه –ص: 51 – 186.
4. نفسه – ص: 26 وما بعدها – 48 -74 -91 -117 -120 -122 -133 -148 -162 -...الخ.
5. نفسه – ص: 43 -45 -88 -105 -118 -127 -132 -...الخ.
6. نفسه – ص: 23 وما بعدها.

المجتمع النسوي القديم، وبعض الخصائص النفسية للمرأة وللرجل على حد سواء. كقوله مثلا في شرح قول الثانية: "وقال أبو سعيد النيسابوري: "...إنما عنت أن زوجها كثير العيوب متعقد النفس عن المكارم" أو قوله: "قال الخطابي أرادت عيوبه الباطنة وأسراره الكامنة..."الخ، إذ لا يكتفي عياض بتدقيق النظر في نفسية النساء انطلاقا من كلامهن، بل يفعل ذلك مع الرجل أنفسهم اعتمادا على وصف زوجاتهم إياهم، كوصفهم بالحمق والغي، أو بالليونة والمودة، أو بالبخل والشح، أو بسرعة الانفعال والغضب...الخ[1].

وكنتيجة طبيعية لهذا المنهج المتعدد الآليات، يستطيع الباحث أن يلاحظ تراكما جليا من الاقتباسات والاستشهادات التي تنتمي إلى جميع الحقول المعرفية المذكورة.

إن ما قمنا به في هذه العجالة لا يعدو في واقع الأمر أن يكون مجرد محاولة لتسجيل بعض الملاحظات الأساسية التي لا يسمح المقام هنا بأكثر منها، وإلا فإن الموضوع له مجال من البحث واسع في سياقات لاحقة بحول الله تعالى.

إلا أن متناول البغية لابد أن يخلص مع ذلك إلى ملاحظة أساسية، هي أن عياضا عندما قام بعملية اختراق النص الحديثي الشريف، وتفتيته، وترتيب عناصره ومكوناته، وأحيانا خلفياته المعرفية، والاجتماعية، والنفسية اللاشعورية، وتحليلها، لم يكن – دون شك – ناظرا إلى محتواها الديني التشريعي المقدس فقط، وإنما أيضا - وبشكل لا يمكن تجاهله – إلى صبغته النصية الموضوعية كخطاب ذي أبعاد متعددة، منها ما هو أدبي فني جمالي، ومنها ما هو إخباري تاريخي، ومنها ما هو اجتماعي، ومنها ما هو أدبي فني جمالي، ومنها ما هو إخباري تاريخي، ومنها ما هو اجتماعي، ومنها ما هو سيكولوجي...الخ، فاستطاع بذلك أن يؤسس لنفسه منهجا متطورا في معالجة حديث أم زرع برؤية نقدية تحليلية متعددة الجوانب، وبالتالي يكون قد وضع أمام الباحثين نموذجا تجديديا في دراسة الحديث بشكل عام، ربما كان من الضروري الاستفادة منها في تطوير مناهج هذه الدراسة، وتعميق أشكال قراءة وفهم واختراق هذه النصوص.

---

1. نفسه – ص: 61 -38 -91...الخ.

البيبليوغرافيا

- القرآن الكريم

1. بغية الرائد لما تضمنه حديث أم زرع من الفوائد – للقاضي عياض بن موسى اليحصي السبتي (476 544–هـ) تحقيق: صلاح الدين بن أحمد الإدلبي ومحمد الحسن أجانف و محمد عبد السلام الشرقاوي – منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية – مطبعة فضالة – المحمدية – 1975.
2. كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون – حاجي خليفة – مكتبة المثنى – بغداد – لات.
3. هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين – إسماعيل باشا البغدادي – مطبعة البهية – إسطانبول – 1955.
4. شرف الطالب في أسنى المطالب – لابن قنفذ القسنطيني – تحقيق: محمد حجي – مطبوعات دار المغرب للتأليف والترجمة والنشر – سلسلة التراجم (2) – الرباط – 1976.
5. المرقبة العليا فيمن يستحق القضاء والفتيا – لأبي الحسن البناهي، علي بن عبد الله بن الحسن المالقي الأندلسي – تحقيق: ليفي بروفنصال – المكتب التجاري – بيروت – لات.
6. الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب – لابن فرحون المالكي – تحقيق د. محمد الأحمدي أبو النور – دار التراث – القاهرة – 1974.
7. الأعلام – خير الدين الزركلي – دار العلم للملايين – بيروت – ط: 10 – 1992.
8. أزهار الرياض في أخبار عياض – شهاب الدين أحمد بن محمد المقري التلمساني:

الجزء: 1 2– 3– بتحقيق: مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ شلبي – منشورات صندوق إحياء التراث الإسلامي – مطبعة فضالة – المحمدية – 1978.

الجزء: 4 بتحقيق: سعيد أحمد أعراب ومحمد بن تاويت – منشورات صندوق إحياء التراث الإسلامي – مطبعة فضالة – المحمدية – 1978.

الجزء: 5 بتحقيق: د. عبد السلام الهراس وسعيد أحمد أعراب – منشورات صندوق إحياء التراث الإسلامي – مطبعة فضالة – المحمدية – 1980.

9. معجم المؤلفين – عمر رضا كحالة – مكتبة المثنى/ دار إحياء التراث العربي – بيروت – 1957.

10. معجم المحدثين والمفسرين والقراء بالمغرب الأقصى – عبد العزيز بن عبد الله – مطبعة فضالة – المحمدية – 1972.

11. تاريخ الفكر الأندلسي – آنخل جنثالث بالنثيا – نقله عن الإسبانية حسين مؤنس – مكتبة الثقافة الدينية – القاهرة – 1955.

12. دولة الإسلام في الأندلس (العصر الثالث: عصر المرابطين والموحدين في المغرب والأندلس) – محمد عبد الله عنان – مكتبة الخانجي – القاهرة – ط: 2 – 1990.

13. المرابطون اللمتونيون بين القرنين الخامس والسادس للهجرة – دة: ثريا عبد الفتاح ملحس – الشركة العالمية للكتاب/ مكتبة المدرسة/ دار الكتاب العالمي – بيروت – ط: 1988/1.

14. المغرب والأندلس في عصر المرابطين، المجتمع، الذهنيات، الأولياء – د. إبراهيم القادري بوتشيش – دار الطليعة – بيروت – ط: 1983/1.

15. المعجب في تلخيص أخبار المغرب – لعبد الواحد المراكشي – تحقيق: محمد سعيد العريان ومحمد العربي العلمي – دار الكتاب – الدار البيضاء – ط: 1978/7.

16. نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب...لأبي العباس أحمد بن محمد المقري التلمساني – تحقيق: د. إحسان عباس – دار صادر – بيروت – 1988.

17. العلوم والآداب والفنون على عهد الموحدين – محمد المنوني – مطبوعات دار المغرب للتأليف والترجمة والنشر – سلسلة التاريخ (6) مطبعة دار المغرب – الرباط – الطبعة الثانية – 1977.

18. الدولة الموحدية، أثر العقيدة في الأدب – حسن جلاب – منشورات الجامعة – السلسلة الأدبية (1) – مؤسسة بنشرة للطباعة والنشر – الدار البيضاء – الطبعة الثانية – 1985.

19. المذاهب الفكرية في الغرب الإسلامي – د. علي إسماعيل مشكور – دار الطليعة – بيروت – ط: 1 – 1987.

20. مظاهر النهضة الحديثية في عهد يعقوب المنصور الموحدي – عبد الهادي أحمد

الحسيسن – صندوق إحياء التراث الإسلامي – مطابع الشويخ – تطوان – 1982.

21. التعريف بالقاضي عياض، لولده أبي عبد الله محمد – تقديم وتحقيق: د. محمد بنشريفة – منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية والثقافية – ط: 2 – 1982.

22. تاريخ ابن خلدون – تحقيق: خليل شحادة – دار الفكر – بيروت – ط: 1 – 1981.

23. علوم الحديث ومصطلحه – د. صبحي الصالح – دار العلم للملايين – بيروت – ط: 14 – 1982.

24. لعبة الأدب (إرنست فيشر) – فتحي خليل – دار الآفاق الجديدة – بيروت – ط: 1 – 1980.

25. مدخل إلى الأدب العجائي – تزفتان تودوروف – ترجمة: الصديق بوعلام – دار الكلام – الرباط – ط: 1 – 1993.

26. منهج البحث الأدبي عند القاضي عياض من خلال كتاب بغية الرائدة – دة: ابتسام مرهون الصفار – مجلة المناهل – عدد 19 – السنة 7 – (عدد خاص بالقاضي عياض) – وزارة الشؤون الثقافية – الرباط – دجنبر – 1980.

27. القاضي عياض أديبا – عبد الله كنون – نفسه.

28. عياض النقاد البلاغي – محمد بنتاويت – نفسه.

29. القاضي عياض اللغوي – عبد العالي الودغيري – نفسه.

30. شيء من منهج عياض في دراسة النص – د. عبد السلام الهراس – نفسه.

31. اختصار الأخبار عما كان بسبتة من سني الآثار – لمؤلف مجهول – نشر: محمد بنتاويت – فصلة من مجلة تطوان – عدد: 3/4 – 1959/1958 – دار كريماديس للطباعة – تطوان – 1959.

32. نظم الجمان لترتيب ما سلف من أخبار الزمان – لابن القطان، أبي محمد حسن بن علي الكتامي المراكشي – تحقيق: د. محمود علي مكي – دار الغرب الإسلامي – ط: 1990/1.

33. THEORIES DU SYMBOLE- PAR/ TZVETAN TODOROV – EDITION DU SEUIL – BERLIN – 1977.

الضوء الأحمر
بين المسلمين والكفار

ذ. الهبطي المواهبي

كم تلقت الآذان وتتلقى على الدوام من صيحات تدعو إلى الانفتاح على اليهود والنصارى، وإقامة العلاقات الودية المتينة معهم، وكسر كل ما من شأنه أن يقف في الطريق المؤدية إلى ساحتهم والارتماء بين أحضانهم وذلك بدون أي حد للانفتاح المدعو إليه، ولا استثناء لأي نوع من أنواعه، وإذا كانت صيحات الساسة المجنونين، والعلمانيين المنحرفين وذوي الأطماع المتهافتين لها ما يبررها ويخرجها من حيز الغرابة والعجب إلى حيز المألوف والمعهود، لأن أصحابها لهم حسابات خاصة، وأهداف دنيوية جافة، يرغبون في الوصول إليها ولو على جثث المحرمات والمقدسات فإن المحير حقا، والداعي إلى التساؤل إلحاحا، هو أن يكون ضمن المهرولين المشار إليهم بعض فقهاء الوقت وشيوخه، وأن تكون صرخاتهم في العموم والشمول مثل صرخات أولئك أو أكثر منها، وأن يقفوا على مثل "ويل للمصلين" إذا طلبت منهم الحجة على ما يدعون إليه، ويحضون عليه، ومن دون لف ولا دوران أؤكد أن موقف هؤلاء الأقربين فقط هو الذي دعاني إلى أن أدلو بدلوي

في الموضوع، وأن أحاول أن أعين فيه بعض النقط الحمر التي يجب الوقوف عندها، وإغلاق الأبواب دونها، وعمدتي في ذلك هي ظواهر الشرع وإشاراته من الكتاب والسنة وآراء الفقهاء المقتدى بهم في الميدان.

وبعد شيء من التأمل وجدتني مقتنعا بأنن أجول في ساحته من خلال ثلاثة محاور رئيسية.

الأول: الولاية بفتح الواو[1]

وهي كل ما يقوم بين شخصين أو جماعتين من مودة أو نصرة، أو استنصار أو ملاطفة، أو ما إلى ذلك مما يقرب كلا من الجانبين إلى الآخر قال "الجصاص" "إن الولي هو الذي يتولى صاحبه بما يجعل له من النصرة والمعونة على أمره، والمومن ولي الله بما يتولى من إخلاص طاعته، والله ولي المؤمنين بما يتولى من جزائهم على طاعتهم"[2] وفي القاموس أن من معاني الولي "المحب والصديق والنصير"[3].

وإذا كان قيام الولاية بأنواعها المشار إليها غير جائز بين المسلم والكافر، وأن درجات المنع قد تتفاوت في سلم المعصية وجب أن نستعرض كل نوع على حدة، ونذكر بجانبه حكمه الذي نراه سديدا، ونطمئن إليه ولو ظنا، وذلك كما يلي:

1. الحب

والنوع المقصود منه هو أن يكن المسلم لليهودي أو النصراني أو الكافر بصفة عامة حبا كذلك الحب النزيه الخالص الذي يجب أن يكنه لأخيه في الدين، امتثالا لقول الرسول صلى الله عليه وسلم: " والذي نفسي بيده لا يومن عبد حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه"[4] لأنه إن أحب الكافر مثل هذا الحب يكون قد تحدى ربه، وعارض خالقه في كرهه للكافرين، ولم يبال بقوله عز وجل ﴿**قل أطيعوا الله والرسول فإن تولوا فإن الله لا يحب الكافرين**﴾ [آل عمران:

---

1. وقيل يجوز كسر واوها، انظر "شرح العقيدة الطحاوية"، ص: 403.
2. أحكام القرآن للجصاص، 291/2.
3. القاموس المشار إليه 401/4.
4. متفق عليه، انظر "سبل السلام"، 164/4.

32] وبقوله تعالى: ﴿**من كان عدوا لله وملائكته ورسله وجبريل وميكائيل فإن الله عدو للكافرين**﴾ [البقرة: 98]، إذ لو فتح عينيه عليهما، واستقبلهما بقلبه لوقف مع ربه، وخاطبه بقوله: إني معك يا إلهي، لا أحب الكافرين، وأنا عدو لهم كما أنك عدو لهم، وحيث لم يفعل ذلك فإنه قد تحداه، ومعلوم أن من تحدى ربه، ولم يلق السمع لقوله، فهو عاص منحرف عن الصراط المستقيم، إذ من يكون مستويا عليه هو الذي يحب ما يحبه، ويبغض ما يبغضه، ويرضى عمن يرضى عنه، ويسخط عمن هو ساخط عليه[1]، وهذا أي كونه عاصيا فقط بحبه للكافر، إذا لم يكن حبه له من أجل اعتقاده ودينه وإلا كان كافرا مثله، لقوله تعالى: ﴿**لا تجد قوما يومنون بالله واليوم الآخر يوادون ما حاد الله ورسوله ولو كانوا آباءهم أو أبناءهم أو إخوانهم أو عشيرتهم**﴾ [المجادلة: 22] قال القرطبي" (يوادون أي يحبون ويوالون[2] واليهود والنصارى وإن سلم أنهم لا يحادون الله، فإنهم قطعا يحادون رسوله صلى الله عليه وسلم، ولذلك كانوا مثل سائر الكفار لا فرق بينهم وبين غيرهم، قال تعالى: ﴿**إن الذين يكفرون بالله ورسله ويريدون أن يفرقوا بين الله ورسله، ويقولون نومن ببعض ونكفر ببعض، ويريدون أن يتخذوا بين ذلك سبيلا، أولئك هم الكافرون حقا واعتدنا للكافرين عذابا مهينا**﴾ [النساء: 151- 150.]. ومما ورد عن المفسرين في الآيتين قولهم: "ومن الناس من يومن بالله وببعض الرسل كاليهود والنصارى، يومنون بموسى أو عيسى ويكفرون بمحمد وبكتابه المنزل عليه، ويريدون أن يتخذوا سبيلا وسطا بين الإيمان والكفر، أولئك المذكورون هم الكافرون الكاملون في الكفر، الراسخون في الضلال حقا..."[3] وقال عليه السلام: "ولا يومن بالله من لا يومن بي"[4]، وقد يزعم البعض بل سمعته بالفعل يزعم أن المودة بين المسلمين والنصارى جائزة، ولا إثم على من أحبهم وصاحبهم من المسلمين، وسمعته يستشهد بقوله تعالى: ﴿ **لتجدن أشد الناس عداوة للذين آمنوا اليهود والذين أشركوا، ولتجدن أقربهم مودة للذين آمنوا الذين قالوا إنا نصارى، ذلك بأن منهم قسيسين ورهبانا وأنهم لا يستكبرون**﴾ [المائدة: 82] وهو زعم باطل، واستشهاد في غير محله، لأن المفسرين ذكروا في نزول الآية أسبابا متعددة، كلها

1. انظر شرح العقيدة الطحاوية"، 433 – 432.
2. جامع أحكام القرآن"، 306/18.
3. التفسير الواضح" 4/6.
4. مسند الإمام أحمد" 70/4.

متفقة على أن النصارى المعنيين سمعوا القرآن من الرسول صلى الله عليه وسلم فبكوا وآمنوا بما جاء به، لأنهم عرفوا من خلال ما كان لديهم من علم بالإنجيل أنه الحق الذي لا يقبل معه سواه، فالمودة إذا قامت بينهم وبين المسلمين بعد تخليهم عما كانوا عليه ودخولهم في الإسلام، وحتى لو فرض لأن المودة نشأت في قلوبهم وهم لا زالوا نصارى فإن ذلك شأنهم ولا يوجب على المسلمين بل لا يوجب على المسلمين بل لا يبيح لهم أن يحبوهم ويوادوهم لأن صفة الكفر لا زالت عالقة بنفوسهم، وبغض الله لم يفتأ منصبا عليهم، والمسلم مأمور باتباع ربه من دون هوادة فيما يحب وفيما يبغض، وهكذا يتضح بما لا ضباب فوقه أن المودة التي ينشئها المسلم بينه وبين الكافر يهوديا كان أو نصرانيا أو غيرهما إما أن توقعه في المعصية، وإما أن تؤدي به إلى الكفر والعياذ بالله، وما على الذين يعانقون الكفار بحرارة، ويبذلون لهم من صنوف الحب ما لا يبذلون عشره لإخوانهم المسلمين إلا أن يراجعوا أنفسهم في ذلك، ويتوبوا إلى ربهم منه، قبل أن يحول الموت بينهم وبين الرجوع إلى الحق الذي لا يقبل الله غيره، ولا يرضى سواه، وهو عدم التودد للكفار[1]، وليكن حالهم كحال ذلك الخليفة المصري الذي لما أنشده أبوبكر الطرطوشي[2] في راهب كان يحظى بحبه، قوله:

يا أيها الملك الذي جوده ... يطلبه القاصد والراغب

إن الذي شرقت من أجله[3] ... يزعم هذا أنه كاذب

لم يسعه إلا أن يسحب حبه عنه في الحين، ويقطع حبل المودة الذي كان يربطه به بدون تردد ولا بطء[4]

2. النصرة

وهي ما يقوم به شخص نحو شخص آخر من إعانته على دفع ضرر أو رد عدو، وتتجلى هنا في أن يساعد المسلمون الكافرون بأقوالهم أو أفعالهم أو أموالهم أو سكوتهم عن جرائمهم.

---

1. انظر فروق القرافي، 14/3.
2. انظر ترجمته في "الفكر السامي" 219/2.
3. يقصد سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم إذ به شرف المومنون ونالوا رحمة ربهم وفضله.
4. انظر فروق القرافي 16/4.

ومن النصرة ما نجده اليوم أمامنا في كثير من بقاع الأرض، في الشيشان، وفي دغستان وأفغانستان وفلسطين ولبنان والعراق وبقاع أخرى كثيرة ممن يتعرضون من المسلمين ظلما وعدوانا للقتل والذل والهوان، مع انتهاك أعراضهم، وانتهاب أموالهم وتدمير منشآتهم السكنية والصناعية والتعليمية وغيرها، زيادة على حرمانهم من ضروريات الحياة كالقوت والماء والدواء، يتم ذلك وينفذ بحركات مجنونة مخيفة، وتصرفات عشوائية حاقدة، على أيدي أعداء الإسلام من اليهود والنصارى وغيرهم، والمسلمون الناجون من ذلك ولو مؤقتا مؤيدون إما بالقول وإما بالفعل، وإما بهما معا، أو ساكتون صامتون إما خوفا وخذلانا، وإما طمعا وسعيا في أن يحظوا برضا الكافرين عنهم ناسين قول الله تعالى: ﴿ **ولن ترضى عنك اليهود ولا النصارى حتى تتبع ملتهم**﴾ [البقرة: 119] ومن شان هذا الموقف المخزي أن يطرح تساؤلات متعددة، ما يهم هنا هو هل له ما يغطيه شرعا، أو لا غطاء له فيه؟، وإن لم يكن فيه غطاء – وهو كذلك في نظرنا – فما هو حكم المنبطحين في تلوثه طولا وعرضا؟ هل يقدح ذلك في إيمانهم ويخرجهم عن دائرة الإسلام أو لا يبلغ بهم – كما يرون – على هذا الحد؟

إذا رجعنا إلى كتاب الله نجد فيه قوله تعالى: ﴿ **ولا يزالون يقاتلونكم حتى يردونكم عن دينكم إن استطاعوا، ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فأولئك حبطت أعمالهم في الدنيا والآخرة، وأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون**﴾ [البقرة: 217]، وظاهر الآية الذي يرشح به سياقها هو أن الانحياز إلى جانب الكافرين الذين من عادته المألوفة وشنشنتهم المعروفة أن يحاربوا المسلمين، ويحاولوا أن يصدوهم عم قيمهم التي حملوها، وعن النظام الذي ارتضاه الله لهم وارتضوه لأنفسهم، ولو كان ذلك الانحياز بالسكوت عن جرائمهم، فضلا عن الرضى عنهم ومد يد العون إليهم – من شأنه أن يفتح في وجوه أصحابه طريقا عريضا إلى الارتداد، ويجرهم إليه شيئا فشيئا حتى يصيروا بالفعل كافرين قلبا وقالبا، وساعتها تحبط أعمالهم ويخلدون في النار كما ينص على ذلك آخر الآية، وقلنا إن الدين الوارد في الآية والذي يريد الكافرون أن يردوا المسلمين عنه هو تلك القيم وذلك النظام، لأن الدين بمعناه الخاص لا قدرة لهم على أن يردوهم عنه، لأن محله القلوب والخلوات، بحيث يمكن أن يؤديه صاحبه دون أن يطلع عليه أحد حتى يصده عنه، بل لا غرض لهم في أن يصدوهم عنه ما دام لا يقف في طريقهم الذي يؤدي بهم إلى التربع على عرش الدنيا وفرض السيطرة عليها.

وإذا كان ذاك هو معنى الدين في الآية، فإن الارتداد هو التخلي عنه، وموافقة الكفار فيما يقومون به من أجل الإجهاز عليه، وهذا هو ما أشار غليه بعض المفتين عندما سئل عن: "قبائل...امتزجت أمورهم مع النصارى وصارت بينهم محبة، حتى إن المسلمين إن أرادوا العدو أخبر هؤلاء القبائل النصارى، فلا يجدونهم إلا متحذرين متهيئين والفرض أن المسلمين لا يتوصلون إلى الجهاد إلا من بلاد هؤلاء القبائل، وربما قاتلوا المسلمين مع النصارى، فما حكم الله في دمائهم وأموالهم... إذ قال: ما وصف به القوم المذكورون يوجب قتالهم وقتلهم كالكفار الذين تولوهم ومن يتول الكفار فهو منهم..."[1]، إنه كما نرى أجاز قتلهم لأنهم بتواطئهم مع النصارى أصبحوا مرتدين ولا شك أنهم كانوا يقومون بشعائر الإسلام وتكاليفه الشخصية، إذ لو لم يكونوا كذلك لبين السائل حالهم ليتقوى سؤاله، والفتاوى من هذا النوع في المذاهب الفقهية المعروفة كثيرة جدا.

ومثل الآية السابقة فيما تضمنته قوله تعالى: ﴿**من يرتدد منكم عن دينه فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه أذلة على المومنين أعزة على الكافرين يجاهدون في سبيل الله ولا يخافون لومة لائم...**﴾ [المائدة: 56] إذ سياقها أيضا يشير إلى أن التخلي عن المسلمين والوقوف بجانب الكافرين هو منفذ من منافذ الارتداد الذي يوبق صاحبه، ويهلك مرتكبه، والسياق المشار إليه هو أن الآية أتت بعد قوله تعالى: ﴿**يأيها الذين ءامنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى أولياء بعضهم أولياء بعض، ومن يتولهم منكم فإنه منهم**﴾ [المائدة: 53]، قال أبو حيان: "نهى الله تعالى المومنين عن موالاة اليهود والنصارى، ينصرونهم[2]، أي أن من ولاية المسلمين لهم نصرهم إياهم، القرطبي "(ومن يتولهم منكم) أي يعضدهم على المسلمين (فإنه منهم)، بين تعالى أن حكمه كحكمهم، وهو يمنع إثبات الميراث للمسلم من المرتد... ثم هذا الحكم باق إلى يوم القيامة في قطع الموالاة، وقد قال تعالى: ﴿**ولا تركنوا على الذين ظلموا فتمسكم النار**﴾... إلى أن قال: ﴿**ومن يتولهم منكم فإنه منهم**﴾ شرط وجوابه، أي لأنه خالف الله تعالى ورسوله كما خالفوا، ووجبت معاداته، كما وجبت معاداتهم، ووجبت له

1. أجوبة التسولي، ص: 41.
2. البحر المحيط، 507/3.

النار كما وجبت لهم"[1].

الآية إذا ﴿**من يرتدد منكم عن دينه**﴾ جاءت بعد تحذير شديد من موالاة الكافرين، وذلك يدل على أن تجنبها (أي الولاية) والبعد عنها هو المقصود بكلمة الدين فيها، والدخول فيها والاتصاف بها هو الارتداد، هذا هو الظاهر الذي لا غبار عليه، والظاهر حجة معتبرة أصوليا.

وأيضا ورد في الآية: ﴿**يجاهدون في سبيل الله ولا يخافون لومة لائم**﴾ أي من صفات المومنين الصادقين نصرة الإسلام والمسلمين بجهادهم الذي لا غرض لهم من ورائه إلا وجه الله وإعلاء كلمته، قال ابن كثير: "(يجاهدون) أي لا يردهم عما هم فيه من طاعة الله، وإقامة الحدود، وقتال أعدائه، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، لا يردهم عن ذلك راد، ولا يصدهم عنه صاد، ولا يحيك فيهم لوم لائم، ولا عذل عاذل"[2].

كما ورد فيها كذلك أن من صفاتهم أن يكونوا متواضعين لإخوانهم في الدين عاطفين عليهم، أشداء على أهل الكفر، ناهضين أمام أهوائهم وطغيانهم، ومعنى هذا أن هذه الصفات هنا من الدين، وفقدانها مع ما تقدم هو الارتداد الذي يحمل صاحبه غضب الله وسخطه، ويوضح هذا ويؤكده وعد الله بأنه سيبدل من ارتدوا بقوم فيهم هذه الصفات، لأنهم بخروجهم عنها خرجوا عن منهاج الله وصراطه المستقيم، ويزيده توضيحا وتأكيدا إخباره تعالى بأنه يحب من اتصف بها ورعاها دون من نبذها وتخلى عنها، لأنه بانعزاله عنها أصبح مرتدا، والمرتد لا يحبه الله ولا يرضى عنه.

وفيما قد يعلل به مرضى القلوب إقدامهم على الكافرين وسكوتهم عنهم وهم يؤذون المسلمين ويحاولون أن يخضعوهم لسلطانهم الظالم، قال تعالى في السياق نفسه مزيفا تعليلهم، ولاطما به وجوههم: ﴿**فترى الذين في قلوبهم مرض يسارعون فيهم يقولون نخشى أن تصيبنا دائرة...**﴾ [المائدة: 54].

قال ابن كثير: "﴿**فترى الذين في قلوبهم مرض**﴾ أي شك وريب ونفاق ﴿**يسارعون**

---

1. جامع أحكام القرآن" 217/6.
2. تفسيره 595/2.

فيهم﴾ أي يبادرون إلى موالاتهم ومودتهم في الباطن والظاهر ﴿**يقولون نخشى أن تصيبنا دائرة﴾** أي يتأولون في مودتهم وموالاتهم أنهم يخشون أن يقع أمر من ظفر الكافرين بالمسلمين فتكون لهم أياد عند اليهود والنصارى فينفعهم ذلك"[1].

وقال القرطبي: " ﴿**يقولون نخشى أن تصيبنا دائرة﴾** أي يدور الدهر علينا، إما بقحط فلا يميروننا ولا يفضلون علينا، وإما أن يظفر اليهود بالمسلمين فلا يدوم الأمر لمحمد صلى الله عليه وسلم[2].

وبما تقرر يظهر بوضوح أن الذين يؤيدون الكفار في هجوماتهم على المسلمين بالقول أو بالفعل أو بالمال أو بالسكوت هم أولياؤهم بكل ما تحمله الكلمة من معنى، وهم كذلك مهما كانت أعذارهم وتبريراتهم، وعليهم أن يخافوا من أن يصيروا بموقفهم ذاك مرتدين، أو في طريقهم إلى الردة التي تحبط الأعمال، وتجعل صاحبها ضمن المغضوب عليهم في الدنيا والآخرة.

3. الاستنصار

وهو أن يستعين المسلمون بالكفار في قتال إخوانهم المسلمين كما هو واقع في كثير من البلدان الإسلامية الآن حيث يستجلب الفرد منها أو الجماعة الكفار من النصارى لقتال المسلمين، وكل من يفعل ذلك يزف إلى الآذان بصوت مرتفع أنه مستعد للتحالف مع الشيطان ضد من كان عدوا له مسلما كان أو غيره، وينسى أو يتناسى انه فعلا يستنصر الشيطان ويتحالف معه عندما يستعين بالكفار على المسلمين إذ لا فرق بينه وبينهم، لأنه عدو للإسلام وهم كذلك، والله تعالى كما نهى المسلمين عن أن يتخذوا الشيطان وليا بقوله: ﴿**أفتتخذونه وذريته أولياء من دوني وهم لكم عدو؟﴾** [الكهف: 50] نهاهم عن اتخاذ الكافرين أولياء في غير ما آية منها قوله تعالى: ﴿**لا تتخذوا دينكم هزؤا ولعبا من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم والكفار أولياء﴾** [المائدة: 57].

لذا نجد أيمتنا المغاربة رحمهم الله يفتون محمد المتوكل السعدي عندما استعان

---

1. تفسيره 592/2.
2. جامع أحكام القرآن 217/6.

بالنصارى وجاء بهم لقتال إخوانهم في المغرب بأن ذلك ممنوع، ملطوم به وجه من يفعله إذ خاطبوه بقولهم ردا على ما كتبه إليهم: "وقولك: رجعت إليهم حيث عدمت النصرة من المسلمين، ففيه محظورون، يحضر عندهما غضب الرب جل جلاله: أحدهما كونك اعتقدت أن المسلمين كلهم على ضلال، وأن الحق لم يبق من يقوم به إلا النصارى والعياذ بالله.

والثاني أنك استعنت بالكفار على المسلمين، وفي الحديث «أن رجلا من المشركين ممن عرفوا بالنجدة والشجاعة جاء النبي، صلى الله عليه وسلم،... فقال له: يا محمد جئت لأنصرك، فقال له النبي صلى الله عليه وسلم: إن كنت تومن بالله ورسوله، فقال: لا أفعل، فقال له عليه السلام: إني لا أستعين بمشرك، وما سمعته من قول العلماء في الاستعانة بهم إنما هو على المشركين بأن نجعلهم خدمة لأزبال الدواب، لا مقاتلة، فأما الاستعانة بهم على المسلمين، فلا يخطر إلا على بال من قلبه وراء لسانه، وقد قيل قديما لسان العاقل من وراء قلبه، وفي قولك: يجوز للإنسان أن يستعين على من غصبه حقه بكل ما أمكنه، وجعلت قولك قضية أنتجت لك دليلا على جواز الاستعانة بالكفار على المسلمين، وفي ذلك مصادمة للقرآن والحديث[1] هو[2] عين الكفر أيضا والعياذ بالله"[3].

ومثل هذه الفتوى فقهائنا أيضا للسلطان يوسف بن تاشفين فيما فعله، المعتمد بن عباد من استعانته بالنصارى على المسلمين، إذ جاءت من أغلبيتهم بردته ووجوب قتله[4]، ونقل هذا عن البرزلي مفصلا، وفيه أنه لم يبح قتله بالردة بل أخذ بفتوى الأقلية، واكتفى بسجنه إلى أن يموت[5].

وتتسع حرمة الاستعانة بالكفار فتشمل كل أمور المسلمين الخاصة والعامة، منها اتخاذهم بطانة في مراكز المسؤولية، قال "الجصاص" في قوله تعالى: ﴿ **لا تتخذوا بطانة من دونكم**﴾ [آل عمران: 118]: "نهى الله تعالى المومنين أن يتخذوا أهل الكفر بطانة من دون المومنين، وأن

---

1. القضية هي: هؤلاء غصبوا حقي، وكل من غصب حقا جاز أن يستعان عليه بمن أمكن، هؤلاء يجوز لي أن أستعين عليهم بمن أمكن من نصارى وغيرهم، وهي نتيجة مصادمة للقرآن والحديث توجب عصيان من أخذ بها.
2. في المنقول منه: (وهو) بالواو، والظاهر هو بدونها.
3. انظر النص في الاستقصاء 5/76، ومذكرات من التاريخ المغربي 182/3.
4. انظر حاشية محمد كنون على الزرقاني 144/3.
5. انظر "المنح السامية" 228/1.

يستعينوا بهم في خواص أمورهم... إلى أن قال: وفي هذه الآية دلالة على أنه لا تجوز الاستعانة بأهل الذمة في أمور المسلمين"[1]، وقال القرطبي فيه: "نهى الله عز وجل المومنين بهذه الآية أن يتخذوا من الكفار واليهود وأهل الأهواء دخلاء وولجاء يفاوضونهم في الآراء، ويسندون إليهم أمورهم"[2]، وقال أبو حيان "والمعنى أنهم نهوا أن يتخذوا أصفياء من غير المومنين، ودل النهي على المنع من استكتاب أهل الذمة"[3].

ومنها أن يحكمهم المسلمون في قضاياهم فإن ذلك ممنوع أيضا لا يجوز بوجه ولا بحال، بل هناك اتفاق الفقهاء على أن الإسلام شرط في صحة تولية القاضي على المسلمين، وفي صحة حكمه بينهم[4]، قال "الزرقاني" على قول "خليل" (أهل القضاء عدل): "والعدالة وصف مركب من خمسة أوصاف"، ثم ذكر الإسلام في أولها[5]، إشعارا بأنه أساسي لا يجري فيه بحث ولا نقد، وقال "ابن فرحون" في الولاية وضمنها القضاء: "فلا تصح من الكافر اتفاقا"[6]، وقال الماوردي معددا شروط القضاء: "والشرط الرابع الإسلام لكونه شرطا في جواز الشهادة مع قول الله سبحانه وتعالى: ﴿**ولن يجعل الله للكافرين على المومنين سبيلا**﴾، فلا يجوز أن يقلد الكافر القضاء على المسلمين"[7]، وقال التسولي: "الكافر لا ولاية له[8] لقوله تعالى: ﴿ **ولن يجعل الله للكافرين على المومنين سبيلا**﴾ وهكذا يتأكد أن الإسلام شرط في التصدي للقضاء بين المسلمين، وفقدانه مانع منه، وتجاوز المنع حرام.

ومنها أيضا شهادتهم لنا أو علينا فإنهما ممنوعتان إلا لضرورة لا أريد التعرض لها هنا، لأن الإسلام شرط في قبولها وصحتها كما هو شرط في تولية القاضي وصحة حكمه، وقد قيل في الاستدلال على ذلك: "إن الله تعالى يقول: ﴿**واستشهدوا شهيدين من رجالكم، فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان ممن ترضون من الشهداء**﴾ [البقرة: 282] فإن الخطاب في

---

1. أحكام القرآن 37/2.
2. الجامع لأحكام القرآن 179/9.
3. البحر المحيط 38/3.
4. انظر العلاقات الدولية..." ص: 230.
5. شرحه على المختصر 123/7.
6. التبصرة 18/1.
7. الأحكام السلطانية، ص: 84.
8. البهجة..."81/1".

الآية للمومنين، وقد قال (من رجالكم)، وقال (ممن ترضون من الشهداء)، فيكون صريحا في اشتراط الإسلام في الشهادة في المعاملات عامة، وقال: ﴿**فإذا بلغن أجلهن فامسكوهن بمعروف، أو فارقوهن بمعروف، وأشهدوا ذوي عدل منكم وأقيموا الشهادة لله**﴾ [الطلاق: 2]، فاشترط سبحانه وتعالى في الشهادة على الرجعة أو على الطلاق الإسلام ويجري الحكم في كل ما يتصل بالنكاح والطلاق على هذا الشرط"[1] والنتيجة من هذا وذاك أن الإسلام شرط في الشهادة مهما كان متعلقها.

وأستخلص من المبحث بأثمه أن استعانة المسلمين بالكفار في قتال إخوانهم أو في أمورهم العامة أو الخاصة لا تجوز شرعا، وعلى الداعين إليها أن يتقوا ربهم، ويثوبوا إلى أمره ونهيه قبل أن يفوت الأوان.

4. الملاطفة بدون داع

ومعناها أن يحسس المسلم الكافر بقوله أو فعله بأنه أحسن حالا، وأرفع منزلة منه، وبأنه أولى بالاحترام والتقدير، وأجدر بالتعظيم والتكريم، وبأن دينه معتبر مقبول عند الله كدين الإسلام، وبدون شك أن كل هذا منهي عنه شرعا أي لا يجوز أن يقوم به مسلم نحو كافر قال تعالى: ﴿ **لا يتخذ المومنون الكافرين أولياء من دون المومنين ومن يفعل ذلك فليس من الله في شيء**﴾ [آل عمران: 28]، قال ابن عطية: "وهذا النهي في الاتخاذ إنما هو فيما يظهره المرء، فأما أن يتخذه بقلبه ونيته، فلا يفعل ذلك مومن، والمنهيون هنا قرر لهم الإيمان، فالنهي إنما هو عبارة عن إظهار اللطف للكفار، والميل إليهم، ولفظ الآية عام في جميع الاعصار"[2]، وظاهر قوله هو أن الولاية التي تنهي هذه الآية عنها هي الملاطفة كما قلنا، وهي كل ما كان مجسما في الفعل أو في القول، أو فيهما معا دون الاعتقاد، وأما ما كان مشخصا فيهما بالإضافة إلى اعتقاد ثابت ونية صادقة فهو أدخل في باب الحب الذي أشير إلى أنه قد يجر صاحبه إلى الكفر، وقد أكد هذا المعنى بقوله: "فأما إبطانه فلا يصح أن يتصف به مومن في حال"[3]

---

1. العلاقات الدولية..." ص: 230.
2. المحرر الوجيز"، 53/3.
3. نفس المرجع والمكان.

وفحواه أن من اتصف به فهو كوليه أو قريب منه[1].

ويؤيده أن "الموالاة ضد المعاداة، وكون المومن مواليا للكافر يحتمل أن يكون راضيا بكفره، ويواليه لأجله، والمومن يكفر بهذا الوجه من الموالاة، لأن الرضى بالكفر وتصويبه كفر، والكفر ينافي الإيمان، ويحتمل الموالاة على وجه الركون إليهم والمعاونة والمظاهرة والتصرف على الوجه الذي يتوالى به المتوادون من أهل القرابات بالتعظيم والمحبة والاستشارة، مع اعتقاد أن دينهم باطل، فهذا لا يوجب الكفر إلا أنه منهي عنه، لأن الموالاة بهذا الوجه قد تجره إلى استحسان طريقتهم والرضى بدينهم وذلك يخرجه عن الإسلام، فلذاك هدد الله تعالى فيه فقال: ﴿**ومن يفعل ذلك فليس من الله في شيء**﴾ [آل عمران: 28] أي في ولاية الله من شيء يقع عليه اسم الولاية، يعني أنه منسلخ عن ولاية الله تعالى رأسا"[2]. ونفس ما ذكر قرره أبو حيان في الآية، إذ من جملة ما قال فيها: "فالنهي إنما معناه النهي في اللطف بهم، والميل إليهم، واللطف عام في جميع الأعصار"[3]، وبعد أن ذكر "الجصاص" عدة آيات وآثار تنهى عن موالاة الكافرين قال: "فهذه الآي والآثار دالة على أنه ينبغي أن يعامل الكفار بالغلظة والجفوة دون الملاطفة والملاينة"[4].

ومن أمثلة الملاطفة ما نص عليه "القرافي" بعد ما قرر منعها وحرمتها إذ قال: "ويتضح ذلك بالمثال، فإخلاء المجالس لهم عند قدومهم علينا، والقيام لهم حينئذ، ونداؤهم بالأسماء العظيمة الموجبة لرفع شأن المنادى بها، هذا كله حرام، وكذلك إذا تلاقينا معهم في الطريق وأخلينا لهم واسعها ورحبها والسهل منها، وتركنا أنفسنا في خسيسها وحزنها[5] وضيقها كما جرت العادة أن يفعل ذلك المرؤوس مع الرئيس، والولد مع الوالد، والحقير مع الشريف، فإن هذا ممنوع لما فيه من تعظيم شعائر الكفر، وتحقير شعائر الله تعالى، وشعائر دينه، واحتقار أهله"[6].

---

1. انظر "نوازل ابن هلال" ص: 235.
2. المنح السامية بتصرف 422/1.
3. البحر المحيط 422/2.
4. أحكام القرآن 9/2.
5. الحزن: الغليظ من الأرض، انظر المنجد، ص: 113، ع، 3.
6. الفروق 15/3 وانظر "تهذيب الفروق" 26/3.

وعليه فمن يجامل الكفار ويداريهم من غير ضرورة تحتم ذلك وتجر إليه، فهو واقع فيما حرمه الله ورسوله، وليست له أية حجة ينفي بها ذلك عن نفسه إلا ما كان من ابتكار الهوى، وصياغة العناد، ومن يقوم بذلك ويعتقد صوابه ومشروعيته فهو كافر بما قررته الآية القرآنية، والسنة النبوية.

وفي نظرنا أن من الوسائل التي ستوصل إلى الدرجة الأولى أو الثانية من هذه الولاية هي ما يدعى إليه الآن تطبيلا وتزميرا من التطبيع مع اليهود، إذ أول ما يتوخى منه هو أن يطأطئ المسلمون رؤوسهم أمام اليهود، ويفتحوا لهم عواطفهم وقلوبهم وأرضهم ويستقبلوهم بالترحاب والعناق إذا قدموا عليهم، وأن يرضوا عن أفعالهم وتصرفاتهم مهما كان في طيهما من ذل وهوان لهم وللإسلام، نفسه، وأن يشيدوا بعاداتهم ومعتقداتهم وإن كانتا بعيدتين عن الشرع والعقل، مجافيتين للفطرة والذوق، وقد شاهدنا قبل أن يستقر رسميا ذاك التطبيع الملعون من ينتمي للإسلام وأهله، ويحتل مكانة ثقافية مرموقة يتعجب من إطلاق من كان يحاوره، كلمة الكفر على اليهود قائلا: "الزاوى كفار"[1]، وتعجبه كما هو ظاهر، يقتضي أن من التطبيع المنشود أن ينزه المسلمون اليهود عن الكفر والضلال، وأن يصرحوا لهم معتقدين أو مجاملين على الأقل، بأنهم على حق، وبان دينهم صحيح مقبول عند الله كدين الإسلام تماما، وقبل ذلك أن يكفروا بقوله تعالى: ﴿ **هو الذي أخرج الذين كفروا من أهل الكتاب من ديارهم لأول الحشر**﴾ [الحشر: 2]، وبقوله: ﴿ **إن الذين كفروا من أهل الكتاب والمشركين في نار جهنم خالدين فيها أولئك هم شر البريئة**﴾ [البينة: 6].

وشاهدنا أيضا وزيرا محسوبا بين المسلمين يعانق يهوديا مسؤولا معانقة حارة، والفرح يغمره من مفرق رأسه إلى أخمصي قدميه، تماما كما كان الإيمان يغمر عمار ابن ياسر وهو يلاطف الكفار تحت العذاب الشديد بما أرادوه منه من الثناء على آلهتهم والكفر بما جاء به محمد، صلى الله عليه وسلم[2]، ولعمري إن هذا وذاك وكل ما يقصد بالتطبيع المدعو إليه لمن الولاية التي تحشر صاحبها بين العصاة، أو تنتقل به إلى صف من والاهم.

---

1. سمعنا هذا وشاهدناه بواسطة فضائية الجزيرة على لسان المدعو علي سالم
2. انظر "الإصابة في معرفة الصحابة"، 473/4.

المحور الثاني: الاقتداء بهم

وهو على وجه العموم سير الإنسان في طريق خطه ورسمه غيره لنفسه، وهو محمود نافع مأمور به، إذا كان الراسم صالحا محقا، كما أنه مذموم، مدحور، منهي عنه، إذا كان المخطط ضالا مبطلا، والكفرة بجميع أنواعهم بعد مجيء الإسلام ضالون مبطلون، وعلى المسلمين أن لا يقتادوا بهم في شيء له مكانة وصلة بالدين عقيدة أو عملا، تماما كما، يقتضيه قول رسول الله، صلى الله عليه وسلم، ناهيا عن ذلك في صيغة الخبر "لتتبعن سنن من قبلكم شبرا بشبر وذراعا بذراع حتى لو دخلوا جحر ضب تبعتموهم، قلنا يا رسول الله اليهود والنصارى، قال فمن"[1] وعناه أنكم ستفعلون ذلك بدون شك مع أن فعله غير جائز لكم مع بقائكم مؤمنين، وظاهره أن المقصودين بالخطاب ليسوا من وجه إليهم مباشرة، لأن أولئك ما كانوا ليفعلوه أبدا، بعدما علموا أن فعله غير جائز لهم، وإنما هو موجه لمن يأتي بعدهم من المسلمين الذين قد يغفلون عن تعاليم الإسلام، أو يستخفون بها، وفيه لهم تحذير أي تحذير، ومن الاقتداء بهم الممنوع:

1. سماع أقوالهم

والمقصود أن على المسلمين أن لا يأخذوا بمقتضيات أقوالهم، ولا ينصاعوا إليها، بل عليهم أن يطرحوها ولا يبالوا بها، ذلك هو ما يدل عليه قوله تعالى: ﴿ **يأيها الذين ءامنوا إن تطيعوا فريقا من الذين أوتوا الكتاب يردوكم بعد إيمانكم كافرين**﴾ [آل عمران: 100] قال القرطبي ناقلا: "إنها نزلت في يهودي أراد تجديد الفتنة بين الأوس والخزرج بعد انقطاعها بالنبي، صلى الله عليه وسلم، فجلس بينهم وأنشدهم شعرا قاله أحد الحيين في حربهم، فقال الحي الآخر قد قال شاعرنا في يوم كذا: كذا وكذا، فكأنهم دخلهم من ذلك شيء فقالوا تعالوا نرد الحرب جدعاء كما كانت، فنادى هؤلاء يا آل أوس، ونادى هؤلاء يا آل الخزرج، فاجتمعوا وأخذوا السلاح واصطفوا للقتال فنزلت الآية فجاء النبي صلى الله عليه وسلم حتى وقف بين الصفين فقرأها ورفع صوته، فلما سمعوا صوته أنصتوا إليه وجعلوا يستمعون، فلما فرغ ألقوا السلاح وعانق بعضهم بعضا وجعلوا يبكون"[2].

---

1. صحيح البخاري 126/9.
2. الجامع لأحكام القرآن" 155/4.

وإذا كان هذا هو ما يقوم به اليهود والنصارى منذ جاء الإسلام وعبر عصوره المتعاقبة فإن على المسلمين اليوم وقد ازداد إقبال أولئك على فعل أسلافهم الهادف بكيفية مكثفة، ومدروسة ومنظمة – أن يغلقوا آذانهم عن سماع أقوالهم، وأن يسفهوا كل كلام يصلهم من جانبهم إذا كان فيه ما يدعو إلى قيام الفتنة بين صفوفهم، ويسعى إلى زيادة تشتيت شملهم، وأن يعتقدوا أن ذلك محرم في حقهم بمقتضى الآية السابقة والحديث المذكور قبلها، وغيرهما كقوله تعالى: ﴿**يأيها الذين ءامنوا إن جاءكم فاسق بنبإ فتبينوا أن تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين**﴾ [الحجرات: 61] وتأكيدا أن اليهود والنصارى الآن هم أكثر الفساق على الإطلاق، وإلا كانوا فاسقين مثلهم.

2. سؤالهم في الدين

وأعني بهذا أن استفهامهم في أمور الدين واعتماد أجوبتهم فيه كل منهما ممنوع شرعا، أي لا يجوز لمسلم أن يأخذ به، أو يميل إليه، لما روي عن "جابر" أن "عمر" رضي الله عنه عن الأول والثاني آتى النبي صلى الله عليه وسلم بكتاب أصابه من بعض أهل الكتاب فقرأه النبي، صلى الله عليه وسلم فغضب فقال "أمتوكون فيها يا ابن الخطاب! والذي نفسي بيده لقد جئتكم بها بيضاء نقية، لا تسألوهم عن شيء فيخبروكم بحق فتكذبوا به، أو بباطل فتصدقوا به، والذي نفسي بيده لو أن موسى رضي الله عنه كان حيا ما وسعه إلا أن يتبعني[1]، ولقول البخاري في ترجمة أحاديث تتعلق بسؤالهم أيضا وهو: "باب قول النبي، صلى الله عليه وسلم، لا تسألوا أهل الكتاب عن شيء"[2]، وقد بين بن حجر هذا النهي فقال: "إنما هو في سؤالهم عما لا نص فيه، لأن شرعنا مكتف بنفسه، فإذا لم يوجد فيه نص، ففي النظر والاستدلال غنى عن سؤالهم"[3]، ومعنى هذا أن سؤالهم عما فيه نص من شرعنا هو أشد حرمة وأبلغ في المنع من سؤالهم عما فيه نص، ثم استثنى ما رآه غير داخل تحت النهي فقال: "ولا يدخل في النهي سؤالهم عن الأخبار المصدقة لشرعنا، والأخبار عن الأمم السالفة"[4] أي يجوز سماع

---

1. مسند احمد 387/3.
2. صحيح البخاري، 136/9.
3. فتح الباري 259/3.
4. نفس المرجع

ما أخبروا به مصدقا لشريعتنا، لأننا في تلك الحالة لا نسمع منهم إلا ما نعلم ونعتقد أنه من شريعتنا، كما يجوز سماع ما يخبرون به متعلقا بما وقع على الأرض سلفا، من أحداث تعود إلى الحركات البشرية أو إلى الطبيعة، وليس لها تعلق بالدين من قريب أو بعيد، وإذا وقف أمامنا ما قد يعارض هذا النهي من قوله تعالى: ﴿**فإن كنت في شك مما أنزلنا إليك فاسأل الذين يقرأون الكتاب من قبلك**﴾ [يونس: 94] فإن هناك إجماع العلماء على أن ظاهره غير مقصود، وقد أول بأن المراد بالذين يقرأون الكتاب هم من دخلوا في الإسلام كعبد الله بن سلام وغيره دون من بقي منهم على كفره، وأول أيضا بأن المراد من الآية هو وصف الأحبار بأن لهم علما تاما بصحة ما أنزل على محمد، صلى الله عليه وسلم، وتكون على هذا التأويل كقوله تعالى: ﴿**الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم**﴾ [البقرة:145] أما محمد صلى الله عليه وسلم فلم يكن شاكا في أنه رسول الله إلى الناس كافة، وأنه على حق، وأن ما أنزل إليه هو وحي من الله، حتى يؤمر بسؤال أحد عن شيء من ذلك، بل ولا يليق بمقامة أن يكون شاكا في رسالته، وتقدير الآية على هذا التأويل، فإن وقع لك شك فرضا وتقديرا فسل علماء أهل الكتاب فإنهم على يقين من ذلك[1]، وأول بأن الخطاب في قوله تعالى: ﴿ **فإن كنت في شك**﴾ للنبي، صلى الله عليه وسلم، والمراد غيره من كل من لم يومنوا به[2]، وهكذا يبقى النهي عن سؤال الكافرين في الدين ثابتا لا يجوز لمسلم أن يغفل عنه.

3. محاورتهم

وأقصد بها المحاورة التي يراد بها أن يتنازل كل من طرفيها عن شيء من دينه للوصول إلى دائرة محددة معينة يرضي الجميع بما فيها، كما ترتفع الأصوات بذلك الآن هنا وهناك، متجاوزة عمدا أو غفلة أو نسيانا ما يدل على أن ذلك حرام، لا يجوز لمسلم أن يفكر فيه بحال من الأحوال فضلا عن أن يلج بابه، أو يلبس رداءه، ولو كانت فيه رخصة من قبل الله عز وجل لقبله رسول الله، صلى الله عليه وسلم، وقتما كانت الحاجة داعية إليه بشدة، أي عندما عرض المشركون عليه أن يشاركهم في عبادة آلهتهم، كي يشاركوه في عبادة إلهه[3]، وهو عرض لو وضع

1. انظر تفسير النسفي 176/2.
2. انظر كتاب التسهيل في علوم التنزيل 99/2.
3. انظر عيون الأثر 132/1.

على من ليس مقيدا بدين ولا مبدأ ككثير من ساستنا اليوم لقبله وهو فرح مسرور، خصوصا إذا كان في موقف ضعيف من حيث العدة والعدد كما كان رسول الله، صلى الله عليه وسلم، آنذاك ولكنه - عليه السلام — لم يقبله ولم يركن إليه، بل رفضه رفضا باتا، حالا ومستقبلا، وذك هو ما قررته السورة التي أنزلت بالمناسبة عليه، صلى الله عليه وسلم، وهي: ﴿ **قل يأيها الكافرون، لا أعبد ما تعبدون، ولا أنتم عابدون ما أعبد، ولا أنا عابد ما عبدتم، ولا أنتم عابدون ما أعبد، لكم دينكم ولي دين**﴾ [الكافرون: كلها]، إذ ما يعطيه لفظها بوضوح زيادة على سبب نزولها هو أن جدال الكافرين في الدين جدال يقتضي الأخذ والرد، والرفض والقبول لا يجوز أبدا، والواجب على المؤمن إزاء كل محاور كافر يهدف بحواره إلى أن يتنازل عن شيء من دينه في مقابل شيء لصالحه، أن يعرض عنه ويقول له لك دينك ولي دين، ويؤكد هذا قوله تعالى: ﴿**فلا ينازعنك في الأمر، وادع إلى ربك إنك لعلى هدى مستقيم، وإن جادلوك فقل الله أعلم بما تعملون**﴾ [الحج: 68]، إذ هو ظاهر أيضا في النهي عن جدال الكفار في الدين على أساس القبض والعطاء، قال النسفي: فلا ينازعنك: فلا يجادلنك، والمعنى فلا تلتفت إلى قولهم، ولا تمكنهم من أن ينازعوك في الأمر... أي الدين، وإن جادلوك مراء وتعنتا، كما يفعله السفهاء بعد اجتهادك أن لا يكون بينك وبينهم تنازع وجدال ﴿ **فقل الله أعلم بما تعملون**﴾ أي فلا تجادلهم وادفعهم بهذا القول"[1]، وفي معنى ما تقدم قوله تعالى: ﴿ **قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم أن لا نعبد إلا الله، ولا نشرك به شيئا، ولا يتخذ بعضنا بعضا أربابا من دون الله، فإن تولوا فقولوا اشهدوا بأنا مسلمون**﴾ [آل عمران: 64]، أي فإن تولوا عن هذه الدعوة فاشهدوا أنتم على استمراركم على الإسلام الذي شرعه الله لكم، ولا تتنازلوا لهم عن شيء في مقابل رضاهم عنكم[2].

وفي القرآن الكريم مما يوخذ منه وجوب الإعراض عن الكافر الذي يريد من المسلم أن يقايض دينه كي يعتنقه، غير الآيات السابقة كقوله تعالى: ﴿ **وإذا سمعوا اللغو أعرضوا عنه، وقالوا لنا أعمالنا ولكم أعمالكم سلام عليكم لا نبتغي الجاهلين**﴾ [القصص: 55]، ،وقوله: ﴿ **الله ربنا وربكم، لنا أعمالنا ولكم أعمالكم**﴾ [الشورى: 15]، وقوله: ﴿ **يأيها الناس إن كنتم**

1. تفسيره...110/3.
2. انظر تفسير النسفي 53/1.

في شك من ديني فلا أعبد الذين تعبدون من دون الله﴾ [يونس: 104].

وإن كان هناك من يدعي مغرضا جواز حوار الكفار في الدين للوصول إلى ما يمكن الاتفاق عليه مستشهدا بقوله تعالى: ﴿ **ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن، إلا الذين ظلموا منهم﴾** [العنكبوت: 45] يقال له لا حجة لك في هذه الآية، لا قوية ولا ضعيفة، لأنه إن وقع الإعراض عن رأي بعض المفسرين من أن المراد بأهل الكتاب فيها هم من اعتنقوا الإسلام منهم، وبالظالمين هم من استمروا على دينهم، وأن الحوار المأذون فيه بقيده إنما هو مع الأولين، لا مع الآخرين[1] ، وغض النظر عن رأي من قال إنها منسوخة[2]، بآية القتال[3] وسلم بأن مقتضاها حقا هو جواز الحوار مع الكافرين المستمرين على دينهم فإنه لا يسع أحدا إلا أن يقر بأن المقصود بالجدال فيها هو الذي يتعلق بعرض الإسلام عليهم، ودعوتهم إلى اعتناقه، واطلاعهم على ما هم عليه من الضلال المبين، والانحراف الخطير، ولا يتأتى له أبدا أن يقول إن المقصود هو التفاوض من أجل التقاء الجميع على قاعدة واحدة مع تخلي كل طرف عما لا يقع الاتفاق عليه، إن هذا لا تحوم الآية حوله، ولا تشير إليه بوجه ما، بل هي واردة ضمن ما ورد في وجوب دعوتهم إلى الإسلام، قال ابن العربي: "إن النبي عليه السلام بعث باللسان يقاتل به في الله، ثم أمره الله بالسيف واللسان، حتى قامت الحجة على الخلق لله، وتبين العناد، وبلغت القدرة غايتها عشرة أعوام متصلة، فمن قدر عليه قتل، ومن امتنع بقي الجدال في حقه"[4]، والمأخوذ منه أن صاحبه واثق من كون الجدال الذي تدعو الآية إلى ممارسته مع الكفار هو الجدال الذي يتعلق بدعوتهم إلى الإسلام، ولا يجنح إلى شيء مما يراه المتنطعون من كونه يشمل الجدال الذي يهدف إلى خلق حل وسط، إذ هذا قد أغلق الإسلام بابه منذ البداية وإلى الأبد، وقال ابن عطية فيها ناقلا: "المراد بأهل الكتاب اليهود والنصارى الباقون على دينهم، أمر الله تعالى المومنين أن لا يجادلوهم إلا بالتي هي أحسن من الدعاء إلى الله تعالى، والتنبيه إلى آياته، وأن يزال معهم عن طريق الإغلاظ والمخاشنة"[5]، وهو ظاهر أيضا

---

1. انظر المحرر الوجيز 228/2
2. انظر نفس المرجع
3. قوله تعالى: ﴿ قاتلوا الذين لا يومنون بالله...﴾ التوبة آية: 29.
4. أحكام القرآن...1487/3.
5. المحرر الوجيز...289/12.

في أن المجادلة المطلوبة هي في الدعوة إلى الإسلام لا في التفاوض المؤدي إلى التنازل عن شيء منه وتعويضه بغيره.

وكذلك تكون حجته باطلة إذا استشهد بمثل قوله تعالى: ﴿ **وإنا أو إياكم لعلى هدى أو في ضلال مبين**﴾ [سبأ: 24] وقوله تعالى لموسى وأخيه هارون: ﴿ **اذهبا إلى فرعون إنه طغى فقولا له قولا لينا لعله يتذكر أو يخشى**﴾ [طه: 45]، وقوله: ﴿ **وجادلهم بالتي هي أحسن**﴾ [النحل: 125]، إذ كل هذا وارد في سياق المناظرة التي قصد بها جرهم إلى الإسلام، أو على الأقل إشعارهم بأنهم على باطل، نقول هذا لأن ما قبل الآية الأولى هو قوله تعالى: ﴿ **قل من يرزقكم من السماوات والأرض قل الله**﴾ ومعناه أنكم معاندون جاحدون، لأنكم تعلمون من يرزقكم ويقدر على كل شيء ولا تعبدونه، قال النسفي: "أمره أن يقررهم بقوله: من يرزقكم؟ ثم أمره أن يتولى الإجابة والإقرار عنهم بقوله: يرزقكم الله، وذلك للإشعار بأنهم مقرون بقلوبهم، إلا أنهم ربما أبوا أن يتكلموا به، لأنهم إن تفوهوا بأن الله رازقهم لزمهم أن يقال لهم فما بالكم لا تعبدون من يرزقكم، وتؤثرون عليه من لا يقدر على الرزق؟ وأمره بأن يقول لهم بعد الإلزام والإلجام الذي إن لم يزد عن إقرارهم بألسنتهم لم يتقاصر عنه: "وإنا أو إياكم لعلى هدى..."[1]، فالآية إذا جارية في مسار الدعوة لا في مسار التفاوض وكون الآية الثانية كذلك ظاهر من قوله عز وجل: ﴿ **لعله يتذكر أو يخشى**﴾ إذ المعنى يتعظ ويتأمل فيذعن للحق ويتخلى عن الباطل[2]، أما الآية الثالثة فإن موضوعها هو الدعوة قطعا، إذ قبلها بقليل "ادع إلى سبيل ربك" وهو بعيد كل البعد عن فاوض في سبيل ربك.

ومما يلجأ إليه المتمردون ما جرى بالحديبية بين رسول الله، صلى الله عليه وسلم، ومشركي قريش، ويقولون إنه فاوضهم وقبل منهم ما اشترطوه عليه، ولا حجة لهم فيه كذلك، لأنه عليه السلام لم يفاوضهم فيما جاء به من الدين كما كانوا يطلبون في بداية الدعوة، وإنما فاوضهم في إجراءات عملية لا تنقص من الدين شيئا، ولا تضيف إليه ما ليس منه كتوقيف الحرب لمدة وتأجيل العمرة لسنة، ورد المسلمين إلى قريش من جاء إلى ديارهم منهم مسلما بغير إذن أوليائه وعدم رد قريش إلى المسلمين من ارتد والتجأ إليهم، وقبول كتابة باسمك

1. تفسيره 324/3.
2. انظر المرجع نفسه 54/3.

اللهم في وثيقة الصلح بدل باسم الله الرحمن الرحيم، وكتابة محمد بن عبد الله عوض محمد رسول الله[1]، هذا ما وقع التفاوض من أجل الوصول إليه، وهو كما نرى لا يمس جوهر الدين، ولا يخل بشيء منه، بل هو لون من ألوان الدعوة إلى الإسلام، وطريق من طرق الجهاد النافعة.

ولا حجة لهم أيضا فيما يساومون به من أن رسول الله، صلى الله عليه وسلم، قد وادع اليهود عندما حل بالمدينة، وعقد معهم صلحا، لأن ما أثر عنه في ذلك هو عبارة عن دستور، وضعه، صلى الله عليه وسلم، وحده انطلاقا من الشرع الذي أنزل عليه، ولم يشرك فيه أحدا من اليهود أو غيرهم، ورضي به وقبله الجميع لما برز فيه من المصلحة التي لا يسع ذا عقل سليم أن يقف في وجهها أو يعترض عليها، وهي توحيد السكان بقطع النظر عن أديانهم ضد العدو الخارجي الذي كان هدفه فقط القضاء على المسلمين لا على اليهود، هذا ما يدل عليه فحوى الوثيقة، ولا إشارة فيها إلى مفاوضة، أو عقد جلسة، أو حتى مشاورة، فضلا عن أن يكون هناك شيء يخل بالدين أو يخدش في قدسيته[2].

وهكذا نخرج من النظر في الشريعة جملة وتفصيلا بأن الحوار الواجب على المسلمين أن يجروه مع الكافرين في الدين هو فقط الحوار الهادف إلى إقناعهم بالتخلي عما هم عليه من الباطل والدخول في الدين الإسلامي الذي لا يقبل الله سواه بعد أن أنزله على رسول الله صلى الله عليه وسلم.

والعجب كل العجب أن يكون بين النصارى الآن من يعلن أن لا فائدة في الحوار بين الأديان، ويكون في نفس الوقت بين المسلمين من يؤكد أن فوائده لا تعد ولا تحصى، ولقد استمعنا إلى (مشيل صباح) بطررك القدس وهو يقول ما معناه: إن الحوار بين المسلم والكتابي فائدته فقط هي أن يطلع كل منهما على ما عند الآخر ويفهمه، ولا غاية له بعد ذلك، إذ لا يمكن لأحدهما أن يتنازل عن شيء مما عنده، وإلا كان غير مومن في نظر دينه، نعم هو مطلوب، وله غاية، قد تكون سامية – كما قال – إذا كان موضوعه بعيدا عن العقيدة والدين[3]، ومثل قوله ورد على لسان (جونماري لوبين) زعيم اليمين الفرنسي، عندما سئل عن موقفه نحو

---

1. انظر عيون الأثر، 156/2.
2. انظر المرجع نفسه، 238/1.
3. شاهدنا هذا وسمعناه في برنامج (حوار) الذي تقدمه الجزيرة في حصة 1999/12/1.

الديانتين المسيحية والإسلامية إذ قال ما معناه أيضا: إن أعتقد تفوق ديانتي المسيحية عن الديانة الإسلامية وغيرها، وإلا كنت تركتها واعتنقت ما هو أصح منها[1]، ولعمري إن هذا هو الرأي الذي يدعو إليه الإسلام ويحث أهله على التمسك به أي لا تنازل عن شيء منه لصالح دين، ولا حوار يهدف إلى ذلك بجائز أبدا، ومن يرى غير هذا من المسلمين فعليه أن يعود إلى الرشد والصواب.

4. التزيي بزيهم الخاص

ومعناه هنا أن يتعمد المسلم من غير ضرورة ولا حاجة لبس ما هو خاص بالكافرين ثوبا كان أو غيره كالصليب بعلقه على عضو من أعضائه أو الزنار[2] يشده على وسط جسده، وهو إن لبسه إعجابا به، ومحبة فيه، ومجاملة لأهله، وذهب به إلى كنيسة أو ما يشبهها يكون بذلك قد ارتد عن دينه، وإلا بأن لبسه مستهزئا لاعبا، ولم يذهب به إلى مكان مشبوه يكون قد ارتكب محرما بدون شك، لكنه لا يهوي به إلى دركة الكفر، قال الشيخ بناني مبينا ذلك ومخبرا بأن الشيخ خليل اقتصر على الزنار ومقصوده هو ما يشبهه: "المراد به ملبوس الكافر الخاص به، وكلام المصنف إن فعل ذلك محبة في ذلك الزي وميلا لأهله[3] وأما إن فعله هزلا ولعبا فهو محرم إلا أنه لا ينتهي للكفر"[4] وقال الزرقاني ما معناه: لابس الزنار ونحوه مما يختص بالكافر كلبس (برنيطة النصراني، وطرطور يهودي) يكون بذلك مرتدا إن سعى به إلى للكنيسة ونحوها، وقيد أيضا بما إذا فعله في بلاد الإسلام، فإن لبس ذلك على وجه اللعب والسخرية لم يرتد وربما يكون عاصيا فقط لارتكابه ما نهى عنه الشرع وحرمه[5].

وأصل المنع المشار إليه من القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿**ولا تركنوا إلى الذين ظلموا فتمسكم النار**﴾ [هود: 113] قال التسولي ناقلا عن الزمخشري: "ولا تركنوا متناول للانحطاط في هواهم، والانقطاع إليهم ومصاحبتهم، ومجالستهم، وزيارتهم، ومداهنتهم،

---

1. سمعناه يقول هذا في برنامج (زيارة خاصة) على فضائية الجزيرة حصة 2000/3/6.
2. الزنار بضم الزاي وتشديد النون: ثوب ذو خيوط ملونة يشده الكافر بوسطه يتميز به عن المسلم، حاشية بناني على شرح مختصر خليل الزرقاني 63/8.
3. أي مقيد بهذه القيود عنده.
4. حاشية بناني على الزرقاني 63/8.
5. انظر شرح الزرقاني للمختصر 63/8 والمنح السامية 420/1.

والرضى بأعمالهم والتشبه بهم والتزيي بزيهم، ومد العين إلى زهرتهم بما فيه تعظيم لهم"[1]، فالركون إذا لفظ عام يشمل كل هذه المعاني كما أن الذين ظلموا عام أيضا وأول من يتناولهم اليهود والنصارى، وأصله من السنة قوله عليه السلام: "ومن تشبه بقوم فهو منهم"[2] إذ لفظ القوم عام يشمل اليهود والنصارى وغيرهم.

المحور الثالث: إطلاق الإفادة والاستفادة

والمقصود هو أن هناك في طريق إفادتهم والاستفادة منهم نقطا حمراء يجب التنبه لها والوقوف عندها، منها أن يبيع المسلم للكافر ما يشاء ومتى شاء، وأن يعتبره إن كان من أقربائه كقريبه المسلم في الإرث، وكسائر المسلمين الفقراء في إعطاء الزكاة الواجبة، وأن يتخذه زوجا لوليته كما يتخذ من شاء من المسلمين، وأن يترحم عليه بعد أن مات وهو لابس رداء الكفر، كما يطلب منه ذلك في حق أخيه المسلم، وبيان كل هذا بإيجاز هو:

1. بيعهم ما يحاربون به المسلمين:

وأعني أن كل ما يمكن أن يتقوى به اليهود والنصارى وسائر الكفار في الحروب التي من ديدنهم أن يشنوها على المسلمين، لا يجوز لمسلم يخاف الله ويتقيه أن يبيعه لهم ولو بذلوا فيه مائة ضعف ثمنه وأكثر، لأنه إن فعل ذلك يكون مساهما في قتال المسلمين وقتلهم بصفة تشبه صفة القاتل المتعمد الذي أوعده الله بقوله: ﴿ **فجزاؤه جهنم خالدا فيها وغضب الله ولعنه وأعد له عذابا عظيما**﴾ [النساء: 93]، ويكون أيضا كمن ينصر الكافرين على المسلمين، وقد تقدم أن فاعل ذلك مرتد، أو سائر في طريق الارتداد.

وإذا ما رجعنا إلى الفقهاء في النازلة نجد عميد المذهب المالكي ابن رشد يقول: " لا يجوز أن يباعوا شيئا مما يستعينون به في حروبهم من كراع[3] أو سلاح أو حديد، ولا شيئا مما يرهبون به المسلمين في قتالهم مثل الرايات وما يلبسون في حروبهم من الثياب فيباهون بها

---

1. أجوبة التسولي لعبد القادر الجزائري، ص: 10.
2. مسند الإمام أحمد 50/2.
3. الكراع بضم الكاف، اسم يطلق على الخيل والبغال والحمير... انظر المنجد، ص: 638، ع: 3.

المسلمين، وكذلك النحاس، لأنهم يعملون منه الطبول فيرهبون بها المسلمين"[1]، ونلتفت إلى التسولي فنجده يقول: " الفصل الرابع فيما لا يجوز بيعه للنصارى، ولا يحل لنا أن نمكنهم بوجه من تناوله، قال في المدونة، قال مالك: لا يباع من الحربيين سلاح ولا كراع أي خيل، ولا سراج، ولا نحاس... قال ابن حبيب وسواء كانوا في هدنة أو غيرها"[2]، وقد قيل للشاطبي: هل يرخص لأهل جزيرة الأندلس أن يبيعوا للعدو ما يمكن أن يستعمل في الحرب كالسلاح وغيره لشدة حاجتهم في شراء بضائع أخرى من ذلك العدو، فأجاب بما يؤكد أن المنع عام ولا رخصة لأحد في الخروج عنه إذ قال: " إن هذه الجزيرة جارية مجرى غيرها إذ لم يفرق العلماء في المسألة بين قطر وقطر، ولا فرقوا أيضا بين من هادن أو كان حربيا لنا إلا ما ذكره ابن حبيب في الطعام فإنه أجاز بيعه ممن هادن دون الحربي"[3].

وإذا كان ما ذكر يحرم بيعه من الكفار، فلاشك أن بيع البترول ومشتقاته منهم هو أكثر حرمة، وأشد منعا، لأن الكافرين عندما يشترونه من المسلمين يوفرون قسطا كبيرا منه لتجهيز الحروب ضدهم متى اقتضت مصلحتهم شنها على جهة من جهاتهم، ولولاه لما بلغوا إلى ما هم عليه من الظهور والكبرياء، ولما انحط المسلمون فيما هم فيه من الذل والهوان.

2. توريثهم أموال المسلمين

سبب الإرث كما هو معلوم القرابة الدموية أو العلاقة الزوجية، لكن الإسلام أضفى على ذلك شرطا أساسيا لابد من مراعاة وجوده وبروزه، وهو اتحاد كل من القريبين: الحي والميت في دين معين، وإلا فلا يرث الكافر المسلم قطعا وإن كان ولده أو أباه فضلا عن غيرهما، بذلك جاء قول رسول الله صلى الله عليه وسلم: "لا يرث المسلم الكافر ولا الكافر المسلم"[4]، وقوله: "لا يتوارث أهل ملتين"[5]، وانطلاقا من هذين الأثرين ومما يوحي به قوله تعالى: ﴿ **ولن يجعل الله للكافرين على المومنين سبيلا**﴾ [النساء: 141].

1. مقدمات ابن رشد، 613/2.
2. أجوبة التسولي 18.
3. فتاوى الشاطبي 145.
4. سنن الترمذي، 257/8.
5. المرجع نفسه، 259/8.

اتفق أهل العلم أن الكافر لا يرث المسلم، قال ابن رشد الحفيد: "أجمع المسلمون على أن الكافر لا يرث المسلم لقوله تعالى: ﴿ **ولن يجعل الله للكافرين على المومنين سبيلا** ﴾ ولما ثبت من قوله عليه الصلاة والسلام: لا يرث المسلم الكافر ولا الكافر المسلم واختلفوا في ميراث المسلم الكافر..."[1]، وعلى قول خليل عاطفا علي من لا يرث (ولا مخالف في دين) قال أبو الشتاء الصنهاجي: "يعني أن الوارث إذا كان مخالفا في الدين لموروثه لا يرثه، لأن المخالفة في الدين مانعة من الإرث، فلا يرث الكافر المسلم إجماعا"[2]، وقال الزرقاني ناقلا: "وأما أن الكافر لا يرث المسلم فلا دخل للقول فيه للإجماع عليه[3] وعلى قوله صلى الله عليه وسلم: إنما وليي الله وصالح المؤمنين، قال ابن حجر ناقلا أيضا: "أوجب هذا الحديث الولاية بالدين، ونفاها عن أهل رحمه إن لم يكونوا من أهل دينه، فدل على أن النسب يحتاج إلى الولاية التي تقع بها الموارثة بين المتناسبين، وأن الأقارب إذا لم يكونوا على دين واحد لم يكن بينهم توارث، ولا ولاية"[4]، وهكذا يتحتم على المسلمين أن يمنعوا جميع الكفار من إرثهم إياهم مهما كانت القرابة الرابطة بينهم، والوشيجة التي تجر بعضهم إلى بعض.

3 اعتبارهم كالمسلمين في الزكاة

وذلك بأن يصنف فقراؤهم ضمن فقراء المسلمين، ويعطوا مثلهم شيئا من الزكاة المعهودة في الإسلام، فإن ذلك لا يجوز للمسلم أن يجنح إليه، أو أن يحدث نفسه به، وإذا فعله لا يكون قد أخرج الزكاة التي وجبت عليه، ولا تبرأ ذمته منها بما أسداه إليه، لأن من شروط من يجوز أن تدفع له، أن يكون مسلما، إلا في حالة الاستلاف التي لسنا بصدد الكلام عنها هنا، هذا ما قرره الفقهاء اعتمادا على ظاهر الشرع، قال ابن العربي على قوله تعالى: ﴿ **إنما الصدقات للفقراء...** ﴾ [التوبة: 60]: "إن النبي صلى الله عليه وسلم خصص هذا العموم بقوله: " أمرت أن آخذ الصدقة من أغنيائكم، وأردها على فقرائكم فخصصناه بما خصصه

---

1. بداية المجتهد 352/2.
2. الإيضاح والتحصيل لشرح الخرشي على فرائض خليل ص: 295.
3. شرحه على الموطأ 119/3.
4. فتح الباري 324/10.

به صاحب الشريعة المبين للناس ما نزل عليهم"[1]، وقال ابن حزم: "وأما ألا يعطي كافر فلما حدثناه عبد الرحمن بن...عن ابن عباس رضي الله عنه أن النبي، صلى الله عليه وسلم، بعث معادا إلى اليمن وقال له في حديث: "فاعلمهم أن الله افترض عليهم صدقة تؤخذ من أغنيائهم، وترد على فقرائهم"[2]، فإنما جعلها عليه الصلاة والسلام لفقراء المسلمين فقط"[3]، وعلى قوله تعالى: ﴿ **ليس عليك هداهم**﴾ [البقرة: 272]، ورد وأما المفروضة أي الصدقة، فلا يجزئ دفعها لكافر لقوله عليه السلام "أمرت أن آخذ الصدقة من أغنيائكم وأردها على فقرائكم" وقال ابن المنذر: أجمع كل من أحفظ عنه من أهل العلم أن الذمى لا يعطى من زكاة الأموال[4]، ولابن رشد الحفيد "أجمع المسلمون على أن زكاة الأموال لا تجوز لأهل الذمة لقوله عليه السلام: صدقة توخذ من أغنيائهم وترد على فقرائهم"[5] وتناول الزرقاني قول خليل: (ومصرفها فقير ومسكين... إن أسلم، فبين أن الضمير في قوله (إن أسلم) يعود على من ذكر من الفقير والمسكين، وأنه لا يجوز أن يعطى منها الكافر شيئا، إلا لحاجة يتوخاها الإسلام منه[6]، وتناول بناني (إن أسلم) فقال كان الأولى لو أخر الإسلام والحرية، وعدم بنوة هاشم عن الأصناف الثمانية، لأنها[7] لا تختص بالفقير والمسكين، بل الإسلام شرط فيما عدا المؤلفة قلوبهم..."[8]، وعليه فأعود مؤكدا أن الزكاة المعهودة إذا أعطيت للكافر يهوديا كان أو نصرانيا أو غيرهما لا تجزئ من أعطاها، ولا تعد منه زكاة بل يكون قد ارتكب قطعا ما هو محرم.

4. تزويجهم المسلمات

وهو أمر لا أظن ولا أخال أحدا يظن أنه كان يخطر على بال أحد في عصر من عصور تاريخ الإسلام المتعاقبة، لأن حرمته قد عرفت معرفة يقينية، واستقرت في نفوس المسلمين من

1. أحكام القرآن، له 959/2 – 960.
2. انظر الحديث كاملا في صحيح البخاري 215/2.
3. المحلى 146/6.
4. انظر الجامع لأحكام القرآن 338/3.
5. بداية المجتهد 282/1.
6. انظر شرحه على المختصر 174/2.
7. أي الأشياء الثلاثة: الإسلام وما عطف عليه
8. حاشيته على الزرقاني 174/2.

الذكور والإناث، والكبار والصغار، حتى إنه لم تكن هناك امرأة مسلمة تفكر في الزواج من كافر، لا إتقاء للحرمة فقط، بل أصبحت ترى أن تزوجها به يعد منها نزولا عن دينها وعرضها وكرامتها، واستمر الحال على ذلك إلى أن غشي الكفار بلادنا، ودخلوا بين لحومنا وجلودنا، فأنسونا ديننا وحضارتنا وتاريخنا، وأصبح حطام الدنيا هو كل شيء في حياتنا، نسعى إليه من أية طريق حتى ولو كانت محفوفة بكل ما لم تحمد عقباه، ومن ذلك ما نتحدث عنه من تهافت نسائنا على التزوج بالنصارى، ورضاء رجالنا بالإصهار إليهم، وما من بلدة أو مدينة الآن إلا ومنها نساء تحت عصمة الكافرين متمردات أو بمباركة أوليائهن، وغاب عن الجميع قول الله تعالى: ﴿ **ولا تنكحوا المشركين حتى يومنوا، ولعبد مومن خير من مشرك ولو أعجبكم**﴾ [البقرة: 221]، وليس لأحد أن يقول إن الآية تنهى عن إنكاح المشركين لا عن إنكاح اليهود والنصارى، لأن نقول إنها عامة أي أن لفظ المشرك يتناول بالحقيقة كل كافر[1]، وقد انعقد الإجماع على ذلك، قال ابن جزي: "وانعقد الإجماع على أن الكافر لا يتزوج مسلمة سواء كان كتابيا أو غيره"..[2] وقال ابن حزم: "ولا يحل لمسلمة نكاح غير مسلم أصلا.. برهان ذلك قول الله تعالى: ﴿ **ولا تنكحوا المشركين حتى يومنوا**﴾ وقال عز وجل: ﴿ **ولن يجعل الله للكافرين على المومنين سبيلا**﴾، وقال خليل مبينا الكفاءة المطلوبة في النكاح بين الزوجين: "والكفاءة الدين والحال" قال الحطاب ناقلا: "المراد بالدين الإسلام مع السلامة من الفسق"[3] وقال غيره: "أي المماثلة أو المقاربة في التدين بشرائع الإسلام، لا في مجرد أصل الإسلام، لقول المدونة، ولها وللولي تركها[4] وليس لها ولا لوليها ترك المكافأة في الأصل والرضى بكافر"[5].

ولعل من حكمة تحريم زواج المسلم بالكافر هو اتقاء ما قد تصير إليه من الكفر تحت

---

1. أنظر أحكام القرآن لابن العربي 157/1.
   كتب التسهيل لعلوم التنزيل ص: 80.
2. المحلى 449/9.
3. مواهب الجليل، 460/3.
4. تركها أي الكفاءة.
5. جواهر الإكليل 288/1.

عصمته، لأنه إذا رضى أول الأمر تحت تأثير إعجابه المادي بها، أن يراها تصلي وتصوم، وتشهد أن محمدا رسول الله، وأن القرآن كتابه الذي أنزل عليه، فإنه بعد طول الزمان، وبلاء ذلك الإعجاب لا يبقى راضيا عنها بشيء من ذلك، بل يشرع في استدراجها على العدول عنه بمختلف الوسائل – وهي بيده كثيرة – إلى أن يصل إلى هدفه[1] قال ابن العربي: "المرأة المسلمة لو تزوجت كافرا حكم عليها حكم الزوج على الزوجة، وتمكن منها ودعاها إلى الكفر"[2].

5. الترحم على موتاهم

ويتجلى في الدعاء لهم بالنجاة من عذاب الله ومن دخول النار، ولا شك أن أخذ المسلمين بهذا يجعلهم واقفين ضد إرادة الله التي أعلنها سبحانه وتعالى بقوله: ﴿**إن الذين كفروا من أهل الكتاب والمشركين في نار جهنم خالدين فيها أولئك هم شر البريئة**﴾ [البينة: 6] فهو عز وجل قد قرر بوضوح – كما نرى – أن مآل من لم يؤمن بمحمد، صلى الله عليه وسلم، هو النار لا محالة، وأنه خالد فيها فكيف يجوز لمسلم سمع هذا الحكم ووعاه أن يعرض عنه، ويطلب العفو والرحمة لمن هو ممن صدر عليهم قطعا؟! اللهم إن كان قد ركب رأسه، وانغمس في عصيان الله ومخالفته.

ثم إن الأمر لم يقف عند هذا الحد فقط، بل إنه تعالى نهى عن ذلك نهيا مباشرا إذ قال: ﴿**ما كان للنبي والذين آمنوا أن يستغفروا للمشركين ولو كانوا أولي قربى من بعد ما تبين لهم أنهم أصحاب الجحيم**﴾ [التوبة: 113]، وأداة النهي في الآية هي (ما كان)، قال القرطبي: ﴿**ما كان في القرآن، يأتي على وجهين، على النفي نحو "وما كان لكم أن تنبتوا شجرها**﴾ [النمل: 60]، ﴿**وما كان لنفس أن تموت إلا بإذن الله**﴾ [آل عمران: 145]، والآخر بمعنى النهي كقوله: ﴿**وما كان لكم أن تؤذوا رسول الله**﴾ [الأحزاب:53] و﴿**وما كان للنبيئ والذين ءامنوا أن يستغفروا للمشركين**﴾ فالآية إذا تنهى المؤمنين عن الدعاء والاستغفار لمن

1. انظر تفسير الواضح 46/2.
2. أحكامه 158/1.

مات من الكفار[1]، إذ لا يرجى له الغفران، ولا يترقب له نفع، بل قد وقع الحكم عليه بأنه من أصحاب الجحيم، قال ابن العربي: "منع الله رسوله والمؤمنين من طلب المغفرة للمشركين، لأنه قد قدر أن لا تكون، وأخبر عن ذلك، وسؤال ما قدر أنه لا يفعله، وأخبر عنه هنا"[2]، ومعنى قوله أن هناك أشياء أراد الله وقدر أن لا يكون لها وجود وأخبر بها عباده المؤمنين، وحرم عليهم، أن يطلبوا منه كينونتها، ومنها شمول رحمته تعالى من مات كافرا.

ولا يعارض هذا كون النبي، صلى الله عليه وسلم، حينما كسر المشركون رباعيته وشجوا وجهه في غزوة "أحد" قال اللهم اغفر لقومي فإنهم لا يعلمون، إذ العلماء قد أجابوا عن ذلك بأنه يحتمل أن يكون الدعاء وقع قبل النهي، وأن يكون معناه إسقاط حقه عنهم لا إسقاط حق الله، وللمرء أن يسقط حقه عن المسلم والكافر، أو أنه طلب المغفرة لهم لأنهم ما داموا أحياء فإن إيمانهم مرجو، والكلام إنما هو فيمن مات كافرا، أو أن يكون طلب المغفرة في الدنيا لرفع العقوبة عنهم فيها بوجوده عليه السلام حسب مقتضى قوله تعالى: ﴿**وما كان الله ليعذبهم وأنت فيهم**﴾ [الأنفال: 33] قال ابن العربي بعد أن استعرض هذه الأجوبة: "هذا إن صح الخبر، وإلا فالصحيح فيه أن النبي، صلى الله عليه وسلم، ذكر نبيا قبله[3] شجه قومه فجعل النبي، صلى الله عليه وسلم، يخبر عنه بأنه قال: "اللهم اغفر لقومي فإنهم لا يعلمون، أخرجه البخاري وغيره"[4].

ولا يعارضه أيضا أنه، صلى الله عليه وسلم، قال في حق أبي طالب بعد أن مات مشركا: "أما والله لاستغفرن لك ما لم أنه عنك" أن قوله هذا هو السبب في نزول الآية المشار إليها على إحدى الروايات[5]، وعليه فهي نهي عنه وعن كل ما هو من جنسه.

---

1. الجامع لأحكام القرآن 274/2.
2. أحكامه 1022/3.
3. هو نوح عليه السلام الذي قال بعد قوله هذا "رب اغفر لي ولوالدي ولمن دخل بيتي مومنا وللمؤمنين والمؤمنات، ولا تزد الظالمين إلا تبارا" سورة نوح آية: 28.
4. أحكامه 1022/3 – 1023.
5. انظر الجامع لحكام القرآن 272/8.

وكذلك لا حجة لأحد في قول إبراهيم لأبيه: ﴿**سأستغفر لك ربي**﴾ [مريم: 47] لأنه قال له ذلك عندما كان يطمع في إسلامه، فلما تيقن من أنه مستمر على الكفر رجع عما وعد به وهو ما تقرره الآية الواقعة إثر الآية المذكورة وهي قوله: ﴿ **وما كان استغفار إبراهيم لأبيه إلا عن موعدة وعدها إياه، فلما تبين له أنه عدو الله تبرأ منه**﴾ [التوبة: 114].

ومثل الدعاء بالرحمة في الحرمة أو أشد منه الإخبار بها كما هو جار الآن على ألسنة الكثير من الناس، إذ يطلقون بلا تحفظ على الكافر الميت لفظ (المرحوم أو المغفور له)، وما يدرون أن ذلك انتقال من رجاء الرحمة إلى اليقين بحصولها وثبوتها، وأن من يسمونه بذلك قد غفر له بالفعل، ونال من درجات الرحمة أعلاها، لأن معنى (فلان مرحوم) أن الرحمة لم تنزل كاملة إلا عليه[1] وهذا افتراء على الله وافتيات عليه وتحجير ما فيه سعة.

هذا، وقبل أن أضع نقطة النهاية أعود فأقول إن هناك في الطريق المؤدي إلى ساحة الكفار نقطا حمراء متعددة ما ذكرته منها هو غيض من فيض فقط، والواجب على المسلمين إن كانوا حريصين على دينهم أن يقفوا عندها، ولا يلتفتون إلى من يشجعهم على اجتيازها، سواء أكان من أبناء جلدتهم أم من غيرهم، والله يهدي من يشاء على صراطه المستقيم.

المراجع

- أجوبة فقهية: أبو الحسن التسولي، طبعة حجرية، ت، 1253.
- الأحكام السلطانية والولايات الدينية"، أبو الحسن الماوردي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
- أحكام القرآن أحمد بن علي الرازي الجصاص، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان.
- أحكام القرآن لأبي بكر ابن العربي المعافري، دار الفكر فقط.
- الإصابة في تمييز الصحابة أحمد بن حجر العسقلاني، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط، 1، ت، 1995.

1. انظر التلخيص في علوم البلاغة للقزويني بشرح عبد الرحمن البرقوقي، ص: 121.

- الإيضاح والتحصيل لشرح الخرشي على فرائض خليل أبو الشتاء الصنهاجي، ط، حجرية، بدون تاريخ.
- تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام إبراهيم ابن فرحون، ط، 1 المطبعة العامرة الشرقية بمصر المحمية، ت 1301هـ
- البحر المحيط محمد بن يوسف (أبو حيان) دار الفكر للطباعة والنشر 1983.
- بداية المجتهد ابن رشد الحفيد، مصر، مطبعة البابلي الحلبي، ت 1950.
- البهجة في شرح التحفة أبو الحسن التسولي، مطبعة حجازي بالقاهرة
- تفسير القرآن العظيم إسماعيل ابن كثير القرشي، لبنان، دار الفكر، ط 2، ت: 1983.
- تفسير النسفي أحمد بن محمد النسفي، دار إحياء الكتب العربية، بدون تاريخ.
- التفسير الواضح، محمد محمود حجازي، دار الكتاب العربي بمصر فقط.
- التلخيص في علوم البلاغة، محمد القزويني، شرح عبد الرحمن البرقوقي، دار الكتاب العربي، بيروت.
- تهذيب الفروق والقواعد السنية في الأسرار الفقهية، محمد علي ابن حسين، مفتي المالكية، على هامش فروق القرافي، دار المعرفة، بيروت.
- الجامع لأحكام القرآن، محمد القرطبي، مصر، دار الكتاب للطباعة والنشر، ط 3، ت: 1967.
- جواهر الإكليل على شرح مختصر خليل، صالح عبد السميع الأبي، دار إحياء الكتب العربية فقط.
- حاشية على شرح الزرقاني لخليل محمد بناني على هامش الشرح المذكور، دار الفكر، بيروت.

- حاشية على شرح الزرقاني لخليل، محمد بن المدني كنون بهامش حاشية الرهوني عليه، ط، 1 المطبعة الأميرية ببولاق، ت: 1306هـ.
- سبل السلام شرح بلوغ المرام من أدلة الأحكام، محمد بن إسماعيل الكحلاني، فقط.
- الاستقصا لأخبار المغرب الأقصى، أحمد بن خالد الناصري، دار الكتاب، الدار البيضاء، ت: 1955.
- سنن الترمذي، أبو عيسى الترمذي، بشرح أبي بكر ابن العربي، دار الكتاب العربي، بدون تاريخ.
- شرح مختصر خليل، عبد الباقي الزرقاني، دار الفكر، بيروت.
- شرح الموطأ محمد الزرقاني، دار الفكر بيروت، ت:1936.
- شرح العقيدة الطحاوية، ابن أبي العز لحنفي، ط، 4، ت: 1392هـ.
- صحيح البخاري، محمد ابن إسماعيل البخاري، مطبعة محمد علي صبيح وأولاده بالأزهر.
- العلاقات الدولية والنظم القضائية في الشريعة الإسلامية عبد الخالق النووي، دار الكتاب العربي، لبنان، بيروت، ط،1، ت: 1974.
- عيون الأثر في فنون المغازي والشمائل والسير، ابن سيد الناس، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط، 1، ت: 1977.
- فتح الباري بشرح صحيح البخاري أحمد بن حجر العسقلاني، ط، 1، م الخيرية، القاهرة، ت: 1319.
- فتاوى الشاطبي أبو إسحاق إبراهيم الشاطبي، تحقيق أبي الأجفان، ط، 3، ت: 1987.
- الفروق، شهاب الدين القرافي، دار المعرفة، بيروت.

- القاموس المحيط، محمد الفيروزآبادي، دار الفكر بيروت، بدون تاريخ.
- القرآن الكريم.
- كتاب التسهيل في علوم التنزيل، محمد بن أحمد بن جزي الكلبي، دار الكتاب العربي، بيروت، بدون تاريخ.
- المحرر الوجيز في تفسير القرآن العزيز، محمد بن عطية تحقيق: م. ع. بفاس طبعة وزارة الأوقاف، ت: 1975.
- المحلى، أبو محمد ابن حزم، منشورات المكتب التجاري للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان.
- مذكرات من التراث المغربي، مجموعة من الأساتذة بإشراف العربي الصقلي، ط، 1.
- مسند الإمام أحمد، أحمد ابن حنبل، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
- المقدمات، محمد ابن رشد الجد، ط، 1، مطبعة السعادة، مصر.
- منجد الطلاب، ط، 28، دار المشرف، بيروت، لبنان.
- المنح السامية في النوازل الفقهية، محمد المهدي الوزاني، ط، وزارة الأوقاف، ت: 1992
- مواهب الجليل لشرح مختصر خليل، محمد بن محمد الحطاب، ط، 2، ت: 1978.
- نوازل ابن هلال، أبو إسحاق إبراهيم ابن هلال، ط، حجرية، ت: 1310هـ.

دور البصيرة
في المعرفة عند الإمام الغزالي

د. محمد اليعقوبي خبيزة
أستاذ التعليم العالي بكلية الشريعة
فاس

يعتبر الإمام الغزالي – بحق- علما بارزا من أعلام قادة الفكر الإسلامي وذلك بما أسداه لمختلف العلوم الدينية والعقلية والتربوية والصوفية... من خدمات جلى يعبر عنها ما خلفه لنا من آثار كثيرة ومؤلفات جد قيمة...

ولئن كانت جوانب الإبداع في مؤلفات هذا المفكر الإسلامي العظيم متعددة – فإن من أبرزها وقفته الرائعة من البصيرة كوسيلة للمعرفة، إذ أنها وقفة كانت كفيلة بأن تكفكف من غلواء المنهج اليوناني العقلي الذي كاد أن يسيطر على المعرفة لدى المفكرين المسلمين في القديم، كما أنها جديرة بأن تكفكف من غلواء المنهج الوضعي الذي يكاد أن يكتسح ساحة المعرفة لدى مفكري العصر الحديث...

ولذلك فإنه من المناسب والمفيد أن أجعل موضوع هذه المقالة تحت عنوان "دور البصيرة في المعرفة عند الإمام الغزالي" فأتحدث فيها بإيجاز عن النقط التالية:

البيئة الثقافية للإمام الغزالي

لقد ظهر الإمام الغزالي في القرن الخامس للهجرة في بيئة عرفت لونين متمايزين من الثقافة:

- ثقافة إسلامية أصيلة تبني صرح معارفها على الكتاب والسنة، وما يتصل بهما من علوم لغوية وأدبية... وقد تمثلت هذه الثقافة عند المفسرين والمحدثين والفقهاء والمتصوفة... ممن كانوا من أهل السنة والجماعة.

- وثقافة دخيلة تبني صرح معارفها على ما ترجم من تراث الأمم القديمة وخاصة الفلسفة اليونانية والأفلاطونية الحديثة... وقد تمثلت هذه الثقافة عند الفلاسفة المسلمين وعلماء الكلام بفرقهم المتعددة، ومذاهبهم المتباينة...

- ولم يقتصر أصحاب الفلسفة الدخيلة على استخدام المنهج العقلي للفلسفة اليونانية في مجال إثبات الحقائق الإيمانية الأصلية، أو مجال التعرف على الحقائق الطبيعية... وإنما طغى عندهم هذا المنهج لدرجة أنهم استخدموه في مجال التعرف على حقيقة المتشابهات الغيبية التي وردت الإشارة إليها في كثير من النصوص الشرعية...مما كانت نتيجته إثراء علم الكلام والفلسفة الإسلامية ببحوث ونظريات ميتافيزيقية لا تكاد تلتقي إلا على ما هو معلوم من الدين بالضرورة...

الغزالي يقبل على استيعاب ثقافة عصره

فلما جاء الإمام الغزالي – وقد طبعه الله تعالى على حب المعرفة – أقبل على استيعاب ثقافة عصره يكرع من مناهلها المختلفة، ويخوض بحارها العميقة... ينتقل من علم إلى آخر بغية الوصول إلى الحقيقة وفي ذلك نجده يقول عن نفسه: "..ولم أزل في عنفوان شبابي منذ راهقت البلوغ قبل العشرين – وقد أناف السن على الخمسين – أقتحم لجة هذا البحر العميق وأخوض غمراته حوض الجسور، لا خوض الجبان الحذور، وأتوغل في كل مظلمة، وأتهجم على كل مشكلة وأقتحم كل ورطة، وأتفحص عقيدة كل فرقة، وأستكشف أسرار مذهب كل طائفة... لأميز بين محق ومبطل، متفنن ومبتدع، لا أغادر باطنيا إلا وأحب أن أطلع على بطانته، ولا

ظاهريا إلا وأريد أن أعلم حاصل ظاهريته، ولا فلسفيا إلا وأقصد الوقوف على كنه فلسفته، ولا متكلما إلا واجتهد في الاطلاع على غاية كلامه ومجادلته، ولا صوفيا إلا وأحرص على سر صوفيته، ولا متعبدا إلا وأترصد ما يرجع إلى حاصل عبادته، ولا زنديقا معطلا إلا وأتجسس وراءه للتنبيه لأسباب جرأته في تعطيله وزندقته، وقد كان التعطش إلى إدراك حقائق الأمور دأبي وديدني من أول أمري، وريعان عمري غريزة وفطرة من الله تعالى، وضعها في جبلتي، لا باختياري وحيلتي..."[1]

الغزالي يبحث عن المنهج الموصل على المعرفة

وأثناء رحلة الغزالي لاستيعاب ثقافة عصره بحثا عن الحقيقة لاحظ انقسام المسلمين فيها فرقا وأحزابا: كل شيعة تزعم أنها وحدها على حق، وأن جميع من يخالفونها الرأي على باطل، وكل واحدة تدعي أنها تستند إلى القرآن والسنة، وأنها أقدر من غيرها على فهم ما فيهما من معان ظاهرة أو باطنة... وكانت هذه المذاهب التي تتشح كلها برداء الدين كثيرا ما تخفي وراءها أطماعا سياسية، أو نزعات شعوبية، أو محاولات هدامة..

فأين تكمن الحقيقة التائهة بين هذه الفرق والمذاهب؟ أو كيف التمييز بين ما عندها من حق أو باطل؟

من هنا بدأ الإمام الغزالي رحلة الشك والبحث عن المنهج الرصين الموصل إلى اليقين تلك الرحلة التي يحدثنا عنها بنفسه فيقول: "...إن اختلاف الخلق في الأديان والملل، ثم اختلاف الأئمة في المذاهب بحر عميق غرق فيه الأكثرون، وما نجا منه الأقلون...فقلت في نفسي... إنما مطلوبي هو العلم بحقائق الأمور، فلابد من طلب حقيقة العلم ما هي؟ فظهر لي أن العلم اليقيني هو الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافا لا يبقى معه ريب، ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم... بل الإيمان من الخطأ ينبغي أن يكون مقارنا لليقين... إن كل ما لا أعلمه على هذا الوجه، ولا أتيقنه هذا النوع من التيقن، فهو علم لا ثقة به، ولا أمان معه فليس بعلم يقيني... ثم فتشت عن علومي فوجدت نفسي عاطلا من علم موصوف بهذه الصفة..."[2].

1. المنقد من الضلال، ص: 51 وما بعدها (ط، سلسلة في الدراسات الفلسفية)
2. نفسه.

ولما كانت الحواس هي السبيل البدائي إلى المعرفة – فقد كانت أول ما اختبره الإمام الغزالي ليعرف مدى صلاحيتها لبناء ما ينشده من حقيقة يقينية... فإذا به يكتشف أنها غير صالحة لأداء هذه المهمة، فيقول عنها: "...من أين الثقة بالمحسوسات وأقواها حاسة البصر، وهي تنظر إلى الظل فتراه واقفا غير متحرك، وتحكم بنفي الحركة، ثم بالتجربة والمشاهدة – بعد ساعة – تعرف أنه متحرك، وأنه لم يتحرك دفعة بغتة، بل على التدريج ذرة ذرة، حتى لم تكن له حالة وقوف... وتنظر إلى الكوكب فتراه صغيرا في مقدار دينار، بينما الأدلة الهندسية تدل على أنه أكبر من الأرض في المقدار!!

هذا ومثاله من المحسوسات يحكم فيها حاكم الحس بإحكامه، ويكذبه حاكم العقل تكذيبا لا سبيل إلى مدافعته... فقلت في نفسي: "قد بطلت الثقة بالمحسوسات".

ومادام حاكم الحس يكذبه حاكم العقل تكذيبا لا سبيل إلى مدافعته – فإن الإمام الغزالي لجأ إلى هذا العقل ذاته، فلعل في بديهياته ما يساعده على تحقيق غايته، وإذا بطيف حواسه يهمس في أذنه "بم تأمن أن تكون ثقتك بالعقليات كثقتك بالمحسوسات، وقد كنت واثقا بي، فجاء حاكم العقل فكذبني، ولولا حاكم العقل لكنت تستمر على تصديقي؟ فلعل وراء إدراك العقل حاكما آخر إذا تجلى كذب العقل في حكمه، وعدم تجلي ذلك الإدراك يدل على استحالته... أما تراك تعتقد في النوم أمورا، وتتخيل أحوالا، وتعتقد لها استقرارا وثباتا... ثم تستيقظ فتعلم أنه لم يكن لجميع متخيلاتك ومعتقداتك أصل وطائل؟ فيم تأمن أن يكون جميع ما تعتقده في يقظتك بحس أو عقل هو حق بالإضافة إلى حالتك التي أنت فيها، لكن يمكن أن تطرأ عليك حالة تكون نسبتها إلى يقظتك كنسبة يقظتك إلى منامك، وتكون يقظتك نوما بالنسبة إليها، فإذا وردت تلك الحال تيقنت أن جميع ما توهمت بعقلك خيالات لا حاصل لها؟!"[1].

الغزالي يكتشف منهج البصيرة

وفعلا فقد وردت على الإمام الغزالي تلك الحال فانتشلته مما كان يعانيه من برحاء الشك والقلق والاضطراب... ولكن في هذه المرة لا بدليل وبرهان، وإنما بنور من الله قذفه

1. نفسه.

في الجنان... فاستمع إليه وهو يقول في "المنقذ من الضلال": "...فأعضل الداء ودام قريبا من شهرين أنا فيهما على مذهب السفصطفة بحكم الحال لا بحكم المنطق والمقال، حتى شفى الله من ذلك المرض، وعادت النفس إلى الصحة والاعتدال، ورجعت الضرورات العقلية مقبولة موثوقا بها على أمن ويقين، ولم يكن ذلك بنظم دليل وتركيب كلام، بل بنور قذفه الله تعالى في الصدر، وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف، فمن ظن أن الكشف موقوف على الأدلة المحررة فقد ضيق رحمة الله تعالى الواسعة"[1].

وإذن فقد كانت النتيجة التي وصل إليها الإمام الغزالي هي أن وراء الحواس، والعقل طور آخر أجدى منهما في المعرفة اليقينية – هو طور "انقداح نور الله في الصدر" فإذا هو ذو بصيرة نيرة، يتمكن معها من إدراك الحقيقة في مختلف مجالات المعرفة، بل إن هذه البصيرة النيرة هي التي أثبتت للإمام الغزالي مصداقية الضرورات العقلية...

نقد الغزالي للمتكلمين والفلاسفة لإهمالهم للبصيرة

ولما ثبت للإمام الغزالي أن البصيرة هي مفتاح الوصول إلى الحقيقة في مختلف مجالات المعرفة، فإنه قد جعلها الوسيلة الوحيدة لإدراك الحقائق الغيبية والمتشابهات التي وردت الإشارة إليها في كثير من النصوص الشرعية... ومن ثم فإننا نجده ينتقد كلا من علماء الكلام والفلاسفة، لأنهم تورطوا في بحث ما وراء الطبيعة، معتمدين على عقولهم المجردة، أو متأثرين بالمنهج العقلي للفلسفة اليونانية... وأهملوا جميعا منهج البصيرة في تفهم متشابهات النصوص الشرعية، مما ترتب عنه نتائج جد وخيمة.

فالمتكلمون – وخاصة المعتزلة – كونوا عقائديتهم في إطار من العقل والفلسفة اليونانية ثم رجعوا بهذا المنهج العقلي إلى النصوص الشرعية يتلمسون في متشابهات الدليل والحجة، فوقعوا في تأويلها تأويلات تعسفية، تتسم بالتمحلات اللغوية والتخريجات المجازية البعيدة، وإدخالهم على النص الشرعي عناصر موجهة...[2] مما أدى إلى انقسامهم وانقسام المسلمين معهم إلى فرق متعددة، من غير أن يظفروا في هذه المتشابهات بحقيقة يقينية... ولذلك فإننا

1. نفسه.
2. انظر، كتابي "الوجيز في المدخل إلى دراسة تفسير القرآن الكريم"، ص: 266 وما بعدها.

نجد أن الإمام الغزالي يقول عن علم الكلام بصفة عامة: "...وأما منفعته فقد يظن أن فائدته كشف الحقائق ومعرفتها على ما هي عليه، وهيهات، فليس في الكلام وفاء بهذا المطلب الشريف، ولعل التخليط والتضليل فيه أكثر من الكشف والتعريف، وهذا إذا سمعته من محدث أو حشوي ربما خطر ببالك أن الناس أعداء ما جهلوا، فاسمع هذا ممن خبر الكلام ثم قلاه بعد حقيقة الخبرة، وبعد التغلغل فيه إلى منتهى درجة المتكلمين، وجاوز ذلك إلى التعمق في علوم آخر تناسب نوع الكلام، وتحقق أن الطريق إلى حقائق المعرفة من هذا الوجه مسدود.

والفلاسفة – هم أيضا – غرر بهم سراب العقل المحدود فاعتمدوه في الكشف عن الحقيقة في سائر مجالات المعرفة، بما فيها مجال التعرف على حقيقة الحقائق الغيبية... كعلم الله تعالى بالكليات والجزئيات، وقدم العالم أو حدوثه، وبعث الروح مع الجسم أو دونه، وحقيقة جزاء الله تعالى لعباده في الآخرة... ولذلك فإن الإمام الغزالي ألف كتابه "تهافت الفلاسفة" لا لتنازعهم في صلاحية العقل في الأمور الرياضية والمنطقية كما يقول في مقدمته الثانية – وإنما نسب لهم أنهم أخطأوا في بحث الأمور الإلهية والغيبية منهاجا ونتائج:

فهم قد أخطأوا المنهج في بحث تلك الأمور لأنهم بحثوها بعقولهم المحدودة فقاسوا الغائب على الشاهد، فلم يعد عملهم أن كان ضربا من التخمين أو الخيال الذي لا مندوحة معه من تباين الآراء واختلاف النظريات... مما جعل الإمام الغزالي يقول عنهم، وهو بصدد بيان تهافتهم: "لا تثبت ولا اتفاق لمذهبهم عندهم، وأنهم يحكمون بظن وتخمين، من غير تحقيق ويقين، ويستدلون على صدق علومهم الإلهية بظهور العلوم الحسابية والمنطقية، ويستدرجون به ضعفاء العقول، ولو كانت علومهم الإلهية متقنة البراهين، نقية عن التخمين لما اختلفوا فيها كما لم يختلفوا في الحسابية"[1].

وإذا انهار منهج الفلاسفة في بحث الأمور الإلهية والغيبية فإن النتائج التي وصلوا إليها من شأنها أن تنهار بالكلية، ومع ذلك فإن الإمام الغزالي يستعرض منها في نفس كتابه "تهافت الفلاسفة" عشرين نتيجة يخطئهم فيها جميعا بالبرهان والحجة، ويبدعهم فيما خالف النصوص الشرعية، ويكفرهم فيما عارض ما هو معلوم من الدين بالضرورة... ثم

1. عن " التفكير الفلسفي في الإسلام"، د. عبد الحليم محمود، ص: 430/431.

يقول في الأخير: "... فهذا ما أردنا أن نذكر تناقضهم فيه، من جملة علومهم الإلهية... وأما الرياضيات فلا معنى لإنكارها، ولا للمخالفة فيها لأنها ترجع إلى الحساب والهندسة، وأما المنطقيات فهي نظر في آلة الفكر في المعقولات، ولا يتفق فيه خلاف به مبالاة"[1].

إشادة الغزالي بالصوفية لاعتمادهم منهج البصيرة

وما دام كل من المتكلمين والفلاسفة قد أخطأوا في بحث الأمور الغيبية، عندما اعتمدوا فيها عقولهم المجردة – فإن الإمام الغزالي قد نفض يديه منهم جميعا، واتجه صوب الصوفية – ممن كانوا على مذهب أهل السنة والجماعة – لأنهم هم الذين يدعون أنهم خواص الحضرة وأهل المشاهدة والمكاشفة – ليعيش عن كثب وممارسة حياتهم الزاهدة العابدة... فإذا به يقول بعد هذه التجربة العملية: "وانكشف لي أثناء هذه الخلوات أمور لا يمكن إحصاؤها واستقصاؤها، والقدر الذي أذكره لينتفع به، إني علمت يقينا أن الصوفية هم السالكون الطريق إلى الله تعالى خاصة، وأن سيرتهم أحسن السير، وطريقهم أصوب الطرق، وأخلاقهم أزكى الأخلاق، بل لو جمع عقل العقلاء، وحكمة الحكماء، وعلم الواقفين على أسرار الشرع من العلماء ليغيروا شيئا من أخلاقهم وسيرهم، ويبدلوا، مما هو خير منه – لم يجدوا إليه سبيلا، فإن جميع حركاتهم وسكناتهم، في ظاهرهم وباطنهم مقتبسة من نور مشكاة النبوة، وليس وراء نور النبوة على وجه الأرض نور يستضاء به"[2].

وهكذا تأكد للإمام الغزالي أن المنهج الحق للكشف عن الحقائق الإلهية والغيبية إنما هو منهج البصيرة عن طريق التصفية الصوفية...فماهي تلك الطريق التي يسلكها الصوفية فتجلو منهم ولهم البصيرة جلاء تنكشف لهم معه الأمور الإلهية والغيبية... على ما هي عليه في الواقع والحقيقة؟

طريق تجلية البصيرة عند الإمام الغزالي

إن تلك الطريق المجلية للبصيرة يحصرها الإمام الغزالي – إجمالا – في الالتزام

1. عن "قادة الفكر الإسلامي في ضوء الفكر الحديث"، د. راشد البراوي، ص: 320/319.
2. عنه نفسه، ص: 322.

بتطبيق الشريعة، إذ بهذا الالتزام يدرك الإنسان لها هي عين الحقيقة، ولذلك نجده يقول: "...من قال إن الحقيقة تخالف الشريعة، والباطن يخالف الظاهر – فهو إلى الكفر أقرب، وكل حقيقة غير مقيدة بالشريعة فغير محصولة، فالشريعة جاءت بتكليف الخلق، والحقيقة إنباء عن تصريف الحق، فالشريعة أن تعبده، والحقيقة أن تشهده، والشريعة قيام بما أمر، والحقيقة شهود لما قدر، وأخفى وأظهر..."[1].

فإذا التزم المومن بالشريعة قدم المجاهدة في تنفيذ تعاليمها بكل ما يستطيع من قوة، فتخلى عن الصفات المتهومة، وتحلى بالصفات المحمودة، وقطع علائقه بكل شهوة نفسية غير مشروعة، وأقبل على الله تعالى بالمحبة والتبتل والعبادة... وبكل ذلك يتدرج في مدارج التصفية إلى أن يصبح متعرضا للنفحات الإلهية التي تمده – بإذن الله – بحقائق المعارف اللدنية.

وتلك هي طريق جلاء البصيرة كما يفصلها الإمام الغزالي في هذه المقالة: "...إن الطريق إلى ذلك إنما هو تقديم المجاهدة، ومحو الصفات المذمومة، وقطع العلائق كلها، والإقبال بكنه الهمة على الله تعالى، ومتى حصل ذلك كان الله هو المتولي لقلب عبده، والمتكفل له بتنويره بأنوار العلم، وإذا تولى الله أمر القلب فاضت عليه الرحمة، وأشرق النور في القلب وانشرح الصدر، وانكشف له سر الملكوت، وانقشع عن وجه القلب حجاب الخبرة بلطف الرحمة، وتلألأت فيه حقائق الأمور الإلهية، فليس على العبد إلا التصفية المجردة، وإحضار الهمة مع الإرادة الصادقة والتعطش التام، والترصد بدوام الانتظار لما يفتحه الله تعالى في الرحمة... فمن كان لله كان الله له، وهو بفعله هذا يصير متعرضا لنفحات الله، وليس له اختيار في استجلاب هذه النفحات، وليس له إلا الانتظار لما يفتح الله تعالى من الرحمة، كما فتحها على الأنبياء والأولياء بهذه الطريقة... وإذا صدقت إرادته، وصفت همته، وحسنت مواظبته، تلمع لوامع الحق في قلبه، ويرتفع الحجاب بلطف خفي من الله تعالى فينكشف له الغيب ويحصل اليقين"[2].

---

1. عنه نفسه، ص: 302/301.

عن المعرفة عند مفكري المسلمين د. محمد غلاب ص: 324.

2. انظر كتاب "مهرجان الغزالي"، بحث د. عبد الحليم محمود، ص: 164 وما بعدها.

أدلة الغزالي على مكانة البصيرة في المعرفة

وكأني بالإمام الغزالي قد شعر بأنه في حاجة إلى تقديم الدليل على مكانة البصيرة في المعرفة إلى أولئك الذين لم يتأت لهم أن يلمسوها بالتجربة الصوفية المباشرة، فإذا به يقدم لهم عدة أدلة في شكل شواهد وتجارب وحكايات... نقتصر نحن على ذكر بعض ما يسميه بالشواهد، لأنه يقصد بها الأدلة المستمدة من نصوص الكتاب والسنة...فيقول في ذلك: "... اعلم أنه من انكشف له شيء – ولو الشيء اليسير – بطريق الإلهام والوقوع في القلب من حيث لا يدري – فقد صار عالما بصحة الطريق، ومن لم يدرك ذلك في نفسه قط – فينبغي أن يومن به، وتشهد لذلك شواهد الشرع والتجارب والحكايات...

أما الشواهد

1. فقوله تعالى: ﴿**والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا**﴾ [العنكبوت: 69]،، فكل حكمة تظهر من القلب بالمواظبة على العبادة من غير تعلم فهو بطريق الكشف والإلهام.

2. وقال صلى الله عليه وسلم: "من عمل بما علم ورثة الله علم ما لم يعلم، ووفقه فيما يعمل حتى يستوجب الجنة، ومن لم يعمل بما يعلم تاه فيما يعلم ولم يوفق فيما يعمل حتى يستوجب النار".

3. وقال الله تعالى: ﴿**ومن يتق الله يجعل له مخرجا**﴾، أي من الإشكالات والشبه، ﴿ **ويرزقه من حيث لا يحتسب**﴾، أي يعلمه علما من غير تعلم، ويفطنه من غير تجربة.

4. وقال تعالى: ﴿**يأيها الذين آمنوا إن تتقوا الله يجعل لكم فرقانا**﴾ قيل: نورا يفرق به بين الحق والباطل ويخرج به من الشبهات، ولذلك كان، صلى الله عليه وسلم، يكثر في دعائه من سؤال النور فيقول: "اللهم أعطني نورا وزدني نورا، واجعل في قلبي نورا وفي سمعي نورا، وفي بصري نورا..."[1].

5. وقال تعالى: ﴿**واتقوا الله ويعلمكم الله، والله بكل شيء عليم**﴾ [البقرة: 282].

---

1. أي أصحاب التصوف السني لا أصحاب التصوف الفلسفي، ولا التصوف الطرقي، انظر مقالي: "أنواع التصوف الإسلامي: تعريف وتقويم".

6. وقال تعالى في قصة سيدنا الخضر مع سيدنا موسى عليه السلام: ﴿... **فوجدا عبدا من عبادنا آتيناه رحمة من عندنا وعلمناه من لدنا علما**﴾ [الكهف: 65] فما كان يعلمه سيدنا الخضر هو علم لدني متلقي من اللّه تعالى.

7. وقال النبي صلى الله عليه وسلم في الحديث القدسي: "ما تقرب إلي المتقربون بمثل ما فرضته عليهم ولا يزال العبد يتقرب إلي بالنوافل حتى يحبني وأحبه، فإذا أحببته كنت له سمعا وبصرا فبي يبصر وبي يسمع...".

وما دام منهج تصفية البصيرة يعتمد على كل تلكم الأدلة وغيرها من الكتاب والسنة، فإن ابن السبكي قد اعتبر أصحابه من أهل السنة والجماعة[1] وذلك حيث يقول: "اعلم أن أهل السنة والجماعة قد اتفقوا على معتقد فيما يجب ويجوز ويستحيل... وإن اختلفوا في الطرق والمبادئ الموصلة إلى ذلك... وبالجملة فهم بالاستقراء ثلاث طوائف:

- الأولى: أهل الحديث، ومعتمد مبادئهم الأدلة السمعية: الكتاب والسنة والإجماع...

- والثانية: أهل النظر العقلي وهم الأشعرية والحنفية، وشيخ الأشعرية أبو الحسن الأشعري، وشيخ الحنفية أبو منظور الماتريدي، وهم متفقون في المبادئ العقلية في كل مطلب يتوقف السمع عليه...

والثالثة: أهل الوجدان والكشف وهم الصوفية، ومبادئ أهل النظر والحديث في البداية والكشف والإلهام في النهاية[2].

ضابط دور البصيرة في المعرفة الذاتية

ومع ما تقدم من دور البصيرة في المعرفة فإنه يجب أن يلاحظ بأن ما يصل إليه صاحبها من حقائق لا تكون إلا له في حد ذاته وذلك متى ما ثبت عنده أنها من الفتوحات الربانية وليست من التلبيسات الشيطانية... ومعيار التمييز بين الصنفين هو ما أوضحه بإسهام الإمام ابن تيمية في كتابه "أولياء الرحمان وأولياء الشيطان" حيث جعل معيار التمييز بينهما هو مدى

---

1. عن شرح ابن السبكي لعقيدة ابن الحاجب (عن ظهر الإسلام: 149/4).
2. انظر كتاب "أولياء الرحمن وأولياء الشيطان" ابن تيمية.

محبة الإنسان لله سبحانه وتطبيق شريعته وعدم معارضة ما يظهر له لتعاليمه المنصوصة في محكم كتابه وصحيح سنة نبيه صلى الله عليه وسلم[1].

فبهذا – وبه وحده – يكون وليا لله سبحانه، ويكون ما يظهر له من حقائق وعلى يديه من كرامات... من الفتوحات الربانية.. وبدون ذلك فإن الإنسان يكون وليا للشيطان ويكون ما يظهر له وعلى يديه من تلبيساته – أي الشيطان – واستدراجا من ربه ومستند كل ذلك آيات قرآنية منها:

– قول الحق سبحانه: **﴿ألا إن أولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون، الذين آمنوا وكانوا يتقون لهم البشرى في الحياة الدنيا وفي الآخرة، لا تبديل لكلمات الله، ذلك هو الفوز العظيم﴾** [يونس: 2- 64].

– وقوله سبحانه: **﴿فريقا هدى، وفريقا حق عليهم الضلالة، إنهم اتخذوا الشياطين أولياء من دون الله ويحسبون إنهم مهتدون﴾** [الأعراف: 30].

– وقوله تعالى: **﴿قال – يعني الشيطان – رب بما أغويتني لازينن لهم في الأرض ولأغوينهم أجمعين، إلا عبادك منهم المخلصين، قال: هذا صراط علي مستقيم، إن عبادي ليس لك عليهم سلطان، إلا من اتبعك من الغاوين، وإن جهنم لموعدهم أجمعين﴾** [الحجر: 43- 39].

– وقوله سبحانه: **﴿فإذا قرأت القرآن فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم، إنه ليس له سلطان على الذين ءامنوا وعلى ربهم يتوكلون، إنما سلطانه على الذين يتولونه، والذين هم به مشركون﴾** [النحل: 98- 100].

ضابط البصيرة في إلزام الغير بالمعرفة

وبذلك يتبين لنا أن ما يكشف لصاحب البصيرة النيرة من حقائق في مختلف المعرفة غير ملزم إلا لصاحب البصيرة في حد ذاته، بناء على ما مر به من تجربة شخصية عبر

1. نسبة إلى غير القياس النحوي حتى يؤمن اللبس بين النسبة إلى البصيرة – المقصود هنا – وبين النسبة إلى البصر، وهي غير مقصودة كما هو واضح.

مسالك التصفية... ولا يكون ملزما لغيره من الناس... وإنما يكون كل ما يخبر به – بالنسبة إليهم – مجرد رأي أو نظرية لهم أن يستأنسوا به مادام سلوك صاحبه متسما بالتقوى الشرعية، وكان لا يتعارض مع أي نص من نصوص الشريعة وقواعدها العامة ومقاصدها الضرورية والحاجية والتحسينية وما هو معلوم من الدين بالضرورة... ولم يكن داخلا في إطار البدع المحرمة... ثم إنه بعد كل ذلك لا يصبح حقيقة بالنسبة إليهم إلا إذا استطاع صاحبه أن يسنده بدليل من الحس أو العقل أو الوحي، إذ أنهم مطالبون جميعا بالعمل بمقتضى قول الحق سبحانه: ﴿**ولا تقف ما ليس لك به علم، إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسؤولا**﴾ [الإسراء: 36].

ولذلك نجد ابن السبكي – بعد أن يعرف الإلهام بأنه: إيقاع شيء في القلب يثلج له الصدر يخص الله به بعض أصفيائه – يقول: "وليس – أي الإلهام – بحجة لعدم ثقة من ليس معصوما بخواطره...".

ونجد الجلال المحلي يعلل لعدم الثقة بقوله: "لأنه لا يأمن من دسيسة الشيطان في خواطره" ثم يقول: "وهذا خلاف لبعض الصوفية الذين يقولون: إنه حجة في حقه".

عدم تعارض الحقيقة البصرية[1] لا مع الحقيقة العلمية ولا الشرعية

وبإحاطة المنهج الإسلامي في المعرفة البصيرة المستنيرة بتلكم الاحتياطات والضوابط الشرعية والعلمية يتبين لنا – من جهة أخرى – أنه لا يمكن أن يكون هناك تعارض بين الحقيقة البصيرية التي وسيلتها البصيرة المستنيرة بالتفاني في تطبيق الشريعة – وبين الحقيقة العلمية بصفة عامة والحقيقة الشرعية بصفة خاصة...

ولذلك نجد الإمام الغزالي يقول في هذه الفقرة: "...من قال: إن الحقيقة – ويقصد بها الحقيقة الصوفية أو البصيرية – تخالف الشريعة والباطن يخالف الظاهر... فهو إلى الكفر أقرب، وكل حقيقة غير مقيدة بالشريعة فغير محصولة... فالشريعة جاءت بتكليف الخلق، والحقيقة إنباء عن تصريف الحق، فالشريعة أن تعبده، والحقيقة أن تشهده، والشريعة قيام

1. انظر "المعرفة عند مفكري المسلمين"، د. محمد غلاب، ص: 324.

بما أمر والحقيقة شهود بما قدر وأخفى أو ظهر..."[1].

تميز المنهج الإسلامي باعتماد البصيرة

وهكذا يتبين لنا أن البصيرة كوسيلة للمعرفة مما تميز به المنهج الإسلامي في البحث العلمي... وفي ذلك يقول د. عبد الحليم محمود – موازنا بين المنهج الإسلامي، والمنهج الأوربي – "...وإذا اقتصرت أوربا على العلم المادي فإن الإسلام لا يقف عند ذلك وإنما يوجه الإنسانية إلى مصدر آخر للعلم والمعرفة: هو القلب وهو الروح وهو البصيرة... فيجمع الإسلام الاتجاه العلمي الحديث إلى الاتجاه البصيرة في قوله تعالى: ﴿ **إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسؤولا**﴾ [الإسراء: 36]. فالسمع والبصر هما أساس العلم المادي، علم التجربة والملاحظة، أما القلب فإنه أساس العلم الإلهامي...

إن الله سبحانه وتعالى يوجه المسلم إلى الملاحظة والتجربة، ويوجهه أيضا إلى الاستشراف للهداية والنور القلبي عن طريق الخلق الكريم والتقوى والإخلاص وحب الإنسانية والمعاونة في الخير...

إن الحضارة الحديثة تقول: "العلم لا صلة له بالأخلاق" أو تقول: "العلم الأخلاقي" والعلم في نظرها لا شأن له بالخير و الشر... لكن الإسلام يجعل أسس العلم متسمة بالخير، ويجعل غايته منغمسة في الخير، ويجعل من العلم قربى إلى الله ويجعل منه عبادة الله..."[2].

وبعبارة مختصرة: إن المنهج التجريبي يقف عند الطبيعة، وهو منهج إسلامي، ولكنه ليس بالمنهج الإسلامي الكامل، إذ أن المسلم لا ينتهي إلى الطبيعة كغاية، ولا يقتصر عليها كهدف، وإنما غايته وهدفه هو ما وجهه إليه الحق سبحانه بقوله: ﴿ **وإن إلى ربك المنتهى**﴾ [النجم: 42].

---

1. بحث د. عبد الحليم محمود في كتاب "التوجيه الإسلامي للشباب" ص: 147.
2. انظر "الحقيقة عند الغزالي" د. سليمان دنيا، ص: 188 وما بعدها.

خاتمة

دعوة الغزالي إلى البصيرة جديرة بكامل العناية

وبعد، فهذه مجرد إلماعة خاطفة إلى ما بذله الإمام الغزالي من جهود في تأصيل منهج البصيرة، والدعوة إلى تصفيتها بالتزام حدود الشريعة على الطريقة الصوفية السنية، لتكون عونا على إدراك الحقيقة في سائر مجالات المعرفة بصفة عامة، وفي مجال معرفة الحقائق الإلهية والغيبية بصفة خاصة، وما حده لها من ضوابط تجعلها غير متعارضة مع العقل ولا مع العلم ولا مع الوحي...

وهي دعوة جديرة بأن تنال منا كل اهتمام وعناية، لأنها تجمع بين الإيمان والعبادة والأخلاق والمعرفة في بوتقة واحدة، والجمع بين هذه الجوانب هو دواء الإنسانية، مما تعانيه من لوثة خلقية وأزمات روحية، في أتون حضارتها المعاصرة، من جراء ما أفرزه لها المنهج الوضعي من إيديولوجيات معرضة – أساسا – عن الاهتداء بالتعاليم الإلهية: وصدق الله العظيم القائل في محكم التنزيل: ﴿**...فإما ياتينكم مني هدى فمن اتبع هداي فلا يضل ولا يشقى، ومن أعرض عن ذكري فإن له معيشة ضنكا ونحشره يوم القيامة أعمى، قال: رب لم حشرتني أعمى وقد كنت بصيرا، قال: كذلك أتتك آياتنا فنسيتها، وكذلك اليوم تنسى، وكذلك نجزي من أسرف ولم يومن بآيات ربه، ولعذاب الآخرة أشد وأبقى**﴾ [طه: 123 -127].

القضاء
وحقوق الإنسان في الإسلام

ذ. أحمد العلوي اليوسفي
عضو رابطة علماء المغرب بالرباط

يعتبر القضاء في الشرع الإسلامي ولاية عامة يتولاها الخليفة بنفسه وله أن ينيب عنه فيستعين بالقضاء ويوليهم ولاية مطلقة أو مقيدة مخصصة، وتتمثل حكمة مشروعية القضاء في حفظ النظام ودفع الضرر العام والخاص، ولأن القضاء من أشرف وأهم واجبات الدولة وسلطتها، فقد اهتم الفقه الإسلامي برسم أحكامه، واشترط فيمن يتولى تطبيق أحكام الشرع مفتيا كان أم شاهدا أم موظفا تابعا لمحكمة القاضي أن يكون على جانب من التحلي بالفضائل الخلقية بحيث يستحق وصف العدل، ويضيف ابن فرحون، علاوة على ما سبق، أن من واجب القضاء الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

ويتميز القضاء في الإسلام بكونه نظاما إسلاميا عربيا أصيلا، نشأ منذ عصر الرسالة، وتطور وفقا لمقتضيات الحاجة وضرورة حماية المصالح العامة والخاصة، إلى أن

ظهر نظام قاضي القضاة في العصر العباسي ابتداء من عهد الرشيد، إذ أصبحت خطة القضاء تدار من طرف قاضي القضاة الذي يتصل بالخليفة مباشرة، مما يضمن حسن أداء القضاة لأعمالهم في استقلال عن تدخل السلطة التنفيذية.

ولقد ساد النظام القضائي في الإسلام فساد ذمم الكهنة والمحكمين فحظر الترافع إليهم وأمر المسلمين بالتحاكم لدى النبي صلى الله عليه وسلم امتثالا لقوله تعالى: ﴿**فلا وربك لا يومنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما**﴾.

ففي هذه الآية تأصيل لولاية القضاء بأسلوب بالغ الدقة في تحويل التحكيم الاختياري القديم إلى خطة قضائية عامة وولاية حقيقية يلتزم المسلمون بالرجوع إليها في خصوماتهم والاطمئنان إليها. كما في الآية أيضا رد لزعم المستشرقين الباطل بأن التنظيم القضائي في الإسلام مستعار من النظم القضائية البيزنطية والساسانية.

وقد أرسل الرسول صلى الله عليه وسلم قضاة لبعض الأقاليم وحدد لهم مصادر القاعدة الشرعية (أدلة الأحكام) ورخص لهم في الاجتهاد، وكان لسائر ولاته على البلاد الإسلامية أكثر من مهمة، فقد كانوا يجمعون بين ولاية الإدارة وبث الدعوة والتعليم الإسلامي والقضاء، كما مارس النبي صلى الله عليه وسلم نفسه القضاء وسلم له بصفته هذه، ولم يزل التنظيم القضائي الإسلامي يتدرج على مر العصور دون حاجة إلى الاستعارة والاقتباس، ولقد تحقق وضع الحجر الأساسي للنظام القضائي في الإسلام بنزول الآية سالفة الذكر، ورسخت سياسة خطة القضاء بقوله تعالى: ﴿**وإن أحكم بينهم بما أنزل الله، ولا تتبع أهواءهم، واحذرهم أن يفتنوك عن بعض ما أنزل الله إليك**﴾ وقوله: ﴿**فاحكم بينهم بما أنزل الله**﴾ وقوله: ﴿**إنا أنزلنا إليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراك الله، ولا تكن للخائنين خصيما**﴾[النساء: 105/4]، إلى غير ذلك من الآيات الدالة على أن دولة الإسلام مقيدة بالشرع، ملزمة بإحقاق الحق والعدل وإبطال الباطل، ولقد رسم الإسلام السبيل لمقاومة ما قد يحدث من عدول عن الصراط المستقيم مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وتقدير كرامة الإنسان

وخلافته في الأرض. وسأتناول في هذا البحث نقطتين أساسيتين هما:

- تقسيم ضمانات حقوق الإنسان إلى شرعية وقضائية.
- تقسيم الضمانات القضائية إلى ذاتية وموضوعية.

وسأبدأ أولا بالضمانات الشرعية والقضائية في الشريعة الإسلامية وأهدافها أن مهمة القانون في كل نمط شرعي هي التصدي للتحكم والأهواء والشهوات واستبداد الحكام والطغاة وحماية الفرد والجماعة في إطار جامع بين الحقوق الفردية والمصالح الاجتماعية، والشرع الإسلامي في مقدمة الشرائع التي اضطلعت بالتصدي للطغيان وسعت لتحقيق التوازن العادل بين مراكز الأفراد وبين المصالح الاجتماعية العامة، فلقد بدأت الآيات المكية بالاهتمام بأمرين:

- زعزعة العقائد الوثنية ولإعلان التوحيد المطلق.
- مهاجمة الطغيان والجبروت وفساد الطبقة الحاكمة بأمرها ورجال الكهنوت، لما عرف عن هذه الطبقات من فساد التقاليد واستغلال الإنسان بالربا، والسحت والتسخير وتجارة النقود والسلطة بالرشوة...الخ.

وأعقب ذلك إعلان كرامة الإنسان، وإباحة الانتفاع بجميع الخيرات الممكنة في الأرض والبحر والسموات دون شطط أو فساد.

ولم يشهد حوض البحر الأبيض المتوسط بعد شريعة روما شريعة كتب لها من الانتشار والتقدم ما كتب للشريعة الإسلامية التي امتازت بخلوها من الشكلية التي أثقلت أحكام الشريعة الرومية ونظمها، وبطابعها الإنساني العميق الذي جعل منها شريعة إنسانية جمعت بين حب العدل والإنصاف وبين الرغبة في استقرار السلام والطمأنينة والإخاء والمحبة والمساواة، وحققت انتصارات واسعة في مضمار حماية الضعفاء من نساء وصغار وسائر ناقصي الأهلية ومدينين غارمين، وعاقدين غافلين، وإزالة الفوارق بين الشعوب بإعلان وحدة النوع البشري وتفنيد كل دعوة عنصرية.

خلافة الإنسان في الأرض

وجاءت الشريعة الإسلامية بإعلان القرآن الكريم خلافة الإنسان في الأرض، تلك الخلافة التي فسرت باضطلاع الإنسان بالسلوك السوي وامتثاله والتكليف بإقامة الحق والعدل وإعمار الأرض وتوفير سبل التمدن والارتقاء، وتقرير مبدأ محاربة الظلم انطلاقا من واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

وقد كرم الله الإنسان بالعقل والإرادة والقدرة على إدراك الحسن وعمل الخير والتمييز بين الخير والشر، وإلى جانب ذلك قرر الشرع الإسلامي للأفراد حقوقا فردية واجتماعية متنوعة وللمجتمع مصالح ومنافع واجبة الحماية، فتوصل علماء الأصول أي فلاسفة الشرع الإسلامي إلى القول بأن فلسفة الشرع الإسلامي هي فلسفة (المقاصد) التي فسرت بأنها فلسفة المنافع الأساسية التي تصلح بها الحياة الفردية والاجتماعية في انسجام وتوافق مطرد تراعى فيه في بادئ الأمر الضروريات الأساسية ويمهد السبيل بعد ذلك للحاجيات التي توفر للمكلفين أسباب الرفاه والكماليات لأن الغاية من الشرع الإسلامي توفير السعادتين الدنيوية والأخوية للإنسان دون فساد ولا تبذير، وهذا لا يتحقق إلا باحترام النصوص التشريعية وتطبيقها تطبيقا سليما.

وقد أخضع الإسلام الانتفاع بالخيرات والأموال لضوابط عادلة تحول دون الاستغلال الأناني غير المشروع فحظر الربا، وقاس الفقهاء عليه الضرر، ولذا نجد الغزالي يفرق بين أسباب الكسب فيجعل منها ما هو مشروع لانتفاء معنى الربا، ومنها ما هو غير مشروع ويلزم التجار بواجبات خلقية رفيعة لئلا يكون كسبهم حراما لما يشوبه من ميل لاستغلال حاجة المحتاج واحتكار الأموال ترقبا للغلاء مع حاجة المستهلكين إليها، وهكذا يمكن القول بأن للإسلام وجهة نظر في تحقيق العدالة الاجتماعية ومراعاة حاجة أفراد المجتمع.

وقد عرفت هذه المبادئ تطبيقا بصفة جدية في صدر الإسلام كما هو ثابت من سيرة رسول الله صلى الله عليه وسلم والخلفاء الراشدين من بعده.

وتعتبر معظم الآيات القرآنية ذات طابع معياري وتوجيهي رفيع للسلوك نحو مثل العدالة والمعروف والخير والبر والتعاون، وفي وسع أي قضاء عادل توفر في رحابه شرطا العدالة

والاجتهاد أن يواصل العمل القضائي البناء لأن في الشريعة ما يتكفل بالاستنباط والبناء على أسس سليمة الأركان، اقتداء بما قام به الفقهاء المجتهدون من عصر الصحابة والتابعين وتابعيهم وقد ورد في الإسلام بيان الوسائل العملية للضمانات الشرعية والتي منها:

نظام القضاء يساعده نظام الإفتاء ومنها مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. ويعنينا من هذه الوسائل القضاء الإسلامي وما أنيط به من ضمانات ورسم له من مهام وآداب في الفقه الإسلامي، أما الإفتاء فنظام مواز للقضاء وولاية عامة ذات طابع شعبي حر يعمل على استقرار العلاقات الاجتماعية وتوجيه سلوك الأفراد وجهة سليمة بما يقدمه لأفراد الشعب والحاكمين والقضاة من استشارات وإرشادات وتوجيه للسلوك وفق أحكام الشرع الإسلامي ومبادئه الشرعية التكليفية بشرطيها القانوني والخلقي، ويبين (نظام الإفتاء) ما يعد مشروعا أو محظورا أو مندوبا أو مكروها من الأفعال والتصرفات.

وإن من الضمانات القضائية المكلفة باضطلاع القضاة بمهامهم على أفضل وجه ضمانات ذاتية يشترط توفرها في شخص – القاضي، الذي يعتبر شرطا الاجتهاد من أهم الشروط التي حرص الفقه على اشتراطها في المرشح لمنصبي القضاء والإفتاء، ويرى الفقه أن الاجتهاد وسيلة لاستنباط أحكام الشرع الإسلامي مهما تغيرت الظروف الاجتماعية والاقتصادية، وجاء في تعليل الاجتهاد أن (القاضي مأمور بالقضاء بالحق) وإنما يمكنه القضاء بالحق إذا كان عالما بالكتاب والسنة واجتهاد الرأي، وهذا يعني أن يكون عالما بالنصوص التي يطبقها في العصر الحديث ونية المشرع حين إصدارها.

ومما يتصل بالاجتهاد نظام مشاورة القضاة الذي أجاز الفقه الإسلامي العمل به في القضاء، لما فيه من تقوية للقاضي على أداء مهمته دون تقييد سلطته الاجتهادية في تحقيق العدالة والمساواة بين الخصوم.

ولا ريب أن توفر العدالة يقتضي سهرا دائبا على العمل القضائي والإداري ومنهج إعداد العاملين في أجهزة الدولة وضميرا فرديا واجتماعيا على مستوى رفيع من الشعور بالخير والثقافة ويلزم الدولة بواجب الاهتمام بإعداد القضاة والموظفين لتولي مهام القضاء والإدارة وفقا لمعايير العدل والاستصلاح والإصلاح.

ويعتبر شرط العدالة أهم الشروط التي حرص عليها الفقه الإسلامي، واهتم بمعالجتها مراعيا الجمع بين العدل وبين الإحسان والتوفيق في المصالح المتوخاة من العدل بين المصالح الفردية والمصالح الاجتماعية، توفيقا متصل الوشائج.

ويقابل ذلك الاهتمام البالغ بالعدل في علم الكلام والعقيدة اهتمام عملي مواز له في الفقه والقضاء، فقد اشترط الفقهاء العدالة في كل من يتولى منصب القضاء والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والإفتاء.

وإن الضمانات القضائية الموضوعية لا علاقة لها بصفات القاضي الشخصية وبمزاياه الخلقية وما يتصل بما يعهد إليه من العمل القضائي الصرف وما يكلمه من سائر السلطات المكملة والتبعية.

ولم يقتصر الاهتمام بتوفر الضمانات الذاتية والموضوعية في القضاة والمفتين على فترة الترشيح لتلك الخطة، لأولي الأمر بل للقضاة الرقابة على استمرار تلك الصفات والمؤهلات خلال مدة العمل القضائي والإفتائي، ومتى ثبت فساد القاضي كان ذلك من أسباب عزله وقد تحرج الفقه في القول بعزل القاضي عند الشكوى منه والطعن في عدالته، فأوجب التحقق من ذلك، تجنبا للفساد واختلال أمر القضاء.

وتبدأ الضمانات القضائية الوظيفية الموضوعية بعد تولي القاضي النظر وتقليده مهمة القضاء، وفي مقدمة تلك الضمانات.

تولية القضاء

وأن العادة قد جرت على أن الخليفة والسلطان بعد أن يختار من يصلح للقضاء يعرض عليه ذلك المنصب، فإن لم يبد حجة معقولة في الاعتذار عن قبوله ومست حاجة البلد إلى تعيينه كان لولي الأمر إجباره على ذلك، أما إذا وافق فيصدر بتقليده في العادة منشور يتضمن فيما يتضمنه:

أ. النصح بالتزام أدب القضاء والمساواة بين الخصوم أمام القانون والقضاء.

ب. تعيين القاعدة الشرعية (أدلة الأحكام) التي له العمل بها، وإباحة الاجتهاد له في إطار المصادر الرسمية.

ج. نفاذ حكمه على الجميع حاكمين ومحكومين.

وأسجل في هذا الصدد أن القضاء في الإسلام درجة واحدة وأن أحكام القاضي لا تقبل الطعن أمام محكمة من درجة أعلى تعيد النظر في وقائع القضية دون أن يعني ذلك عدم إمكان مراجعة الأحكام المخالفة للنصوص الثابتة على سبيل اليقين أو الأحكام الفاسدة لمخالفتها قواعد آمرة يقينية لا مجال فيها للاجتهاد ومن أمثلة القضاء في الإسلام جلسة قاضي الكوفة الشهير والمعروف بابن أبي ليلى، وغيره ممن احتفظ بذكرهم التاريخ.

كما يعد مبدأ استقلال القاضي في عمله القضائي بمعزل عن التدخل والتأثير الإداري والنفوذ السياسي والاجتماعي والاقتصادي غير المشروع من المبادئ الأساسية التي تحرص عليها القوانين الوضعية المعاصرة وقد عالجها الفقه الإسلامي ووثقها بوسائله الخاصة وبتوكيده على توفير الخصال الحميدة في القاضي وفي مقدمتها خصلة العدل والإنصاف والعفاف وعدم الخوف من لومة لائم في إحقاق الحق وإبطال الباطل والدلائل والأمثلة على ذلك كثيرة وسردها قد يطول.

وقد جعل الفقه الإسلامي للقاضي الرقابة على الحريات العامة وإطلاق سراح من يثبت له أنه حبس ظلما، مما يعني أن الشرع الإسلامي هو شرع الحرية في جوهره ورفع الظلم عن المظلومين ورد الأمور لنصابها وفق مقتضيات النصوص التشريعية كما جعل له الرقابة على شهادة الشهود، ونظام تزكية العدول.

وتتصل هذه الرقابة بضمانات القضاء، بالتقاضي وموضعها في مبحث ضمانات التقاضي والترافع أمام القضاء، وحسبي هنا أن أشير إلى أن للقاضي الرقابة على عدالة الشهود وتزكيتهم والتحري عما يجرح تلك العدالة.

ومن الضمانات القضائية المتعلقة بسلطة القاضي الإدارية ضمان تصفح عمل الكاتب والإشراف عليه، حيث يؤدي ذلك إلى حفظ أحكامه وضبطه فيؤمن من وقوع خلل فيما يكتبه ويحكيه ويدونه ويمضيه من الأحكام.

ولا يقتصر عمل القاضي في الإسلام على فصل الخصومات، وإنما يتجاوز ذلك إلى ممارسة ضروب من الرقابة القضائية على المصالح الفردية والعامة ومن صور ذلك:

1. الرقابة على الأوقاف

2. الولاية الشخصية على الأيتام والأيامى وتزويج النساء عند العضل تعسفا من أولياء أمرهن وتطليق المرأة المتزوجة في بعض الأحوال التي يخشى فيها من الإساءة إليها.

3. تنبيه الخليفة أو الأمير أو السلطان إلى شذوذ تصرفات الشرطة ومن يوكل إليهم شؤون الأمن بأية تسمية كانت لتلافي شططهم في العمل والسلوك.

إن النظام القضائي في الإسلام نظام عربي إسلامي أصيل نما في جزيرة العرب وتحول في صدر الإسلام إلى سلطة قضائية حقيقية بفرض تحكيم الرسول صلى الله عليه وسلم إلزاما على المسلمين، وترعرع بعد الفتح واستقرار الحكم فتطور تطورا ذاتيا بحكم التجارب والأحداث واجتهاد الفقهاء. إن الضمانات التي قدمها النظام القضائي في الإسلام ترجع إلى مجموعة الصفات الذاتية التي اشترطت في القضاة، وفي مقدمتها العدالة والاجتهاد، وإلى ضمانات موضوعية سبقت الإشارة إليها وتنظيم نظام مشاورة القضاة لغيرهم من الفقهاء والمجتهدين، وقد اضطلع القضاء في الإسلام ببسط مجموعة من الضمانات الموضوعية لتحقيق الحق والعدل وتوطيد النظام في ظل دولة مقيدة بالشرع، مسلمة بالتزام المساواة والعدل، وكفالة الحريات والكرامة وحقوق الإنسان الفردية والجماعية وتحدي الظلم، أما ما أصاب القضاء من انتكاسات فيرجع إلى التقصير في منهج إعداد القضاة وإلى تردي الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية، ومع ذلك فقد حاول القضاء الإسلامي التماسك والتوجيه نحو السلوك السوي بما حرص عليه الفقه والقضاء من ضمان استقلال القضاة في أعمالهم وتعهد أولي الأمر بعدم التدخل في شؤون القضاة وفي أعمالهم.

البدعة
بدايتها وأسباب ظهورها

د. التهامي محمد الوكيلي

توطئة

عملت البدعة، ولا تزال تعمل عملها، على زحزحة الاعتقاد، فإن لم تستطع ذلك عملت على تحويل العمل الصالح عن مقاصده وعلى خلط جيده ونافعه بما لا يصلح ولا ينفع، فإذا لم تجد إلى ذلك سبيلا اكتفت بزرع بذور الخلاف والشك والفرقة وتيسير سبل الضلالة، حتى إذا لم تفلح في إفساد أعمال الجيل القائم أفسدت أعمال الأجيال اللاحقة!

ولو أننا حاولنا ضبط تاريخ الشبهة والبدعة لما وجدنا إلى ذلك طريقا، ذلك أنها تعود إلى رحم التاريخ وليله الأول، ويكاد الدارس يجد مظهرا من مظاهرها في الزلة التي جعلت آدم عليه السلام وزوجه يهبطان إلى الأرض ليبدأ معا وعشائرهما اللاحقة في خوض البلاء الأرضي الدنيوي الذي لا يزال الإنسان يعاني من تبعاته إلى اليوم، وإلى أن يرث اللّه الأرض ومن عليها.

إن تزيين إبليس (لعنة الله) لآدم (عليه السلام) أمر الأكل من الشجرة المحظورة واستسلام آدم لهذا الإغراء ما هما إلا مظهران من مظاهر البدعة الأولى، باعتبار أن البدعة هي كل ما خرج أو زاد أو كان دخيلا على الهدى وعلى التعاليم التي زود الحق عز وجل بها عباده في كل وقت وحين، وفي كل فضاء ومكان، حتى يحققوا من ذلك معنى العبادة.

وإن تعمد اختيار أحد ابني آدم (القاتل منهما) لأبخس ما لديه ليقدمه قربانا لربه عربونا منه على عدم رضاه عن هذا الاحتكام، إنما يعد في حد ذاته بدعة، فقد كانت العادة جارية وفق ما تقتضيه الكلمات التي تلقاها آدم (عليه السلام) من ربه فتاب بها عليه، والتي ما هي سوى أولى التعاليم الربانية المناهضة لإغراءات إبليس اللعين، أن يقدم كل عبد لربه أفضل ما بين يديه من الهدايا والقرابين تقربا وتضرعا واستدرارا للرضوان والرحمة، ولهذا فقد كان تحويل هذا الفعل عن قصده المعتاد يعد بدعة من أوائل البدع التي عرفتها الحياة الدنيا.

يفهم من هذا أن للبدعة جذورا ضاربة في تاريخ الإنسان منذ ظهوره فوق الأرض، بل وقبل ذلك كما سبقت الإشارة، غير أن الذي سيهمنا من هذه المقالة إنما هو ظهور البدعة في المجتمع المسلم، والنضالات التي قامت على أيدي أهل العلم وأهل الأمر والنهي من المسلمين، والأشكال التي اتخذتها هذه النضالات.

لقد عرف المجتمع المسلم البدعة منذ استتباب الأمر للدولة الإسلامية الأولى على عهد الخلفاء الراشدين، وصار أمرها أكثر استحكاما على عهد بني أمية ومن تلاهم من بني العباس وغيرهم.

"والبدعة التي يعد بها الرجل من أهل الأهواء ما اشتهر عند أهل العلم بالسنة مخالفته للكتاب والسنة: كبدعة الخوارج والروافض (الرافضة) والقدرية، والمرجئة..." كما يؤكد ذلك الأمام ابن تيمية في فتاويه الكبرى (تحقيق الأخوين عطا، ص: 195 -194، ويضيف ابن تيمية: إن عبد الله بن المبارك ويوسف بن إسباط وغيرهما قالوا: "أصول اثنتين وسبعين فقرة هي أربع: الخوارج، والروافض، والقدرية، والمرجئة"، وبطبيعة الحال، وكما يحدثنا تاريخ الدولة الإسلامية ومجتمعاتها المسلمة، فإن البدعة عرفت روادا ومنظرين من غير هؤلاء الأصول الأربعة، منها الباطنية، والشعوبية، وكل فرق الزنادقة، ومنها أحيانا أقرب

المدارس والمذاهب إلى الأساس الإسلامي الأصيل والمتين، حتى إن بعض رواد وعلماء هذه المناحي الأخيرة ينفون عن مذاهبهم واعتقاداتهم أي أثر للبدعة ويستنكفون بأنفسهم أن يكونوا أهلا لذاك بينما هم في حقيقتهم مبتدعة قبلوا ذلك أو أبوه.

ولم يلبث الحابل أن صار مختلطا بالنابل في أذهـان المسلمين، وزاد في ذلك دخول اعتقادات وممارسات لا تمت لشعائر الإسلام بأي صلة، وإنما كان منشأها على أيدي أعاجم اعتنقوا الإسلام في كل من فارس واليونان وغيرهما من بلاد العجم، فلازم هؤلاء مع إسلامهم المتأخر بعض المعتقدات والتطبيقات والممارسات الوثنية والمجوسية والإلحادية، فكان كل ذلك يزداد انتشارا واستفحالا كلما اتسعت رقعة دولة الإسلام، وترامت أطرافها، وصار من الصعب ضبط جميع هذه الأطراف وتعهدها بالمراقبة والتقويم والإصلاح في حينه.

ومع ظهور أولى بوادر الضعف والانحلال في دولة الإسلام بكل من المشرق (أواخر العصر العباسي) والمغرب (ملوك الطوائف بالأندلس)، بدا نجم البدعة وقد صار وشيك السطوع من جديد، وبدت شوكتها أكثر انغرازا في اعتقادات المسلمين وتطبيقاتهم، وصار أمرها أكثر خطورة مع تسرب الإسرائيات، ودخول أنماط الفكر الفلسفي، الشرقي والغربي على السواء، ولم يكد ينقضي عصر الظلمات بأوربا والشمال من الكرة الأرضية حتى كانت هذه الظلمات تلقي بكلكلها على ربوع دولة الإسلام وتلقي بها في متاهات من أبرز نتائجها ما عرفته هذه الربوع من استحواذ للقوات الاستعمارية، ومن ضعف ووهن برغم كثرة العدد وضخامة الخيرات الطبيعية ووفرة الرساميل والأرصدة... كل ذلك، لأن البون بين المسلمين وأصول دينهم ازداد اتساعا، ولأن القابضين منهم على هذه الأصول قل أن يسلم أحد منهم من سهام البدعة، ومن تلونات الضلالة، حتى صار من الصعوبة بمكان أن يميز المرء بين الصالح والطالح من معتقداته وممارسته اليومية، وبات سل شعرة البدعة من عجين الفكر الإسلامي من رابع المستحيلات أو يكاد.

ومقابل هذه الأوضاع من الفكر المختلط والملتبس، ظهرت على أيدي أئمة كثر من شيوخ المذاهب الأربعة حركات نشيطة وضعت نصب أعينها محاربة البدع ورد أهلها على أعقابهم، فعرف العالم المسلم نتيجة ذلك طفرات علمية معرفية وسجالات ومناظرات ونزالات كلامية كانت في بعض الفترات التاريخية قاب قوسين أو أدنى من كسر شوكة البدعة، لولا أن

أسبابا وظروفا أخرى ذاتية وموضوعية وتاريخية كانت تعيدها إلى مسرح الممارسة الدينية والاجتماعية والثقافية اليومية من جديد، فتزيد بذلك أمر محاربتها والقضاء عليها صعوبة حتى لا نقول استحالة.

تعدد وسائل محاربة البدعة

بقدر ما تعددت ضروب البدع وتنوعت أنماطها فتقاربت أو تماثلت، أو اختلفت فتباينت، بقدر ما تعددت وتنوعت أسباب محاربتها، واختلفت الوسائل المستعملة في هذا المجال.ويمكن للدارس أن يميز من بين أساليب محاربة البدعة أربع طرائق رئيسية هي:

1. طريقة السجال الفكري الكلامي، ويعتمد على المناظرة والمساقرة الكلامية، وعلى النزال الفكري الفلسفي، وهذه الطريقة لا تخلو من مساوئ، لأنها من شأنها أن تضع طرفي النزال في كفتين متقابلتين ومتوازيتين، فيفتن الناس بذلك ويتوزعون بين هذا الطرف والطرف الآخر، مما يجعل أمر قطع دابر البدعة في الفكر الجمعي وفي صميم الاعتقادات والممارسات العامية صعب المنال.

وقد عرف تاريخ الكلام في البلاد العربية والمسلمة سجالات حامية دارت بين فرق ومذاهب ومدارس ظل لكل منها أتباعه ورواده ومناصروه، وتبادلت فيما بينها فترات الانتصار والإخفاق، واستطاعت في بعض العهود أن تتناوب على الاستئثار بالسند الرسمي للدولة وتنال لذلك أشكالا مختلفة من الدعم والمؤازرة، ونأخذ على سبيل المثال، في هذا السياق، سجالات المعتزلة والأشاعرة، وما نتج عنها من تناوب بين هذين الاتجاهين الفكريين على الاستئثار بدعم البلاط الخلافي، وتناوب مماثل، بتحصيل الحاصل، على تلقي ضربات البلاط نفسه وتحمل مضايقاته.

وقد كان كل فريق من الفريقين المتخاصمين، سواء تعلق الأمر بالمعتزلة والأشاعرة، أو بغيرهما من الأطراف المتنازعة، يتهم الفريق الآخر بالزندقة ويصل به الأمر إلى تكفيره والحكم عليه باللعنة وبالطرد من رحمة الله، دون أن يفت ذلك في سواعد أتباع الطرفين ودون أن يحقق كامل الغلبة لأحدهما على الآخر.

2. طريقة الاحتكام إلى الجهاز الحاكم، حيث كان الخصوم يتنافسون على اكتساب ود السلطة الحاكمة بكل الوسائل، فكان المبتدعون ومحاربو البدعة يتساوون في ذلك التسابق ويتناوبون على مراكزه الأولى، وكان كل منهم يحظى في فترة معينة بصفة الشرعية ويصير فكره موضوع تبن من طرف الدولة، فيكون ذلك وسيلته إلى البقاء والاستمرار والانتشار، وقد كان البلاط الخلافي أو السلطاني أو الأميري (بحسب نوع السلطة المتنافس على ودها) يميل إلى هذا الخصم أو ذلك بحسب الظروف والملابسات القائمة، وتبعا لحسابات منها ما يغرب عن ذهن الدارس والباحث، وقد رأينا على سبيل المثال، وفي فترات معينة من العهد العباسي، كيف أن وجود العناصر الخراسانية والبرمكية والكولوغلية التركية على رأس مناصب مدنية وعسكرية هامة، قريبة من المجال المباشر للخليفة العباسي، جعل هذا الأخير يطلق يد هذه العناصر في أمور كثيرة من أمور الدولة والحكم، ويترك المجال لها، بالتالي كي تغض بدورها النظر عما كانت العناصر العجمية المسلمة تدخله إلى الإسلام وتسربه إلى الشعائر الإسلامية من أفكار واعتقادات من صميم الفكر الإلحادي الذي كان سائدا لدى مجتمعات الفرس، وتركيا، والروم، وغيرها من الأمم التي فشلت في كسر شوكة الإسلام فبيتت لأهله ما بيتته من الضغائن والأحقاد، واختطت لتكريس ذلك أنماطا من البدع أرسلت منها خيوطا رفيعة ويسيرة كالخمائر في عمق عجين الفكر الإسلامي والشعيرة الدينية.

وقد علمنا تاريخ الفكر الإسلامي، كيف أن استعمال الجهاز أو النظام الحاكم لضرب البدعة كان لا يؤتي أكله دائما، بل كان ينقلب في أحيان كثيرة لفائدة البدعة – كما رأينا أعلاه- ويصير بالتالي وسيلة تجدير لهذه الآفة وأداة لجعلها أكثر استحكاما في البلاد والعباد.

3. طريقة استعمال الإرهاب والعنف الفكريين والجسديين، وقد زخر التاريخ الإسلامي بمواقف وفيرة كان العنف والإرهاب فيها أعجز عن أن يقضي على البدعة، وذلك لسبب وجيه وبديهي من وجهة النظر الدينية، ذلك أن الدين نفسه ينبذ العنف والإرهاب، ويعتبرهما بدعة، ويفضل بديلا عنهما الأخذ بالتي هي أحسن وبالموعظة الحسنة.

وقد قدم لنا تاريخ الإسلام أمثلة كثيرة حية تأكد فيها أن العنف لا يعالج ظاهرة من الظواهر مهما كان الدافع إليه خيرا وصالحا، ومهما كانت الظاهرة المستهدفة به شرا مستطيرا وفسادا، لأن العنف والإرهاب لا ينتجان سوى العنف والإرهاب المضادين، ولأن

أسلوب الضرب العنيف سواء كان فكريا أو جسديا إنما يولد لدى الطرف المستهدف (بالفتح) رد فعل مضاد ويكسبه مقاومة أكبر وإصرارا أشد على الصمود والبقاء والمناهضة.

4. طريقة العمل الموازي، أو ترك البدعة وأهلها فيما هم فيه خائضون، والتوجه إلى العامة بالوعظ والإرشاد والتصويب والتقويم وبالشرح والتبسيط، حتى لا يبقى لأهل البدع من يجالسونه ويبثون فيه سمومهم.

وقد دلت التجارب الملموسة مدى أفضلية هذه الطريقة ومدى نجاعتها بالمقارنة مع باقي الطرق الأخرى، لأنها كانت تجعل المؤمن الآخذ بناصيتها يمارس عمله بعيدا عن الجدال وعن العنف وعن تقلبات الأجهزة الحاكمة (الطرق الثلاث السابقة) فينكب على عمله الإصلاحي والتنويري بهدوء ودعة وطمأنينة، ويأخذ في محاربة البدعة داخل أذهان الناس، وفي عمق تفكيرهم وعملهم اليوميين، فينشغل في هذا السياق بنواياهم، وأقوالهم، ومقاصدهم، بمثل ما ينشغل بممارستهم اليومية وبالدوافع أو الأنماط الفكرية التي تكمن خلف هذه الممارسات.

وهكذا نجد المناضل ضد البدعة المتسع الكافي من الوقت، والطاقة اللازمة من القيم ومن معاني الخير والبر والجمال، والفسحة المناسبة لعرض الفعل البدعي وتفكيكه وتحليله وبيان أساسه وأصله وفصله، والقيام بالتالي باستنباط الأحكام القمينة برده إلى ذلك الأساس وذلك الأصل اللذين ليسا من الدين في شيء، وهكذا أيضا يتسنى لذلك العبد المناضل أن يصل بهذه الطريقة إلى قلوب الفئات المستهدفة (بالفتح) من المسلمين، دون أن يصطدم مع أي طرف من أطراف العمل البدعي المنوه عنها في الطرق الثلاث السابقة.

ظهور أول بدعة

لو أننا طرحنا السؤال عن أول بدعة مثبتة بالنص، لما وجدنا أمثل ولا أكمل من النص الديني كمصدر نستقي منه الإجابة على هذا السؤال، لأن النص الديني – المنزل- لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه من جهة، ولأنه اعتنى عناية كبيرة ولا مثيل لها بأخبار "الأولين والآخرين" (أقوام ما قبل الطوفان وأقوام ما بعده) بل تخطى ذلك الاتجاه المعاكس لدوران عقارب الزمن لينقل لنا وقائع، بل حقائق بدء الخليقة وما قبلها من الأحداث الجسام،

من جهة ثانية.

هكذا، وانطلاقا من النص القرآني، نقف على أول شبهة تؤسس لأول بدعة في تاريخ البشرية، بل قبل الوعي الإنساني بهذا التاريخ، وتحديدا، في بدء الخلقة الآدمية الأولى، والتي كان آدم عليه السلام (الإنسان) فيها في "أحسن تقويم"[1].

إننا ها هنا بصدد مرحلة التأسيس، ولحظة الميلاد الأولى لآفة الابتداع، والتي كانت الإشارة الأولى لظهور بوادر الشر في خلق قائم أساسا على الفطرة، وقد كانت هذه الحقيقة، حقيقة سبق الفطرة على الشر، تأكيدا لا يقبل الجدال على أن الأسبقية كانت للنور والخير والمحبة والطمأنينة والأمن والسلام وللتجاذب بين الأقطاب والأجناس والأنواع... وأن الأحوال السلبية والمفاهيم الظلماتية وبوادر الشر والكراهية والقلق والاضطراب والعراك غير قائم على الحق وكذا كل بواعث التنافر لم تكن إلا نتاج فعل إبليس وقطاف ظلم الإنسان وجهله.

وتأتي بعد مرحلة التأسيس هذه مرحلة ميلاد ثانية، أو بعث جديد للبدعة، وذلك في ظل الدين الإسلامي في تمامه وكماله، بل وفي عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم، لتكون بداية فرقة وتناحر تحت لواء الإسلام، ولتؤذن بانشطار الأمة الإسلامية الواحدة، والتي كانت خير أمة أخرجت للناس، إلى فرق ومذاهب وطرائق ليس لها من سلطان.

في أول الخليقة

إن أول بدعة أو شبهة ظهرت عند بدء الخليقة هي شبهة إبليس اللعين، الذي استبد برأيه بإزاء النص المنزل (الأمر الإلهي بالسجود لآدم) واختار هواه، واستكبر بالمادة التي خلق منها (النار) على مادة آدم عليه السلام (الطين)، فكان ذلك كانفلاق نواة مظلمة انشعبت منها سبع شبهات سارت في الخليقة وفي أذهان بني آدم وتحولت إلى مفاهيم وقواعد للبدعة والضلالة[2].

ينقل الشهرستاني في ملله ونحله أن هذه الشبهات سطرت في شرح الأناجيل الأربعة

1. والتين والزيتون وطور سنين وهذا البلد الأمين لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم...الآية: التين1.
2. الشهرستاني، الملل والنحل، ج.1. ط.1 تصحيح وتعليق الشيخ أحمد فهمي محمد، القاهرة 1948، ص: 6- 7.

(أناجيل لوقا ومرقس ويوحنى ومتى أوماثيوس)، وذكرت في التوراة متفرقة على شكل مناظرة بينه وبين الملائكة على إثر الأمر الإلهي بالسجود والامتناع الإبليسي عنه.

يقول إبليس اللعين في سياق هذه المناظرة "إني سلمت أن الباري تعالى إلهي وإله الخلق عالم قادر ولا يسأل عن قدرته ومشيئته فإنه مهما أراد شيئا قال له كن فيكون وهو حكيم إلا أنه يتوجه على مساق حكمته أسئلته".

فقالت الملائكة "ما هي وكم هي؟"

فقال لعنه الله "هن سبع"[1].

ويجمع العلماء والأئمة على أن هذه الأسئلة هي عينها أساس البدع التي ظهرت في كل الأزمنة والأمكنة، والعصور والأصقاع، وهي كما أوردها الشهرستاني على النحو التالي:

1. **الأول** منها: إنه (يقصد الحق عز وجل) علم قبل خلقي أي شيء يصدر عني ويحصل مني فلم خلقني أولا وما الحكمة من خلقه إياي؟".

2. **والثاني**: إذ خلقني على مقتضى إرادته ومشيئته، فلم كلفني بمعرفته وطاعته، وما الحكمة في التكليف بعد أن لا ينتفع بطاعة ولا يتضرر بمعصية؟".

3. **والثالث**: إذ خلفني وكلفني فالتزمت تكليفه بالمعرفة والطاعة فعرفت وأطعت، فلم كلفني بطاعة آدم والسجود له، وما الحكمة في هذا التكليف على الخصوص بعد أن لا زيد ذلك في معرفتي وطاعتي؟".

4. **والرابع**: إذ خلقني وكلفني على الإطلاق (يقصد بالمعرفة والطاعة) وكلفني بهذا التكليف على الخصوص (يقصد السجود لآدم) فإذا لم أسجد، فلم لعنني وأخرجني من الجنة وما الحكمة في ذلك بعد أن لم أرتكب إلا قولي: لا أسجد إلا لك؟".

5. **والخامس**: إذ خلقني وكلفني عموما وخصوصا فلم أطع فلعنني وطردني، فلم طرقني إلى آدم (يقصد: جعل لي طريقا إليه) حتى دخلت الجنة ثانيا وغررته بوسوستي فأكل من الشجرة المنهى عنها وأخرجه من الجنة معي وما الحكمة في ذلك بعد أن لو منعني من دخول الجنة استراح آدم وبقي خالدا فيها؟".

---

1. نفس المصدر.

6. **والسادس**: إذ خلقني وكلفني عموما وخصوصا ولعنني ثم طرقني إلى الجنة (جعل لي طريقا إليها) وكانت الخصومة بيني وبين آدم، فلم سلطني على أولاده حتى أراهم من حيث لا يرونني وتؤثر فيهم وسوستي ولا تؤثر في حولهم وقوتهم وقدرتهم واستطاعتهم، وما الحكمة في ذلك بعد أن لو خلقهم على الفطرة دون من يحتالهم عنها (يحولوهم عنها بالحيلة) فيعيشوا طاهرين سامعين مطيعين كان أحرى بهم وأليق بالحكمة؟".

7. **والسابع**: سلمت هذا كله (سلمت به وقبلته)، خلقني وكلفني مطلقا ومقيدا، وإذا لم أطع لعنني وطردني، وإذا أردت دخول الجنة مكنني وطرقني، وإذا عملت عملي أخرجني ثم سلطني على بني آدم، فلم إذا استمهلته أمهلني فقلت: أنظرني إلى يوم يبعثون، قال: "إنك من المنظرين إلى يوم الوقت المعلوم"، وما الحكمة في ذلك بعد أن لو أهلكني في الحال استراح آدم والخلق مني وما بقي شر في العالم، أليس بقاء العالم على نظام الخير خيرا من امتزاجه بالشر؟".

ويضيف الشهرستاني نقلا عن شراح الأناجيل الأربعة أن الحق عز وجل أوحى إلى الملائكة فقالوا لإبليس اللعين:

"إنك في تسليمك الأول إني إلهك وإله الحق غير صادق ولا مخلص، إذ لو صدقت إني إله العالمين ما احتكمت علي بـ "لم" فانا الله لا إله إلا أنا لا أسأل عما أفعل والخلق مسؤولون".

إن الأسئلة الشيطانية السبعة المذكورة تنم منذ الوهلة الأولى عن خبث في السريرة ما بعده خبث؛ فالظاهر يوحي بأن صاحب الأسئلة مسلم لربه مؤمن صادق في إيمانه، وهذا قد ثبت قبل الخلق الآدمي بدليل بلوغ إبليس اللعين إلى مدارج الملائكة العظام المقربين قبل حلول اللعنة على رأسه، وقد كان ذلك لحكمة يعلمها الحق سبحانه وبعضا من مكره عز وجل، وهو خير الماكرين، إذ لولا تلك الخطوة العظمى والتي لا حظوة بعدها، وذلك القرب الأكبر، ولولا المعرفة والطاعة الوافيتين واللتين كانتا وراء ذلك، لما وقع إبليس فيما وقع فيه من الزهو بالنفس والعجب والاستبداد بالرأي والاستكبار عن السجود لمن يعتقده أقل منه شأنا، حتى إن ذلك أنساه أن السجود لم يكن واردا لذاته، وإنما هو أمر إلهي يجب الامتثال له عن غير

مناقشة ولا مساءلة. غير أن المتأمل لهذا الموقف العجيب يسعه أن يخرج بملاحظات منها على النصوص:

إن الشبهة، وهو الرحم الذي تنبلج منه البدعة، لا تحدث إلا وهي ملفعة باللبس، ذلك أن الواقع في مزالق الشبهة لا يرى هذه المزالق أبدا، اللهم إلا إذا كان عين المبتدع (بالكسر)، ومن ثم فإن البدعة لا تتولد إلا بين الأفكار والمفاهيم النيرة والخيرة والأعمال الصالحة والمقاصد النبيلة لأنها بهذه جميعها تتلون وتتخفى وتتلبس فتلتبس على العامة وبعض الخاصة.

إن الشبهة، أو وليدتها البدعة، لا تظهر إلى على يد امرئ يتوسم الناس فيه الصلاح وينظرون إليه بعين الرضا، ويجدون استعدادا لتقبل آرائه وأفكاره لما آنسوه فيه من حميد الخصال، وهذا ما يشير إليه موقع إبليس من الحضرة الربانية قبيل افتضاح أمره وظهور ما في سريرته وهو يمتنع عن الامتثال لأمر ربه، ولو أن البدعة كانت تتولد على أيدي المفسدين وأعداء الدين المظهرين لإفسادهم وعداوتهم لما اتبعه أحد، ولما اقتدى بهم مقتد ولما اغتر بهم مغتر.

إن البدعة من أبرز الأفعال التي ترد في صورة حق يراد به باطل، أو باطل مستتر تحت لباس الحق، ولذلك ينبغي أن يكون البحث والتنقيب عن البدع ليس بين الأفعال الباطلة، لأن هذه محكوم ببطلانها أساسا، وإنما يجب البحث عنها بين الأفعال الصالحة ظاهريا، للسببين المنوه عنهما في الملاحظتين السابقتين.

إن الفرق المسلمة المشتهرة بالبدعة لا تخرج طروحتها ومقولاتها عن الأصول السبعة الجلية في أسئلة إبليس اللعين الواردة أعلاه، والتي تؤسس وتنظر للقدرية، والجبرية، والمرجئة، والصفاتية، والمشبهة، والباطنية والشعوبية والزندقة... إلى غيرها من الفرق التي أحصاها الدارسون الأوائل ثلاثا وسبعين فرقة أثبتها حديث شريف متفق عليه، وتنبأ لواحدة منها بالنجاة، هي فرقة أهل السنة والجماعة.

في المجتمع المسلم

سبق القول: إن البدع تفرعت وتناسلت عن الأسئلة الشيطانية السبعة التي قيل إن إبليس طرحها لتبرير امتناعه عن الامتثال للنص، وقد ظهرت البدع على امتداد التاريخ الإنساني

(وكذلك الشبهات) فاعلة فعلها في عقائد الناس وشعائرهم وفي إيمانهم بالرسالات المتعاقبة وبالنبوءات، والتي كان الحق عز وجل يوحي بها إلى أنبيائه ورسله فكان أهل البدع يزيدون عليها ويحرفون ويغيرون، وكان لبني إسرائيل قصب السبق في هذا المضمار كما تقص علينا آيات الذكر الحكيم في غير ما موضع من كتاب الله العزيز.

وككل المجتمعات الإنسانية، الضعيفة والظالمة والجاهلة، لم يسلم المجتمع المسلم من البدع منذ ظهور رسالة النبي الخاتم ونبوءته، صلى الله عليه وسلم، وقد سبق القول أن ذلك نجم عنه ظهور فرق كثيرة من المبتدعة ذكرنا بعضها أعلاه، جاءت بما لم يأت به الدين كتابا وسنة من أفكار وتعاليم، محاولة بذلك كسر طوق الإيمان غير المشروط، راكبة سفن العقل، واضعة هذه السفن رهن رياح الجدال الفلسفي والمناظرة على غرار ما فعل الفلاسفة من إلقاء للنص الديني وراء الظهور، ومن محاولة للوصول إلى المطلق انطلاقا، فحسب، من النسبي، الذي هو الإدراك والوعي الإنسانيين، وقد فعلت الفرق الإسلامية مثل ما فعله الفلاسفة وأخذت عنهم وحذت حذوهم في التحليل والاستنباط والاستقراء، وبرر بعضها ذلك بكونه دفاعا عن الإسلام بوسائل أعدائه وأسلحتهم الفكرية(...) حتى تولدت عن هذه المناحي ثلاث وسبعون فرقة كما سبقت الإشارة.

ونأتي الآن إلى أول شبهة عرفها المجتمع المسلم على عهد رسول الله، صلى الله عليه وسلم، حيث نجد الشهرستاني[1] يقول في هذا الصدد:

"إن الشبهات التي في آخر الزمان هي بعينها تلك الشبهات التي وقعت في أول الزمان (لاحظ أن هذا القول يقرر العلاقة بين الشبهات والبدع في مختلف الأزمنة والأسئلة الشيطانية التي جاءت في أول الزمن الإنساني)، كذلك، يمكن أن يقرر في زمان كل نبي، ودور كل صاحب ملة وشريعة، أن شبهات أمته في آخر زمانه ناشئة عن شبهات خصماء أول زمانه من الكفار والمنافقين، وأكثرها من المنافقين وإن خفي علينا ذلك في الأمم السالفة لتمادي الزمان، فلم يخف في هذه الأمة أن شبهاتها نشأت كلها من شبهات منافقي زمن النبي عليه السلام، إذ لم يرضوا بحكمة فيما كان يأمر وينهى، وشرعوا فيما لا مسرح للفكر فيه

1. نفس المصدر (الملل والنحل) ص: 12.

ولا مسرى، وسألوا عما منعوا من الخوض فيه والسؤال عنه (هذا حال الفلاسفة)، وجادلوا بالباطل فيما لا يجوز الجدال فيه (شؤون اللاهوت والغيب...)".

هكذا إذن، تأتي الشبهات الأولى على عهد رسول الله، صلى الله عليه وسلم، من أناس تظاهروا بالإيمان، وانخرطوا في صفوف المسلمين، ثم أخذوا يعملون العقل فيما لا مكان فيه للعقل ولا يجوز فيه إلا التصديق الصادق والتسليم الكلي، وجادلوا في الحق باستعمال صور وألفاظ ومقاربات يراد بها باطل، ويمكن أخذ مثال على هؤلاء بموقف ذي خويصرة التميمي[1]، الذي قال لرسول الله صلى الله عليه وسلم: "أعدل يا محمد فإنك لم تعدل" فقال له رسول الله عليه الصلاة والسلام: "إن لم أعدل فمن يعدل؟!" فظل اللعين يعاود القول ذاته وزاد عليه قائلا: "إن هذه القسمة ما أريد بها وجه الله تعالى"، حتى قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "سيخرج من ضئضئي هذا الرجل قوم يتلون كتاب الله رطبا لا يجاوز حناجرهم يمرقون من الدين كما يمرق السهم من الرمية لئن أدركتم لأقلتنهم قتل ثمود"[2].

ويذكر الشهرستاني[3] طائفة من المنافقين من أهل الشبهات الأولى في الإسلام، إذ قال هؤلاء يوم غزوة أحد: "هل لنا من الأمر من شيء؟" وقولهم: "لو كان لنا من الأمر من شيء ما قتلنا هاهنا" ثم قولهم: "لو كانوا عندنا ما ماتوا وما قتلوا"، وهذا تصريح واضح بالقدر (القدرية)، وقد أخبر كتاب الله العزيز عن آخرين إذ قالوا: (لو شاء الله ما عبدنا من دونه من شيء) وقول غيرهم: (أنطعم من لو شاء الله أطعمه).

ولو أننا أمعنا النظر في قول هاتين الطائفتين، من القدرية والجبرية، لوجدناهما صنوين للمقولات الشيطانية السبع الواردة في بداية هذه المقالة.

وينقل المؤرخون مواقف شهدت خلافات حادة في زمن مرض رسول الله، صلى الله عليه وسلم، وبعد وفاته، بين الصحابة رضوان الله عليهم، إلا أنها كانت خلافات اجتهادية كان الغرض منها إقامة مراسيم الشرع على الوجه المطلوب، وإدامة مناهج الدين، ولذلك كان

---

1. هو حرقوص بن زهير، شهيد معركة صفين مع علي كرم الله وجهه ثم صار من الخوارج ومن أشدهم على علي، قتل سنة 37 للهجرة (أسد الغابة – ج 1 ص: 396.
2. صحيح مسلم، ج 3، ص: 111.
3. الملل، ص: 13.

المخطئ منهم سرعان ما يعدل عن موقفه وينضم إلى موقف الطرف المخالف بمجرد ما يظهر له الحق وتزول عن فكره الغشاوة، وليس هذا بغريب في وقت كان الاجتهاد فيه مطلوبا أكثر من أي وقت مضى، وكان الصحابة الأجلاء حديثي العهد بالتدبير المباشر لشؤون دولة الإسلام في غياب الرسول، صلى الله عليه وسلم، وهذا الغياب لا يجادل أحد في كونه ترك فجوة سحيقة وواسعة المدى في نفوس المؤمنين وفي فضاءات حياتهم اليومية، وقد كانت وفاة الرسول الكريم صلوات الله وسلامه عليه أعظم وأخطر التجارب والامتحانات التي اعترضت المسلمين على الإطلاق.

ويمكن أن نضرب مثلا عن التنازع، الذي شهدته فترة مرض الرسول صلى الله عليه وسلم، بما وقع من طرف عمران[1] حينما اشتد المرض على النبي، صلى الله عليه وسلم، قبيل وفاته، فقال: "ائتوني بدواة وقرطاس اكتب لكم كتابا لا تضلوا بعدي" فعلق عمران على ذلك بقوله: "إن رسول الله قد غلبه الوجع حسبنا كتاب الله"، فكثر اللغط حتى قال الرسول صلى الله عليه وسلم: "قوموا عني لا ينبغي عندي التنازع"، فقال ابن عباس، رضي الله عنهما، تعليقا على ذلك الموقف: "الرزية كل الرزية ما حال بيننا وكتاب رسول الله".

ويرى الدارسون لشؤون الفرق المسلمة وآثارها أن مثل هذه الخلافات لم تكن واردة سوى ضمن محاولاتهم إجراء الأمور على أحسن وجه مخافة أن يتسلل إليهم الخوف والارتباك في غياب الرسول الأعظم، صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله وصحبه، فيصيبهم من جراء ذلك ما يضر بأمة الإسلام كافة، وهذا ما يجعل المقولات الخاطئة، والبدع التي نحن بصدد مناقشة أصولها وتلوناتها وأسباب ظهورها وانتشارها.

ويحكي التاريخ الإسلامي عن خلافات كثيرة وقعت في مسائل عديدة، على إثر وفاة الرسول الكريم، كالخلاف حول الميراث، وحول الكلام، وحول الدية، ودية الأسنان بالتحديد، وحول حدود بعض الجرائم التي لم يرد فيها نص صريح أو التي لم يرد فيها نص البتة... وكل هذه الخلافات إنما كانت تدور حول مطلب الاجتهاد، وليس بهدف الزيادة المقصودة في الدين أو النقص في أحكامه كما يذهب إلى ذلك أهل البدع.

1. رواه البخاري بإسناده عن عبد الله بن عباس رضي الله عنهما.

ويذكر التاريخ الإسلامي أن "الإمامة" كانت من أخطر المسائل التي قام حولها الخلاف وكثرت فيها الشبهات وتعددت الأفكار البدعية، فمن قائل بالوراثة في الإمامة، ومن قائل بالنص والتعيين الصريح، ومن قائل بالاختيار والإجماع... حتى إن جدالات ومعارك دامية قامت حول هذا الموضوع بالذات، ولم يخل منها عهد من عهود الخلفاء الراشدين ومن جاء بعدهم من الحكام وذوي الشأن.

وتأتي أولى الخلافات، التي وقعت حول الأصول، في آخر أيام الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين، وكانت أشهرها بدعة الجهني[1] الذي كان أول من تكلم في القدر بالبصرة، وغيلان الدمشقي[2]، الذي كان من بلغاء الكتاب وآمن برغم ذلك بدعوة الحارث الكذاب... وغيرهما كثير في ذلك العهد.

ويبقى القول: إن رؤوس الفتن وأهل الشبهات والبدع لم يسلم منهم أي عهد من عهود الإنسان ولا أي فترة من فترات تاريخه الطويل الحافل، وإن كتاب الله عز وجل ليحكي من قصص الأولين والآخرين (قبل الطوفان وبعده) شذرات ويضرب أمثالا تشهد كلها على أن ظلم الإنسان وجهله واستسلامه لتلبيسات إبليس اللعين، والتي أخذنا عنها أفصح فكرة وأجلى نظرة من خلال أسئلته السبعة الأولى أعلاه، هي التي جعلت الشبهات والبدع تلازم بني آدم ملازمة القرين، وتملأ عليهم حركاتهم وسكناتهم إلا من رحم ربك.

ويبقى العود الأحمد إلى المعين الأول والذي لا ينضب أبدا، كتاب الله وسنة رسوله الكريم صلى الله عليه وسلم، أساس كل نجاة، ومفتاح أبواب الخلاص من ربق الشيطان وقبيلته وجنوده من الجن والإنس، مصداقا لقول الحق عز وجل ولم يزل قائلا عليما: ﴿...**إلا عبادي المخلصين فليس لك عليهم من سلطان**﴾ صدق الله العظيم، وصلى الله على رسوله المصطفى الكريم، وعلى آله وصحبه وسلم أفضل الصلاة والتسليم.

---

1. معبد بن خالد الجهني، كان أحد الأربعة الذين حملوا ألوية جهينة يوم الفتح وقيل: بل هو غيره، صلبه عبد الملك، وقيل بل عذبه الحجاج بأنواع العذاب قبل أن يقتله (أسد الغابة – ج 4 ص: 390)، شذرات – ج 1 – ص: 88).
2. غيلان بن أبي غيلان، قام مقام الحارث الكذاب بعد مقتله وقتل هو الآخر سنة 80 للهجرة (لسان الميزان – ج 4 ص: 424).

أصول الطريقة الزروقية الشاذلية من خلال كتاب "الدرة الثمينة" لأبي عبد الله محمد الخروبي (ت 963هـ)

د. عبد الخالق أحمدون

تمهيد

لم يكن التصوف ظاهرة روحية قاصرة على المسلمين وحدهم، وإنما هو تجربة واسعة اشتركت فيها كثير من الأديان والملل والنحل، وقد عدد ابن الخطيب أصنافا كثيرة من أتباع هذه الملل من أهل المحبة والعشق من الحكماء والفلاسفة والفقهاء والمتكلمين، ثم علق على ذلك بقوله: "وإنما استكثرنا من ذكرهم عبرة لمن تأمل حومان هذا الفراش المختلف الآراء على ذبال الحق، يبتغون إليه الوسيلة، قوم بالطاعة، وقوم بالمعصية"[1].

ففي كل ملة أشخاص تتملكهم الرغبة القوية في اختراق الحجب التي تفصل بين ما هو إنساني وبين ما هو خارق للعادة البشرية، بين عالم الظواهر وعالم الحقائق أو الأسرار، وكلهم يتوقون إلى الاتحاد بالخالق، ومن ثم كان التصوف تجربة

1. روضة التعريف بالحب الشريف، غصن المحبين وأصنافهم المرتبين 533/2 و 549/2.

ذاتية خاصة، تختلف من طائفة إلى طائفة، ومن شخص إلى شخص، ولا تستقر على وجه أو صورة إلى درجة تجعل وضع تعريف دقيق لكلمة التصوف يختزل التجارب الصوفية أمرا في غاية الصعوبة.

وما يميز التصوف هو كونه تجربة وجدانية غير محصنة بالعقل الذي هجره الصوفية إلى الذوق والإلهام والإشراق والكشف، وكل ذلك من أعمال القلب، لذلك قيل: إن القلب عند الصوفية مرآة تنعكس عليها صور الحقائق، والقلب عندهم هو الطريق إلى معرفة الله ولكنه طريق مليء بالمعاناة والمجاهدة والحرمان وإفناء الذات.

ومن الطرق الصوفية السنية المعتدلة التي استمدت تعاليمها من أصول الإسلام الأولى الكتاب والسنة وعمل الصحابة (ض)، والتي ابتعدت عن النزعات الإشراقية الباطنية والرهبنة المسيحية، والتي لعبت دورا كبيرا في نشر تعاليم الإسلام النقية، وترسيخ قيمه الطاهرة في النفوس دون غلو أو مبالغة أو تقيد بالشكليات أو الطقوس البدعية نذكر على سبيل المثال:

الطريقة القادرية: المنسوبة إلى الشيخ عبد القادر الجيلاني، وقد ظهرت في المشرق في القرن السادس الهجري، ثم انتقلت إلى المغرب عن طريق الشيخ شعيب أبي مدين الغوث التلمساني (ت 594هـ) "شيخ مشايخ الإسلام، وإمام العباد والزهاد"[1]،الذي أخذها عن الشيخ الجيلاني، ثم أخذها عن الشيخ أبي مدين القطب الكبير عبد السلام بن مشيش.

وقد وصلت هذه الطريقة على الشيخ أبي الحسن الشاذلي عن طريق ابن مشيش ومن خلال الشاذلية وصل تأثير القادرية إلى جميع الطرق التي تفرعت عنها.

-**الطريقة الشاذلية**: نسبة إلى الشيخ أبي الحسن الشاذلي، وقد تأثرت هذه الطريقة بالقادرية وبجميع الطرق الصوفية السنية المعتدلة التي ظهرت في المشرق كالحارثية والقشيرية والصديقية والجنيدية والغزالية والرفاعية، وغيرها من الطرق التي تصل سلسلة سندها إلى الإمام علي بن أبي طالب كرم الله وجهه، وإلى ابنيه الحسن والحسين رضي الله عنهما.

وقد أصبح لهذه الطريقة قوة ونفوذ في العالم الإسلامي، وبخاصة في مصر والأقطار الإفريقية، وقد تفرع عنها كثير من الطرق.

---

1. أنس الفقير لابن قنفذ، ص: 16.

الطريقة الزروقية: وتنسب إلى الشيخ أحمد زروق البرنسي (ت 899هـ)، وقد تفرعت عن القادرية والشاذلية، وتأثرت بكثير من الطرق الصوفية التي أتيح للشيخ زروق الاطلاع على مبادئها عن طريق احتكاكه بمتصوفة عصره من شيوخه، أمثال: أبي محمد عبد اللّه الزيتوني، وأحمد بن عقبة الحضرمي وغيرهما، ولم تظهر هذه الطريقة بصورة كاملة إلا على يد تلاميذه ومريديه الذين تأثروا بتعاليمه وأفكاره المبثثة في كتبه، مثل: قواعد التصوف، وشروحه العديدة للحكم العطائية، وشرحه لحزبي البر والبحر للشاذلي، وأصول الطريقة وأسس الحقيقة، وغيرها من الكتب والرسائل[1].

الطريقة الجزولية: نسبة إلى عبد اللّه محمد بن عبد الرحمن الجزولي (ت 869هـ)، وهو من أعلام التصوف الذي انتهت إليه الطريقة الشاذلية، وعنه تفرعت جملة من الطرق الصوفية التي كثر أتباعها في أنحاء العالم الإسلامي، كالطريقة التباعية، والغزوانية، والبوعمرية، وقد أخذ الطريقة عن شيخه أبي عبد اللّه محمد أمغار الصغير.

ويعتبر الجزولي مجدد الشاذلية، وقد اشتهر اسمه بما خلف من أحزاب وأذكار وتصليات، وكتابه "دلائل الخيرات" خير شاهد على ذلك، فقد تكاثرت نسخه، وتعددت طباعته في المشرق والمغرب، وتسابق العلماء إلى شرحه والتعليق عليه والسير على موال تصلياته[2].

ويتجه القصد في هذا البحث – إن شاء اللّه تعالى – إلى التعريف بالطريقة الزروقية والوقوف عند أصولها الشاذلية، وذلك من خلال قراءة منهجية متواضعة في كتاب "الدرة الثمينة السنية في شرح أصول الطريقة الشاذلية، وهو أحد شروح كتاب "أصول الطريقة وأسس الحقيقة" للشيخ زروق، والشرح المذكور من تأليف: أبي عبد اللّه محمد بن علي الخروبي (ت 963هـ).

1. راجع بتفصيل أحمد زروق والزروقية للدكتور علي فهمي خشيم
2. راجع بتفصيل الحركة الصوفية بمراكش وأثرها في الأدب للدكتور حسن جلاب.

الطريقة الشاذلية ومبادئها

اشتهرت هذه الطريقة في البداية بالمشرق والأندلس، قبل أن تعرف طريقها إلى المغرب، وقد افتتن الناس بها، وبالغوا في تعظيمها والثناء عليها، حتى قيل فيها: "من حلف أن طريق الشاذلية عليها كانت بواطن الصحابة رضي الله عنهم لا يحنث"[1].

وقال ابن عطاء الله في مدح الطريقة وأتباعها:

تمسـك بحب الشـاذلية تلق مـا	تروم وحقق ذاك منهم وحصل
ولا تعـدون عينـاك عنهم فإنهـم	نجـوم هـدى في أعين المتأمـل
ولا تحتجب عنهم بلبس لبـاسهـم	فأنوارهم في السر تعلو وتنجـل
وجاهد تشاهد حتى تراهم حقيقة	فما فقـدوا كـلا، ولكن بمعزل[2]

وقال محمد المغربي:

الشـاذلية قـادرية وقتهم	قد خصصوا بحقائق العرفان
يهنيهم ما قد علاهم منة	من نـور معـرفة وعلم وبيـان[3]

وتنسب هذه الطريقة – كما سبقت الإشارة – إلى الولي الصالح الشيخ أبي الحسن علي بن عبد الله بن عبد الجبار الشاذلي (656هـ)[4]، الذين تركوا بصمات نقية طاهرة في تاريخ التصوف، فقد أثنى عليه العلماء كثيرا، وعددوا محاسنه، وحلوه بأوصاف دلت على مكانته العلية ورتبته السنية، فمما قال فيه ابن عطاء الله: "هو قطب الزمان، الحامل في وقته لواء أهل العيان، حجة الصوفية، علم المهتدين، زمن العارفين، أستاذ الأكابر، زمزم الأسرار،

---

1. نسب الخروبي هذه القولة إلى شيخه زروق، انظر الدرة الثمينة، ص: 2، وسلوة الأنفاس 85/1 والمفاخر العلية 154 وجامع الكرامات 52، وحسن جلاب السابق 88/1.
2. لطائف المنن 87، والمفاخر العلية 156.
3. المفاخر العلية 156.
4. انظر ترجمته في لطائف المنن 105/85، طبقات الأولياء الملقن 459/458، العبر لابن خلدون 232/5- 233. الطبقات الكبرى للشعراني 4/2 رقم 309.

معدن الأنوار، القطب، الغوث، الجامع.."[1] وقال ابن الطواح في سبك المقال: "إمام زمانه، وذخيرة أقرانه، الإمام الأوحد، العالم العامل، المحقق المدرك الذائق، حامل لواء العرفان، وناشر علم البيان..."[2]. ولم يقف المدح والثناء عند حدود النثر، بل سار كذلك إلى الشعر، فقال شرف الدين البوصيري – صاحب البردة – في حقه:

أما الإمام الشاذلي طريقه في الفضل واضحة لعين المهتدي قطب الزمان وغوثه وإمامه عين الوجود لسان سر الموجدي[3].

وقال الشيخ إبراهيم بن الميلق: لقد كان بحرا في الشرائع راسخا ولاسيما علم الفرائض والسنن

وحاز علوما ليس تحصى لكاتب وهل تحصي الكتاب ما حاز من فنن[4].

إن أخبار هذه الشخصية العظيمة في مجال التصوف تناقلتها الكتب وروتها الألسنة، واهتم بها الباحثون والدارسون في الشرق والغرب، وطريقته اشتهرت في الآفاق، وتفرعت عنها كثير من الطرق، أحصى منها ج، دراك (G. DRAGUE) تسعة عشرة طريقة، ومن هذه الطرق: الوفائية، والزروقية، والجزولية، والخروبية، والخلوتية، وغيرها[5]، وأشهر هذه الطرق بالمغرب وأهمها اثنان: الطريقة الزروقية للشيخ زروق، والطريقة الجزولية للشيخ الجزولي، وقد خصص لهما محمد المهدي الفاسي (ت 1105هـ) كتابه "تحفة أهل الصديقية بأسانيد الطريقة الجزولية والزروقية"، وإلى هاتين الطريقتين يرجع الفضل في نشر الطريقة الشاذلية بالمغرب، وتنظيمها، وتقعيدها، وبناء أصولها وفروعها، ومد إشعاعها إلى الأتباع والمريدين.

ومن المبادئ الأساسية التي بنيت عليها الطريقة الشاذلية تعاليمها في التربية الروحية وآداب النفس والذوق والسلوك نذكر:

---

1. لطائف المنن 87.
2. سبك المقال لفك العقال، ص: 48- 47.
3. المفاخر العلية 8.
4. نفس المصدر 9.
5. esquisse d’histoire religieuse au maroc، p277 .3 ..

• الدعوة إلى التوحيد الخالص المنزه عن الوسطاء والشركاء والشفعاء من دون الله عز وجل.

• إخلاص الطاعة لله وحده، بتنفيذ أوامره واجتناب نواهيه يقول الشيخ الشاذلي: "ارجع عن منازعة ربك تكن موحدا، واعمل بأركان الشرع تكن سنيا، واجمع بينهما تكن محققا"

• إن أساس التصوف عبودية للخالق، وطاعة الله عز وجل، فالتصوف "تدريب النفس على العبودية، وردها إلى أحكام الربوبية"، وتحقيق العبودية يكون بالاتباع وليس بالابتداع، والحرص على أداء الفرائض والسنن، والتمسك بالكتاب والسنة، والمواظبة على الطاعات، "فمن دعا إلى الله تعالى بغير ما دعا به رسوله، صلى الله عليه وسلم، فهو بدعي" وإذا لم يواظب الفقير على حضور الصلوات الخمس في الجماعة، فلا تعبأن به"، وإذا عارض كشفك الكتاب والسنة، فتمسك بالكتاب والسنة، ودع الكشف، وقل لنفسك: إن الله تعالى قد ضمن لي العصمة في الكتاب والسنة، ولم يضمنها لي في جانب الكشف ولا الإلهام ولا المشاهدة"[1].

• إن الوسائل العقلية والأشياء المحسوسة لا تكفي لإثبات الحقائق والغيبيات، يقول الشاذلي: "فإذا جاذبتك هواتف الحق فإياك أن تستشهد بالمحسوسات على الحقائق والغيبيات، وتردها فتكون من الجاهلين، واحذر أن تدخل في شيء من ذلك بالعقل".

• إنه لا وصول إلا مع التطهر والإخلاص لوجه الله تعالى، والاعتصام بحبله المتين، قال: "فإذا ثقل الذكر على لسانك، وكثر اللغو في مقالك، وانبسطت الجوارح في شهواتك، وانسد باب الفكرة في مصالحك، فاعلم أن ذلك من عظيم أوزارك،أو لكون إرادة النفاق في قلبك، وليس لك طريق إلا الطريق المستقيم والإصلاح والاعتصام بالله والإخلاص في دين الله تعالى، أو لم تسمع إلى قوله تعالى: ﴿**إلا الذين تابوا وأصلحوا واعتصموا بالله وأخلصوا دينهم لله، فأولئك مع المومنين**﴾ [النساء: 146]، ولم يقل "من المومنين"، فتأمل هذا الأمر إن كنت فقيها"[2].

---

1. إيقاظ الهمم لابن عجيبة 122/2 – 123.
2. المفاخر العلية 87.

• المواظبة على فعل الطاعات في أوقاتها، "فلا تؤخر طاعات وقت لوقت آخر، فتعاقب بفواتها، أو بفوات غيرها أو مثلها، جزاء لما ضيعت من ذلك الوقت، فإن لكل وقت سهما، فحق العبودية يقتضيه الحق منك بحكم الربوية"[1].

• التصوف ليس رهبانية وتواكل، وإنما هو قدوة وطاعة وهداية، "فليس هذا الطريق بالرهبانية، ولا بأكل الشعير والنخالة، وإنما هو بالصبر على الأوامر، واليقين في الهداية، قال تعالى: ﴿ **وجعلناهم أئمة يهدون بأمرنا لما صبروا وكانوا بآياتنا يوقنون**﴾ [الأنبياء: 73] [2]، فطريق الولاية والكرامة عنده هو طريق الطاعة والبعد عن المعصية والذنوب، وينسب البعض إليه قوله: "إن أردت كرامتي فعليك بطاعتي والإعراض عن معصيتي".

• وأساس التصوف عنده كذلك، هو الاستغفار المستمر الموصول، مهما علت مكانة الإنسان وسمت منزلته، "فعليك بالاستغفار وإن لم يكن هناك ذنب، واعتبر باستغفار النبي، صلى الله عليه وسلم، بعد البشارة واليقين بمغفرة ما تقدم من ذنبه وما تأخر، هذا في معصوم لم يقترف ذنبا قط، وتقدس عن ذلك، فما ظنك بمن لا يخلو عن العيب والذنب في وقت من الأوقات".

• الابتعاد عن تتبع عورات الناس وإحصاء عيوبهم، وإشغال النفس بالمجاهدة وعمل الخير، "فإذا امتلأ القلب بأنوار الله تعالى عميت بصيرته عن المناقص والمذام المقيدة في عباده المؤمنين".

• المحافظة على ترديد الأوراد والأحزاب والأذكار والأدعية، فمن أدعيته: "اللهم إنك تعلم أني بالجهالة معروف، وأنت بالعلم موصوف، وقد وسعت كل شيء من جهالتي بعلمك، فسع ذلك برحمتك كما وسعته بعلمك"، وقوله أيضا: "اللهم إنا نسألك التوبة ودوامها، ونعوذ بك من المعصية وأسبابها، وذكرنا بالخوف منك قبل هجوم خطراتها، واحملنا على النجاة منها ومن التفكر في طرائقها، وامح من قلوبنا حلاوة ما اجتنيناه منها، واستبدلها بالكراهة

1. جامع الكرامات 23، المفاخر العلية 75.
2. المفاخر العلية 78.

لها والطمع لما هو بضدها، وأفض علينا من بحر كرمك وعفوك حتى نخرج من الدنيا على السلامة من وبالها... فليس كرمك مخصوصا بمن أطاعك وأقبل عليك، بل هو مبذول بالسبق لمن شئت من خلقك، وإن عصاك وأعرض عنك، وليس من الكرم أن تحسن إلا لمن أحسن إليك، وأنت المفضال الغني، بل الكرم أن تحسن لمن أساء إليك، وأنت الرحيم العلي، كيف وقد أمرتنا أن نحسن إلى من أساء إلينا، فأنت أولى بذلك منا"[1].

ومن العناصر الإيجابية في تصوف الشاذلي دعوته إلى التنعم بالدنيا والأخذ بأسباب الحياة، متأثرا في ذلك بتعاليم أستاذه القطب عبد السلام بن مشيش الذي كان ينصحه بقوله: "عبادة الصديقين عشرون: كلوا واشربوا والبسوا وانكحوا واسكنوا وضعوا كل شيء حيث أمركم الله ولا تسرفوا، واعبدوا الله ولا تشركوا به واشكروه، وعليكم بكف الأذى وبذل الندى، فإنها نصف العقل، ونصفه الثاني: أداء الفرائض واجتناب المحارم... وإن عبادة الله التفكر في أمره، والتفقه في دينه"[2].

وفي هذا خروج عن الاتجاه العام الذي يأخذه الكثير على الصوفية، وهو ذم الدنيا وتقبيحها، والتنفير منها وازدراؤهـا، يقول الدكتور زكي مبارك: "إن أشنع غلطة اقترفها الصوفية هي التنفير من الدنيا، والدعوة إلى هجر ما فيها من الطيبات، وإصرارهم على إقناع الناس بأنهم يلدون للموت ويبنون للخراب، والحق أن كل ميلاد إلى الموت، وأن كل بناء إلى خراب، ولكن بين الحالين مواسم للخير والبر والجمال والصفاء، ومن الحمق أن يجهل المرء أنه خلق لغاية نبيلة تتمثل في تطوره من حال إلى حال، وتنقله من الحلم والجهل، والعقل والجنون، وكان الصوفية أجدر بأن ينظروا هذه النظرة، ويتصوروا ما في تقلب الطباع من رونق وبهاء، ولكن خبز الشعير، ولباس الصوف، والملح الجريش، كل أولئك طبع أرواحهم بطابع التلوم والاشفاق..."[3].

---

1. المصدر السابق.
2. أبو الحسن الشاذلي لعمار علي سالم، ص: 82.
3. التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق، ص: 106.

وقد اختزل ابن الخطيب مبادئ الشاذلية في كلمة "لا إله إلا الله"، وجعل السالكين بهذه الكلمة على تسعة أصناف، تبدأ بإفراد الكلمة في اللسان، وتنتهي بمرتبة الفناء[1].

أصول الطريقة الزروقية

من المعلوم أن أبا الحسن الشاذلي لم يترك كتابا يحدد فيه أصول طريقته ويبين معالمها، وإنما ترك أورادا وأحزابا اعتنى بشرحها أتباعه فيما بعد، ومن هذه الشروح اتضحت معالم الطريقة الشاذلية.

ولعل الشيخ زروق هو أول من اعتنى بوضع أصول الطريقة الشاذلية، وصنف في ذلك كتابه "أصول الطريقة وأسس الحقيقة"، ووضع شرحا عليه، وقد ساعده في ذلك اتساع أفقه العلمي، وإلمامه بعلوم عصره، ونهله من أمهات كتب التصوف.

وإن المتأمل في هذه الأصول، التي من ضيعها حرم الوصول، على حد تعبير الشيخ زروق، يجد نفسه أمام قوة فياضة هائلة من الأخلاق وآداب النفس والسلوك، موضوعة في قالب صوفي متكامل البناء متماسك الفروع والحلقات، تتجاوب فيه علوم الشريعة مع علوم السر والحقيقة، وآداب الباطن مع آداب الظاهر في تناغم وانسجام، الأمر الذي يعكس بوضوح مستوى التنظير الصوفي عند الشيخ زروق، ويرسم بجلاء طريقته في التصوف، التي جمعت بين أصول الشاذلية وأصول القادرية، والتي سماها "أصول الأسباب"[2]، فهو بذلك يجمع بين الأصل وفرعه، إذ سبقت الإشارة إلى أن الشاذلية فرع من القادرية.

ولا أريد أن أدخل في مناقشة ما إذا كان الشيخ زروق شاذليا محضا، يتبع طريقة شيخه أبي الحسن بدقة وصرامة، فقد سبق إلى طرح هذه المسألة الأستاذ علي فهمي خشيم في رسالته القيمة عن الزروقية، وأكد أن الشيخ زروق كان مدافعا عظيما عن الشاذلية، ويعتبرها

---

1. روضة التعريف بالحب الشريف 2/629– 630.
2. وهذه الأصول هي: علو الهمة، حفظ الحرمة، حسن الخدمة، نفوذ العزيمة، تعظيم المنة، انظر: الدرة الثمينة، ص: 13، والمفاخر العلية 118، وقارن مع أحمد زروق والزروقية، ص: 143.

أقرب الطرق إلى الله، إلا أن التأثير القادري كان واضحا أشد الوضوح في طريقته، وذلك من خلال الصيغتين اللتين وضعهما الشيخ زروق لأسس الطريقة تدعى كلتاهما "أصول الطريقة"، تتكون الأولى من خمسة أصول شاذلية، وتتكون الثانية من عشرة أصول شاذلية قادرية، ثم إن السند الذي ربط الشيخ زروق بشيوخ التصوف له سلسلتان، سلسلة تربطه بالشاذلي، وأخرى تربطه بعبد القادر الجيلاني[1].

والذي يؤكد شاذلية الشيخ زروق ما ذكره تلميذه أبو عبد الله الخروبي تعليقا على قول شيخه: "أصول طريقتنا خمسة أشياء"، قال: "وفي قول الشيخ رضي الله عنه "طريقتنا" إشارة إلى صحة طريقته وتحقيق نسبته، ولا شك أنه رضي الله تعالى عنه كذلك، إذ طريقته أقوم الطرق، ونسبته أفضل النسب، فنسبته شاذلي، وطريقته لب طريقة الشاذلية"[2].

ويفهم من بعض كلام الشيخ زروق ما يفيد ما ذهب إليه تلميذه الخروبي، فقد قال في قواعده: "تنوع الفرع بتنوع أصله، وقد تقدم أن أصل التصوف مقام الإحسان، وهو متنوع إلى نوعين، أحدهما بدل من الآخر، هما: أن تعبد الله كأنك تراه، وإلا فإنه يراك فالأول رتبة العارف، والثاني رتبة من دونه، وعلى الأول يحوم الشاذلية ومن نحا نحوهم وعلى الثاني يحوم الغزالي ومن نحا نحوه، والأول أقرب، لأن غرس شجرتها مشير لقصد ثمرتها، ومبناها في الأصول التي يحصل لكل مؤمن وجودها، فالطباع مساعدة عليها والشريعة قائمة فيها، إذ مطلوبها تقوية اليقين، وتحقيقه بأعمال المتقين، فافهم"[3].إن البناء الصوفي الذي رسم فيه الشيخ زروق طريقته يكتنفه شيء من الغموض والاستغلاق والتعقيد، وهو مسلك ليس بغريب، فالصوفية في جميع العصور كانت لهم رموز وإشارات واصطلاحات غريبة ومبهمة، وضعت في الأصل لستر معانيهم عن عامة الناس، ومذهبهم في الغموض معروف، وصل إلى ميدان النقد الأدبي[4].

1. أحمد زروق و الزروقية، 143.
2. الدرة الثمينة، 1- 2.
3. قواعد التصوف للشيخ زروق، القاعدة 56، ص: 44 – 43.
4. راجع التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق، 66.

ومن أمثلته جواب ابن العربي الحاتمي على من استفهمه حول بيت من قصيدته:

يـــا من يـــراني ولا أراه ولا أراه آخـــــــــــذا

كيف تقول إنه لا يراك، وأنت تعلم أنه يراك؟، فقال:

يا من يراني مجــرما ولا أراه آخـــــــــذا

كـــم ذا أراه منعما ولا يـراني لائـــــــذا

قال المقري معلقا على ذلك: "من هذا وشبهه تعلم أن كلام الشيخ رحمه الله مؤول، وأنه لا يقصد ظاهره، وإنما له محامل تليق به... فأحسن الظن به ولا تنتقد، بل اعتقد، وللناس في هذا المعنى كلام كثير، والتسليم اسلم، والله بكلام أوليائه أعلم"[1].

ومن أجل وضع مقاربة منهجية لأصول الطريقة الزروقية الشاذلية[2] استعنت بأحد شروح كتاب "أصول الطريقة" للشيخ زروق، فرجعت إلى كتاب "الدرة الثمينة السنية في شرح أصول الطريقة الشاذلية" للشيخ أبي عبد الله محمد بن علي الخروبي الطرابلسي (ت 963هـ)، تلميذ زروق وأحد أتباعه وملازميه الذين تأثروا به، وبقوا على وفاء دائم لفكره وطريقته، وقد أثنى عليه في كثير من المواضيع من كتبه[3].

وقد تعددت نسخ هذا الشرح، وتفرقت في الخزانات العامة والخاصة، ومن النسخ الموجودة بالخزانات المغربية:

- نسختان بالخزانة العامة بتطوان ضمن مجموع تحت رقم: 99م – 874م.
- نسخة بالخزانة العامة بالرباط ضمن مجموع تحت رقم: 2208د
- نسخة بخزانة القرويين بفاس ضمن مجموع تحت رقم: 1528/2.

---

1. نفح الطيب المقري 168/2.
2. انظر الملحق.
3. انظر ترجمته في الأعلام للمراكشي 129/5- 131 ودوحة الناشر لابن عسكر رقم 126، - والاستقصا للناصري 27/5 – وتعريف الخلف للحنفاوي 490- 489 وأعمال الندوة العلمية حول "التواصل الثقافي بين أقطار المغرب العربي" التي نظمتها كلية الدعوة الإسلامية بطرابلس أيام 23- 20 ديسمبر 1995م إحياء الذكرى للشيخ الخروبي.

والنسخة المعتمدة في هذا البحث هي نسخة تطوان رقم: 99م، وتقع في 48 صفحة من الحجم الصغير، في كل صفحة 28 سطرا، بمعدل 8 كلمات في السطر، وقد كتبت بخط مشرقي بقلم ناسخها إبراهيم بن علي الشباوي الشافعي الشاذلي، وتم الفراغ منها يوم الأحد 23 شوال 1241هـ.

وقد نظم هذا الشرح عبد القادر المشرفي وسماه: "عقد الجمان الملتقط من قعر قاموس الحقيقة الوسط"، وقام ابنه محمد الطاهر المشرفي بشرحه[1].

وقد أفصح الشارح عن سبب تأليفه لهذا الشرح في ديباجته فقال: "وبعد، فقد سألني بعض الفقراء السالكين، أنهض الله همتهم، وقوى عزمهم، أن أبسط لهم الكلام على أصول الطريقة لشيخنا العلامة الإمام، القدوة المربي، الجامع بين الشريعة والحقيقة، أبي العباس أحمد بن محمد بن عيسى البرنسي الفاسي، الشهير بزروق، رحمه الله تعالى ورضي عنه، فأجبت دعوتهم، وأسعفت رغبتهم، مستعينا بالله سبحانه، راجيا الثواب منه، وهو حسبنا ونعم الوكيل، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم[2].

عرض الشيخ زروق أصول الطريقة في خمسة محاور:

الأول: الأصول وما يتفرع عنها من دواع وثمرات وأسباب تحقيق وأصول الأسباب.

الثاني: أصول المعاملات وآفاتها.

الثالث: الأحوال والمقامات.

الرابع: المشيخة، شروطها ومعوقاتها.

الخامس: آداب المريد مع الإخوان والشيخ

وسنتطرق فيما يلي إلى هذه الأصول حسب الترتيب الذي سلكه الشيخ زروق.

---

1. تاريخ الجزائر الثقافي لأبي القاسم سعد الله 141/2.
2. الدرة الثمينة، ص: 1.

المحور الأول: الأصول (بواعثها – شروطها – آدابها – ثمراتها)

جعل الشيخ زروق أصول الطريقة خمسة أمور، وهذا العدد من اختياره، فقد اختلفت أقوال الشيوخ في تحديد العدد، فمنهم من زاد على الخمسة، ومنهم من نقص، كل بحسب رأيه واجتهاده وحاله، كما اختلفوا في تعيين الأصول[1].

وهذه الأصول الخمسة هي: التقوى – اتباع السنة في الأقوال والأفعال – الإعراض عن الخلق – الرضى عن الله في القليل والكثير – الرجوع إلى الله في السراء والضراء.

وقد اختزل الشيخ الخروبي هذه الأصول في ثلاثة أمور، وهي: إقبال على الحق بلزوم الصدق، وإعراض عن الخلق بحكم الحق، ولزوم الاقتداء في ذلك[2].

الأصل الأول: التقوى

بدأ زروق بالتقوى لأنها أصل الأصول، وعليها مدار جميع الأعمال الظاهرة والباطنة، ولذلك نجده يتوسع في الحديث عنها بذكر دواعيها وشروطها وآدابها وثمراتها، انطلاقا من الحديث النبوي الشريف "اتق الله"، فإنها جامع كل خير"[3].

وهذا الأصل ينقسم عنده بحسب المقامات إلى ثلاثة:[4]

1. تقوى أهل مقام الإسلام، وذلك بحفظ الجوارح من المعاصي والمخالفات، وإليه يشير قوله تعالى: ﴿ **فاتقوا الله ما استطعتم**﴾ [التغابن: 16].

2. تقوى أهل مقام الإيمان، بحفظ القلب من الخطرات والهفوات، "فإذا تطهر القلب من رذيلة الخطرات والهفوات، منح شهود معاني الصفات"[5]. وإلى هذا يشير قوله تعالى: ﴿ **فاتقوا الله يا أولي الألباب**﴾ [الطلاق: 20].

---

1. المرجع السابق 2.
2. نفسه.
3. في الحديث "اتق الله حيث ما كنت، واتبع السيئة الحسنة تمحها، وخالق الناس بخلق حسن" رواه الحاكم والترمذي، وقال: حديث صحيح.
4. جعل ابن الخطيب اتباع الأشياخ مراتب، وهم: المريدون، العباد، السالكون، الذاكرون، الصوفية، الفقراء، المحققون، وجعل لكل صنف من هذه الأصناف ثلاثة مقامات: مقام الإسلام، ومقام الإيمان، ومقام الإحسان، راجع روضة التعريف 2/627 – 629.
5. الدرة الثمينة 3 – 4.

3. تقوى مقام أهل الإحسان، بحفظ السر، فإذا تنزه السر عن شهود الأغيار، منح شهود عظم الذات"[1]. وجعل للتقوى بواعث وشروطا وآدابا وثمرات، أما البواعث فتنقسم بحسب درجاتها إلى ثلاثة:

1. الباعث لأهل مقام الإسلام على تقواهم تذكر الثواب والعقاب، فتقواهم تكون على سبيل الخوف والرجاء.

2. الباعث لأهل مقام الإيمان شهود الجلال والجمال.

3. الباعث لأهل مقام الإحسان شهود العظمة والكمال[2].

وأما شروطها فهي: الإعراض عن جميع المخالفات وأسبابها في الظاهر والباطن، ومواصلة الطاعات، وإمحاص القصد في التقوى لله تعالى.

ومن آدابها: التحفظ عن الشبهات، ومن فضول الحلال في الأكل والشرب واللباس، ومن فضول الكلام.

أما ثمراتها فهي بحسب مقاماتها، فثمرة مقام الإسلام: وجود الإخلاص في الأقوال والأفعال، وثمرة مقام الإيمان: وجود الصدق في الأحوال، وثمرة مقام الإحسان: التحقيق في مقام الإنزال[3].

الأصل الثاني: اتباع السنة في الأقوال والأفعال

هذا الأصل عنده من وظائف الظاهر، كانت الأقوال من قبيل العادات، أو من نوع العبادات

---

1. الدرة الثمينة 4.
2. يقول ابن الخطيب في معنى الجمال والكمال: "ولكل شيء اتصل به النور القدسي، أشرق عليه جمال وكمال، فهو يخصه، والكمال مظهر الجمال وتجل له، كالمادة لصورته، فالكمال جميع الصفات المحمودة لذلك الشيء، إما ظاهرا أو باطنا، ويختلف باختلاف الذوات، أما ظاهره فكمال كل ذات بحسب ما يليق بها على سبيل إضافي، فيكمل شيء بما لا يكمل غيره، وكمال صورة الإنسان ظاهرا = في تناسب الشكل واستواء البنية وحسن اللون، وكذلك للحيوان والنبات أحوال في كمالها الظاهر، وهذا الكمال هو مظهر الجمال الروحاني ومجلاه، والنفوس الإنسية مولعة به، واقفة عنده، كلفة باستحسانه والميل إليه، وربما تتعداه إلى مظاهر الجمال المبدد على صفحات الموجودات... وأنه لا ميل إلا للنفس، ولا كلف ولا تعشق ولا هيام إلا بالجمال، ولا تعشق للجمال إلا بالنور، ولا تعشق للنور إلا بالخير، ولا تعشق للخير إلا بالوجوه"، روضة التعريف 1/288- 294.
3. الدرة الثمينة 5.

وإليه يشير قوله تعالى: ﴿ **فاتبعوني يحببكم الله**﴾ [آل عمران: 31] ويضيف الشيخ الخروبي، إلى هذا الأصل الاقتداء بأحواله، صلى الله عليه وسلم، في خلقه وحلمه وأمانته وعفته وتواضعه وزهده وصبره وشكره وشجاعته ومروءته وحيائه وحسن آدابه وجميل معاشرته، وهذا كله من وظائف الباطن[1]. وقد فصل الكلام في ذلك كله في كتابه "كفاية المريد وحلية العبيد".

الأصل الثالث: الإعراض عن الخلق في الإدبار والإقبال

ومعنى هذا الأصل "أن تكون معارضا لهم في حال إقبالهم عليك، وفي حال إدبارهم عنك، فلا إقبالهم يدعوك إلى أن تقبل عليهم، ولا إدبارهم يدعوك إلى أن تعرض عنهم، بل يكون إعراضك عنهم لله، لا لأجل حظ نفسك"[2].

الأصل الرابع: الرضى في القليل والكثير

وهذا الأصل في نظر الشيخ زروق هو أصل العبودية، "لأن ذلك من علامة التحقيق في مقام الرضى، لأن وجود الرضى في حالة القليل كحال الكثير، وفي حالة المنع كحالة العطاء، وهو دليل على أن الرضى وقع عن غير علة، بل بمجرد العبودية، وهذا مطلب الحق سبحانه من عباده"[3].

الأصل الخامس: الرجوع إلى الله في السراء والضراء

وهذا الأصل ضروري، لما ينشأ عنه من تحقيق العبودية وسكونها تحت تصاريف القضاء، فالرجوع إلى الله في السراء رجوع بوصف الشكر، والرجوع إليه في الضراء رجوع بوصف الصبر وإلى هذا يشير قوله تعالى: ﴿ **ونبلوكم بالشر والخير فتنة وإلينا ترجعون**﴾ [الأنبياء: 35][4].

وقد جعل الشيخ زروق لهذه الأصول الخمسة دواع تدعو إليه، وثمرات تنشأ عنها، وأسبابا يقع فيها تحقيقها، وأصولا تتحقق بها:

---

1. الدرة الثمينة 8- 9.
2. نفس المصدر 10.
3. الدرة الثمينة 11.
4. الدرة الثمينة 11- 12.

فاما دواعي التقوى: إرادة القرب، وثمراتها: الوصول، وسبب تحقيقها بالورع والاستقامة، وأصل تحققها علو الهمة.

2. ودواعي الاتباع: شدة الحب، وثمرته: القبول، وسبب تحقيقه بالحفظ وحسن الخلق وأصله حفظ الحرمة.

3. ودواعي الإعراض: تعلق القلب بالحق، وثمرته: وجود حلاوة المعاملة، وسبب تحقيقه بالصبر والتوكل، وأصله: حسن الخدمة.

4. ودواعي الرضى: حسن الظن بالله تعالى وثمرته: دوام المواصلة، وسبب تحقيقه بالقناعة والتفويض، وأمله: نفوذ العزيمة.

5. ودواعي الرجوع: المعرفة، وثمرته: تحقيق العبودية، وسبب تحقيقه بالحمد والشكر وأصله تعظيم المنة[1].

قال الشيخ الخروبي: "فإذا وصل المريد السالك أصول الطريقة الخمسة وأسباب تحقيقها وأصولها الناشئة عنها، كان من أهل الطريقة، وتمكن منها، وتحقق فيها"[2].

المحور الثاني: أصول المعاملات

إن لأهل الطريقة معاملات بناها الشيخ زروق على خمسة أصول كذلك، وهي:

1. طلب العلم للقيام بالأمر، والمراد بالعلم هنا علم الديانة الذي به تصح العبادات وتتم المعاملات، وبه تبرأ ذمة المكلف من الواجبات، وبه يصح القيام بالمأمورات، فلا عمل لمن لا علم له، وكل علم لا تصح الواجبات إلا به فهو واجب مثلها.

2. صحبة المشايخ والإخوان للتبصر وأخذ العلم عنهم، والاقتداء بأحوالهم، واتباع أقوالهم وأفعالهم.

3. ترك الرخص والتأويلات للتحفظ، لأن المترخص المتأول لا تسلم معاملته من العلل القادحة في الأعمال "كراع حول الحمى يوشك أن يقع فيه".

---

1. الدرة الثمينة 14- 12.
2. الدرة الثمينة 15.

4. ضبط الأوقات للأوراد بالحضور، لأن الوقت إذا فات لا يستدرك

5. اتهام النفس في كل شيء للخروج من الهوى والسلامة من الخطأ"[1].

ثم إن الأصول لها آفات يقع الفساد بها، جعلها الشيخ زروق على الترتيب التالي:

1. فطلب العلم آفته صحبة الأحداث سنا أو عقلا أو دينا، ممن لا يرجع إلى أصل أو قاعدة "لأن حديث السن لا عقل له، فصحبته بطالة وخسران، وحديث العقل لا فهم له، فصحبته سفاهة و اغترار، وحديث الدين لا خشية له، فصحبته بطالة وخسران، وحديث العقل لا فهم له، فصحبته سفاهة واغترار، وحديث الدين لا خشية له، فصحبته معصية وكفران، وكل منهم لا يرجع إلى أصل أو قاعدة"[2].

2. وصحبة الأشياخ آفتها الاغترار والفضول، أي الاغترار بظاهر الأحوال، واستعمال الفضول مع الصاحب يخل بحقوق الصحبة.

3. وترك الرخص آفته الشفقة على النفس "لأن النفس دائما من طبعها الميل إلى التأويلات لأن في ذلك راحتها، والعبد مطالب بإخراجها عن طبعها وعن مواطن راحتها، ولا يمكنه ذلك إلا بمجاهدتها"[3]

4. وآفة ضبط الأوقات اتساع النظر في العمل بالفضائل، وهو مضيع للوقت.

5. وآفة اتهام النفس الأنس بحسن أحوالها واستقامتها، فالعاقل لا يأنس بحسن أحوال النفس ولا باستقامتها، لوجود التهمة فيها، وقد قال تعالى: ﴿ **وما أبرئ نفسي إن النفس لأمارة بالسوء**﴾ [يوسف: 53][4].

ثم إن النفس لها علل كثيرة مختلفة، ظاهرة وباطنة، خفية وجلية، وأدويتها وإن كثرت لا تخرج عن خمسة أصول كذلك، رتبها الشيخ زروق على النحو التالي:

1. تخفيف المعدة بقلة الطعام "وهذا الأصل هو أصل جميعها، وعليه مدارها، ومضعف

---

1. الدرة الثمينة 15- 24.
2. الدرة الثمينة 24- 25.
3. الدرة الثمينة 25- 26.
4. انظر الدرة الثمينة 24- 26.

لقواها، وراد لها عن حظوظها وشهواتها وهواها، ومخمد لها، وهو عليها أشد عقاب"[1]، وقد قال الرسول صلى الله عليه وسلم: "ما ملأ ابن آدم وعاء شرا من بطنه"[2]، وقال: "المعدة بيت الداء، والحمية رأس الدواء"[3].

2. الالتجاء إلى الله مما يعرض من الأمور عند طروئه، والفرار من مواقف يخشى وقوع الأمر المتوقع فيه، وهو أحسن الأدوية وأفضلها "فإذا لم تفد الأسباب، ارجع إلى الملك الوهاب".

3. دوام الاستغفار في الخلوة "لأن الاستغفار حامل على الندم على ما فات من مخالفات، وعلى الحذر من الوقوع في الهفوات".

4. الصلاة على النبي، صلى الله عليه وسلم، والدوام عليها في كل حين، لأن الصلاة حاملة على الاستقامة، والاستقامة نافية لعلل النفس"[4].

5. محبة من يدل على الله أو على أمر الله وهو معدوم "لأن محبة الصالحين الدالين على الله أو على أمره تنور القلوب، وتزيل على النفوس، وتنهض الأرواح إلى حضرة الله تعالى"، قال أبو الحسن الشاذلي: "لا تصطف لنفسك إلا من تزداد به يقينا"[5].

والدلالة على الله دلالة تعريف، وهي خاصة بالمحبوبين، والدلالة على أمر الله تعالى دلالة تعنيف، وهي خاصة بالسالكين المحبين[6]. وأصول بلاء النفس تدور على ثلاثة أمور:

1. الرضى بالعيب، لأنه خروج عن نهج المتقين.

2. الإصرار على الذنب، وهو من أحوال الخاسرين.

3. إسقاط الخشية منك بالغيب، وهو من أحوال المحجوبين عن الله تعالى[7].

---

1. الدرة الثمينة 26- 27.
2. مسند الإمام أحمد 132/4.
3. كشف الخفا للعجلوني 214/2.
4. الدرة الثمينة 28.
5. الدرة الثمينة 29.
6. نفس المصدر 30.
7. نفسه.

قال الشيخ أبو الحسن الشاذلي: "اجعل التقوى وطنك، ثم لا يضرك مدح النفس، ما لم ترض بالعيب، أو تصر على الذنب، أو تسقط منك الخشية بالغيب"[1].

وقد عدد الشيخ زروق العيوب والبلايا التي اتصف بها صوفية عصره، وردها إلى خمسة أمور، وكل من هذه البلايا الخمس دفعت إلى ارتكاب ما يماثلها أو يعظمها (انظر الملحق) وهذه البلايا الخمس هي:

1. إيثار أهل الجهل الذين يوافقونهم على أهوائهم وشهواتهم، على أهل العلم الذين يدلونهم على مخالفة النفوس، ومفارقة الحظوظ، وترك الشهوات.

2. الاغترار بكل ناعق من دعاة الباطل الذين يدعون إلى الله بغير علم شرعي، ولا حكمة سنية، ولا بصيرة قلبية، ولا هداية إيمانية.

3. التهاون في الأمور الدينية، وفيه تضييع لحقوق الله تعالى.

4. التعزز والتكبر على الناس، والافتخار بالطريق الذي هم عليه، أو بالشيخ الذي أخذوا عنه، قال الخروبي: "فليحذر العاقل من هذه البلية العظيمة، والفتنة الكبيرة، ولا يتنافس بطريقته وشيخه، فإن الحق يظهر لأهل الحق وأهل الباطل، ﴿ **قل الله ثم ذرهم في خوضهم يلعبون**﴾ [الأنعام: 91].

5. استعمال الفتح دون شروطه، مراده: أن يستعمل المريد الكشف عن حقائق العلوم الإحسانية، والاستشراف على المعارف الربانية، والعثور على حقائق التوحيد دون شروطه، قال الشيخ الخروبي معلقا على ذلك: "فلا ينتظر الفتح من لم يأت بهذه الشروط، وفقراء زماننا طلبوا الحقائق من غير صدق مع الله، ولا قاموا بشروط ما طلبوا، فعوقبوا بالحرمان"[2].

المحور الثالث: الأحوال والمقامات

جعل الشيخ زروق الأحوال ثلاثة مستويات، تختلف باختلاف مقامات المدعين لها وهي:

- مقام المريدين، وأحواله: التقوى، والورع، والاستقامة.

---

1. المفاخر العلية 119.
2. الدرة الثمينة 32.

- مقام الزاهدين، وأحواله: الوهد، والتوكل، والتسليم، والتفويض، والرضى.

- مقام العارفين، وأحواله: المقامات، المنازلات، المكالمات، المواجهة، المخاطبة[1]، وهذا أعلى مقام، فمن وصله فلا تكون دعواه إلا عن صدق[2].

المحور الرابع: المشيخة

إن الأحوال الزكية، والمقامات العلية المذكورة سابقا لا تصح إلا من مريد صادق في إرادته، وسالك محقق في سلوكه، ومقتد بشيخ عارف محقق توفرت فيه شروط المشيخة، وهي حسب نظر الشيخ زروق خمسة أمور:

1. علم صحيح، لأنه دليل، ولابد من علم تصح دلالته.

2. وذوق صريح، لأن بالذوق تتحقق عبادته، وتفهم إشارته: "فبعلمه يقتدى، وبذوقه يهتدى، وبعلمه تستقيم الظواهر في الأقوال والأفعال، وبذوقه تتحقق البواطن في الأحوال، وبعلمه يزيد ظاهر المريدين، وبذوقه يختبر بواطن السالكين"[3].

3. همة عالية عن الأكوان.

4. حالة مرضية، لأنه يقتدى به فيها.

5. بصيرة نافذة، لينظر بها بنور الله في أحوال تابعيه الباطنية.

قال الشيخ الخروبي: "وهذه الأوصاف كلها قد وجدت في سيدنا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم، إذ لما جعله الله هاديا إليه، ودليلا يدل عليه، وأمر الخلق بالاقتداء به، صلى الله عليه وسلم، جمع فيه مكارم الأخلاق، فوارثوه لابد أن يكونوا على خلقه، وقل والله في زماننا هذا من هذه أوصافه، ولذلك كثر الحرمان، وقل الانتفاع، واندرست الطريق وحاد الفقراء عن المنهاج القويم والصراط المستقيم، وتصدر للتربية من هو ليس بأهل لها، فضل وأضل"[4].

1. وهناك خمسة أمور مناقضة لمدعي الأحوال، راجعها في الدرة الثمينة 38- 40.
2. الدرة الثمينة 38.
3. الدرة الثمينة 40.
4. نفس المصدر، 41.

وهذه الأوصاف لها ما يقابلها على وجه الضد، من توفرت فيه لا تصح مشيخته[1].فعلى الشيخ أن يكون ذا خلق عظيم، يحتمل الجفوة، ويتجاوز عن العورات، ويعفو عن السيئات، ويقيل العثرات، وينقل ذوي الأخلاق الذميمة إلى الأخلاق الحميدة بالحكمة والموعظة الحسنة[2].

المحور الخامس: آداب المريد مع الشيخ

هذه الآداب وإن كثرت، فمدارها في نظر الشيخ زروق على خمسة أمور:

1. اتباع الأمر وإن ظهر خلافه "فشرط على المريد أن لا يتنفس إلا بإذن شيخه... ومن خالف شيخه لا يشم رائحة الصدق"!!

2. اجتناب النهي، فإن ظهر للتلميذ في الأمر والنهي خلاف ما قصده الشيخ فواجب ترك نظره لنظر شيخه فيما أمره به وما نهاه عنه، لأنه أعلم منه بالمصالح والمضار، فليمتثل أمره، وليجتنب نهيه، وإن كان في ذلك حتف أنفه!!

3. حفظ سره غائبا وحاضرا، حيا وميتا، لأن حرمته من حرمة الله وحرمة رسوله، ولأنه نائب عنهما، ويدخل في الحرمة اعتقاد كماله!!

4. القيام بحقوقه حسب الإمكان بلا تقصير، فحقوق الشيخ على تلميذه كثيرة، والقيام بها عسير، إلا لمن وهب لشيخه كله، وحمل عنه كله، واعترف مع ذلك بالتقصير.

5. عزل عقله وعلمه ورئاسته، وإنما يرجع المريد في جميع أحواله إلى نظر شيخه، وبذلك يكون الفتح ويحصل المقصود[3].

العوامل المؤثرة في هذا البناء الصوفي

إن الاتجاه الفكري لدى الشيخ زروق ونزعته الصوفية وبنائها الخماسي الأبعاد لا ينبغي النظر إليه ومقاربته في معزل عن الظروف الذاتية والموضوعية التي أثرت في تكوينه وصياغة

---

1. نفس المصدر 43- 44 وانظر الملحق.
2. نفسه.
3. الدرة الثمينة 46- 48.

مشروعه، ويمكن إرجاع هذه الظروف إلى العوامل التالية: العامل الذاتي، العامل السياسي، العامل الاجتماعي.

العامل الذاتي

هذا العامل في نظري تحدد العناصر التالية:

– الاستعداد الشخصي الذي كان يتمتع به الشيخ زروق، والذي تكون لديه بحكم تربيته في وسط متدين، متمسك بالتقاليد الصوفية، واحتكاكه بأفراد كان لهم بالغ التأثير في تكوينه الصوفي، وتنمية روح التعلق بالأولياء والصالحين، وسماع سيرهم وكراماتهم.

– التوجيه الصالح الذي تلقاه عن شيوخه، سواء في المغرب أو المشرق، ويأتي في مقدمتهم الشيخ أبو عبد الله القوري.

– الخبرة الشخصية التي تكونت لديه من خلال زياراته لأضرحة الأولياء، منها زيارته لضريح أبي مدين شعيب بن الحسين (596هـ)، وقد استغرقت أربعين يوما، وزيارته الوالي عبد الرحمن أبي يعزى يلنور (572هـ)، وقد تحدث عنها في كناشته.

– اتساع أفقه العلمي، وإلمامه بعلوم عصره من فقه وأصول وحديث وتفسير، وغوصه في أمهات كتب التصوف، كالإحياء للغزالي، ومؤلفات ابن عطاء الله السكندري (الحكم، والتنوير، ولطائف المنن، ومفتاح الفلاح)، وكتب الحارث المحاسبي، ومؤلفات ابن أبي جمرة، ومصنفات ابن الحاج صاحب المدخل، بالإضافة إلى ذلك، قدرته الواسعة على الاستفادة من جهود الذين سبقوه في بلورة اتجاهه الصوفي السني المعتدل، ولعل أهم إنجاز يحسب له في هذا الصدد، خروجه عن العداء التقليدي المصطنع بين الفقه والتصوف، وربط علاقة تلازمية حميمية بين الشريعة والحقيقة وتلاحم قوي بين علم الظاهر وعلم الباطن، ويستفاد هذا من النصوص الكثيرة المتفرقة في ثنايا كتبه، منها: ما ذكره في كتابه "قواعد التصوف"، حيث قال في القاعدة 26: "حكم الفقه عام في العموم، لأن مقصده إقامة ورفع مناره، وإظهار كلمته.

وحكم التصوف خاص في الخصوص، لأنه معاملة بين العبد وربه، من غير زائد على ذلك، فمن ثم صح إنكار الفقيه على الصوفي، ولا يصح إنكار الصوفي على الفقيه، ولزم

الرجوع من التصوف إلى الفقه، والاكتفاء به دونه.

ولم يكف التصوف عن الفقه، بل لا يصح بدونه، ولا يجوز الرجوع منه إليه إلا به، وإن كان أعلى منه مرتبة، فهو أسلم وأعم منه مصلحة.

ولذلك قيل: كن فقيها صوفيا، ولا تكن صوفيا فقيها، وصوفي الفقهاء أكمل من فقيه الصوفية وأسلم، لأن صوفي الفقهاء قد تحقق بالتصوف حالا وعملا وذوقا.

بخلاف فقيه الصوفية، فإنه المتمكن من علمه وحاله، ولا يتم له ذلك إلا بالفقه صحيح وذوق صريح، لا يصح له أحدهما دون الآخر، كالطب الذي لا يكفي علمه عن التجربة ولا العكس، فافهم"[1].

العامل السياسي

ويتجلى هذا العامل في اختلال الأوضاع الاجتماعية، وفساد الذمم، وانتشار الجهل، وكثرة الأدعياء، وانحراف التصوف عن مساره الأصلي السليم، وظهور البدع الضالة والطرق الصوفية المنحرفة التي خصص الشيخ زروق قسما كبيرا من كتاباته للرد عليها وانتقادها، ففي كتابه "عدة المريد" يتحدث عن أصول الطريقة الصوفية السليمة ثم يقول: "هذه الأقوال التي من ضيعها حوم الوصول، وأكثر أهل الزمان على ذلك، إلا من عصم الله سبحانه، وقليل ما هم... فمعرفة الزمان وأهله صعب، والكلام فيه متسع رحب، وفيه من الآفات الدنيوية ما نسأل الله السلامة منه، ومن تحريك الآثار النفسانية ما نرغب في الخلو عنه، لاسيما ما يشتبه فيه الحق بالباطل، ويظهر المتحلي به كالعاطل، فإن النفس تسرع لإنكاره، ولا يصح من المشفق على نفسه إظهاره، لما يحرك من عقار التعصب والاذاية، وما يوجبه من اشتداد الغواية، لكن الحق أبلج، والباطل لجلج، والدين النصيحة، والسكوت في الحق فضيحة، فوجب أن نأتي من ذلك بما هو الأهم لشيوعه في الوقت، حماية لمن وقف عليه من أسباب البعد والمقت، فنذكر أمورا يدعي أهلها أنهم على طريقة السادة الصوفية، ويرون في ذلك أنهم على

1. قواعد التصوف، ص: 22- 23.

حالة سنية سنية، من غير دليل واضح قاطع، ولا نور ظاهر ساطع... وإنما هي طريقة معوجة، وأمور ملتبسة مروجة، يغتر بها الجاهل فيتبع، ويحتج بها المتعصب فيضل ويبتدع، أعاذنا الله مما ابتلاهم به، وسلك بنا طريق الحق بفضله"[1].

وقد عدد من الأخطاء التي وقع فيها صوفية عصره الشيء الكثير، منها: ترك تلاوة القرآن الكريم وطلب العلم، مع تواتر الأدلة الحاثة على ذلك، وهجرهم للصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم، وهجرهم للأذكار الواردة شرعا، واقتصارهم على الذكر الجماعي والجهر به، مع أنه مرجوح السند، وتركهم للمطلوب من الرخص، كرخصة قصر الصلاة في السفر، وتأخيرهم للقنوات في صلاة الصبح، ولجوئهم إلى اتباع الرخص من غير ضروري، كصلاة النافلة في جماعة كبيرة، والانقياد الأعمى للمشايخ والمبالغة في تقديرهم والتكلف في استئذانهم، والادعاء الفارغ لبعض مشايخ الطرق المنحرفة، حتى استفاض عن بعضهم أنه كان يقول لمريديه: "أضمن لكم ثلاثة مواقف: الخاتمة عند الموت، والثبات عند السؤال في القبر، والجواز على الصراط!!". ويعلق الشيخ زروق على هذا الادعاء الباطل فيقول: "وهذا شيء لا يقوله عاقل، لأن هذه المواقف لا يقدر أحد أن يملكها لنفسه، فكيف يصح ذلك لغيره"[2].

وفي كتاب "إعانة المتوجه" نجد الشيخ زروق يستنكر على صوفية عصره كثيرا من البدع والسلبيات، ويحدد الصفات التي ينبغي أن يتحلى بها الشيخ ومريدوه، إلا أنه يستدرك ليؤكد أن هذه الصفات تكاد تنعدم في عصره، فهو يقول: "واعلم أني خبرت الناس جملة وتفصيلا، فلم أجد إلا رجلا يريد أن يكمل بك دنياه، أو رجلا يريد أن يستعين بك على هواه، أو ثالثا يستأنس بك فيما هو به من مناه، والكمال كله في علم بحق، أو عمل بصدق أو حال بحقيقة، ولن تصل من كل منها إلا ما قسم لك"[3].

ولعل هذا النزوع القوي إلى انتقاد متصوفة عصره وإنكاره الشديد على المدعين هو الذي

1. عدة المريد الصادق من أسباب المقت ص: 3.
2. عدة المريد ص: 33.
3. إعانة المتوجه المسكين إلى طريق الفتح والتمكين ص: 94.

دفع البعض إلى وصفه بـ "محتسب العلماء والأولياء"، وهو السبب كذلك في تحريك آلة النقد اللاذع ضده من طرف بعض المتصوفة المتأخرين، أمثال الشيخ أحمد بن عجيبة (1224هـ) الذي قال: "وكان بعض مشايخنا من الفقهاء يقول: الشيخ زروق محتسب الصوفية، قلت: إنما يكون محتسب صوفية أهل الظاهر، أهل العبادة الظاهرة والتنسك الظاهر، أما أهل التربية والسر الباطن، فلا حسبة له عليهم، إذ لم يحط علما بما عندهم، ولقد سمعت شيخ مشايخ التربية في زمانه مولاي العربي الدرقاوي الحسني (ض) يقول: الشيخ زروق عند أهل الظاهر شيء كبير، وعند أهل الباطن شيء صغير"[1].

لم يسر الشيخ زروق في طريق أولئك الصوفية الذين اعتمدوا في نشر تعاليمهم وأفكارهم واجتذاب المريدين إليهم على خوارق العادات وادعاء الكرامات، وإنما كانت طريقته في التصوف تقوم على العلم والمعرفة، واتباع الكتاب والسنة، وترك البدع والأمور المستحدثة في الدين، ولهذا السبب لم يكن لطريقته أثر على عامة الناس، فللعامة طرق أخرى تتفق مع ميولهم وأهوائهم ومستوى إدراكهم، وإنما وجدت طريقته تأثيرها في الخاصة أو النخبة من أهل العلم، منهم تلميذه شارح أصول طريقته الشيخ أبي عبد الله محمد الخروبي الذي سار على نهجه في محاربة أهل البدع والتشنيع عليهم، ودعوته إلى اتباع السنة النبوية في الأقوال والأفعال والأحوال. يقول في كفاية المريد: "فعليكم أيها الإخوان السالكون، والأصحاب الناسكون، والرفقة المريدون بإتباع نبيكم، صلى الله عليه وسلم، في أقواله وأفعاله وأحواله، إذ هو الطريق الأسلم والباب الأعظم، إلا من أراد سلوكا على غير سبيله، ودخولا من غير بابه، فقد سدت دونه الأبواب، وضرب بينه وبين مراده الحجاب، وتاه في ميدان البطالة، وسعى في حتفه لا محالة، وكتب في ديوان الغافلين، وحشر في زمرة الخاسرين، اللهم اسلك بنا طريق السنة، وجنبنا طريق البدعة آمين"[2].

1. أحمد زروق- سلسلة ذكريات مشاهير رجال المغرب – عبد الله كنون، ص: 14- 15.
2. كفاية المريد وحلية العبيد ص:1 من القسم الأول.

ملحق

مقاربة منهجية لأصول الطريقة الشاذلية الزروقية

الأصول (دواعيها – ثمراتها – أسباب تحقيقها)

1. **التقوى** – بحسب المقامات – 1/تقوى مقام أهل الإسلام – 2/تقوى مقام أهل الإيمان – 3/تقوى مقام أهل الاحسان.

- **بواعثها** – بحسب درجاتها = ب 1 تذكر الثواب والعقاب ب 2 شهود الجلال والجمال ب 3 شهود العظمة والكمال.
- **شروطها** = الاعراض عن جميع المخالفات وأسبابها – مواصلة الطاعات – امحاص القصد في التقوى لله.
- **آدابها** = التحفظ عن الشهوات – التحفظ من فضول الحلال – التحفظ من فضول الكلام.
- **ثمراتها** – بحسب درجاتها = ث 1 وجود الاخلاص في الأقوال والأفعال ث 2 وجود الصدق في الأحوال ث 3 التحقيق في مقام الانزال.

2 – **اتباع السنة في الأقوال والأفعال** – في العبادات والمعاملات – تتحقق في الظاهر وفي الباطن بحسب الأحوال والتجليات والشهود.

3 – **الاعراض عن الخلق**

4 – **الرضى عن الله في القليل والكثير** (عليه مدار العبودية)

5- **الرجوع إلى الله في السراء والضراء**

- في السراء – رجوع بوصف الشكر
- في الضراء – رجوع بوصف الصبر

دواعي الأصول	ثمرات الأصول	أسباب التحقيق	أصول الأسباب
1. ارادة القرب	1. الوصول	1. بالورع والاستقامة	1. علو الهمة
2. شدة الحب	2. القبول	2. بالتحفظ وحسن الخلق	2. حفظ الحرمة
3. تعلق القلب بالحق	3. وجود حلاوة المعاملة	3. بالصبر والتوكل	3. حسن الخدمة
4. حسن الظن به	4. دوام المواصلة	4. بالقناعة والتفويض	4. نفوذ العزيمة
5. المعرفة	5. تحقيق العبودية	5. بالحمد والشكر	5. تعظيم النعمة

أصول المعاملات

1. معاملات أهل الطريقة

1. طلب العلم للقيام بالأمر
2. محبة المشايخ والاخوان للتبصر
3. ترك الرخص والتأويلات للتحفظ
4. ضبط الأوقات للأوراد بالحضور
5. اتهام النفس في كل شيء

- قيام نصف الليل الأخير درجة أهل التجريد
- قيام ثلثه الأخير ـ درجة أهل الأسباب
- قيام السدس الأخير...؟

1.

2. **الأذكار:**
- لا إله إلا الله وحده لا شريك له
- سبحان الله وبحمده
- سبحان الله والحمد لله
- استغفر الله العظيم
- اللهم صل على سيدنا محمد

2. آفاق المعاملات

1. صحبة الأحداث سنا أو عقلا أو دينا
2. الاغترار والفضول
3. الشفقة على النفس بتتبع الرخص
4. اتساع النظر في العمل بالفضائل
5. الأنس بحسن أحوال النفس واستقامتها ==

3. أصول أدوية النفس واستقامتها

1. تخفيف المعدة بقلة الطعام
2. الالتجاء إلى الله مما يعرض عند عروضه
3. دوام الاستغفار
4. كثرة الصلاة
5. محبة من يدل على الله أو على مر الله

الدلالة على الله = دلالة تعريف ـــ للمجذوبين المحبوبين

الدلالة على العمل = دلالة تعنيف ـــ للسالكين المحبين

4. بلاء الفقراء

1. إيثار الجهل على العلم
2. الاغترار بكل ناعق
3. التهاون في الأمور ===>
4. التعزز بالطريق
5. استعجال الفتح دون شروطه

1. ايثار البدعة على السنة
2. اتباع أهل الباطل===>
3. العمل بالهوى في كل أمر
4. طلب التراهات دون الحقائق
5. ظهور الدعاوي دون صدق

1. الوسوسة في العبادات
2. الاسترسال مع العادات
3. الاجتماع في عموم الأوقات
4. استمالة الوجه بحسب الامكان
5. الاغترار بوقائع القوم

الأحوال والمقامات

1. أحوال المريدين	2. أحوال الزاهدين	3. أحوال العارفين
1. الورع	1. الزهد	1. المقامات
2.التقوى	2. التوكل	2. المنازلات
3. الاستقامة	3. التسليم	3. المكالمات
4.؟	4 التفويض	4. المواجهة
5.؟	5. الرضى	5. المخاطبة

الأمور المناقضة لمدعي الأحوال

1. ارسال الجوارح في معاصي الله
2. التصنع بطاعة الله
3. الطمع في خلق الله
4. الوقعية في أهل الله
5. عدم احترام المسلمين

المشيخة (شروطها – معوقاتها)

شروطها	معوقاتها
1. علم صحيح	1. الجهل بالدين
2. ذوق صريح	2. اسقاط حرمة المسلمين
3. همة عالية	3. الدخول فيما لا يعني
4. حالة مرضية	4. اتباع الهوى في كل شيء
5. بصيرة نافذة	5. سوء الخلق من غير

آداب المريد مع الشيخ

1. اتباع الأمر وإن ظهر خلافه
2. اجتناب النهي
3. حفظ حرمته غائبا وحاضرا، حيا أو ميتا
4. القيام بحقوقه حسب الإمكان بلا تقصير
5. عزل عقله وعلمه وئاسته

المصادر والمراجع

- أبو الحسن الشاذلي: عمار علي سالم
- أحمد زروق وزروقية: د. علي فهمي خشيم – مكتبة الفكر – طرابلس – 1975.
- أحمد زروق: سلسلة ذكريات مشاهير رجال المغرب: عبد الله كنون – عدد: 13.
- إعانة المتوجه المسكين إلى طريق الفتح والتمكين – أحمد زروق – تقديم وتحقيق: علي فهمي خشيم – الدار العربية للكتاب – ليبيا وتونس – 1980.
- إيقاظ الهمم: زحمد بن عجينبة التطواني.
- تاريخ الجزائر الثقافي: أبو القاسم سعد الله – المؤسسة الوطنية الجزائرية للكتاب – 1985.
- التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق: د. زكي مبارك – المكتبة العصرية – بيروت.
- التواصل الثقافي بين أقطار المغرب العربي: أعمال الندوة العلمية بكلية الدعوة الإسلامية بطرابلس – ليبيا – 20/23 دجنبر 1995 – مطبعة كلية الدعوة – طرابلس – 1998.
- الحركة الصوفية بمراكش وأثرها في الأدب: د. حسن جلاب – المطبعة الوطنية – مراكش 1994.
- الدرة الثمينة السنية في شرح أصول الطريقة الشاذلية: أبو محمد عبد الله الخروبي – مخطوط بالخزانة العامة بتطوان – رقم: 99م.
- روضة التعريف بالحب الشريف: لسان الدين بن الخطيب – تحقيق: د. محمد الكتاني.
- سبك المقال لفك العقال: عبد الواحد بن محمد الطواح – مخطوط الخزانة العامة بالرباط 105.

- عدة المريد الصادق من أسباب المقت: أحمد زروق البرنسي – مخطوط بالخزانة العامة بالرباط.
- كشف الخفا ومزيل الالباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس: إسماعيل العجلوني – مؤسسة الرسالة – 1983.
- قواعد التصوف: أبو العباس أحمد زروق البرنسي – دارالجيل – بيروت – 1992.
- كفاية المريد وحلية العبيد: أبو عبد اللّه محمد بن علي الخروبي – مخطوط بالخزانة الحسنية بالرباط 1991.
- لطائف المنن: ابن عطاء اللّه السكندري.
- مسند الإمام أحمد بن حنبل – مصورة المكتب الإسلامي ودار صادر.
- المفاخر العلية في المآثر الشاذلية – أحمد بن محمد بن عباد المحلي.
- لطائف المنن: ابن عطاء اللّه السكندري.
- مسند الإمام أحمد بن حنبل – مصورة المكتب الإسلامي ودار صادر.
- المفاخر العلية في المآثر الشاذلية – زحمد بن محمد بن عباد المحلي الشافعي – مطبعة الفجر الجديد – 1996.
- نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب: أحمد بن محمد المقري – تحقيق: إحسان عباس – دار صادر – 1968.

تصور ديداكتيكي
لتدريس النص القرآني

د. عبد الواحد بنصبيح
المدرسة العليا للأساتذة ـ تطوان

التقديم

هذا تصور ديداكتيكي لتدريس النص القرآني أقدمه – كمساهمة في خدمة الدرس القرآني – لأساتذة وطلاب الدراسات الإسلامية في هذا الظرف التاريخي الهام الذي عقد فيه العزم على إصلاح التعليم بمغربنا العزيز.

ولقد بنيته استنادا إلى بعض النظريات الديداكتيكية الحديثة في التدريس، إذ يعتمد في خطواته المنهجية على مراقي صنافة (هارولد بلوم) الشهيرة في عملية التعلم[1]، كما وظفت بعض الخطوات الإجرائية المعتمدة في التحليل السيميائي على مستوى المضمون[2]، وفي التحليل الأسلوبي على مستوى الشكل[3]، ولقد تم توظيف هذه النظريات بصورة

1. تحليل العملية التعليمية: د. محمد الدريج، مطبعة النجاح الجديدة البيضاء، 1988.
2. دينامية النص: د. محمد مفتاح المركز الثقافي العربي بيروت – البيضاء، ط، 1- 1987.
3. علم الأسلوب: د. صلاح فضل (دار الوفاق الجديدة، بيروت، ط، 1 – 1985).

ملائمة لطبيعة النص القرآني المقدس، حيث تمت مراعاة بلاغة أسلوبه وسمو معانيه. وسأتناول بحول الله جانب التنظيم بعرض خطوات التصور النظرية، وجانب التطبيق بتطبيق تلك الخطوات على سورة من سورة القرآن الكريم وهي "سورة الضحى".

الجانب النظري

تقوم منهجية هذا التصور على خمس خطوات ديداكتيكية هي: التقديم والفهم، والتحليل، والتركيب، والاستنتاج، ويمكن توضيحها بالصورة التالية:

أولا: التقديم: وهي خطوة ضرورية في تدريس النص مهما كانت طبيعته، ذلك لأن التقديم يعرض للمكونات السياقية الخارجية للنص، وهذا يساعد كثيرا على فهمه فهما جيدا، وتأويله تأويلا سليما، ونقصد بالتقديم بالنسبة للنص القرآني: التعريف به، وذلك بتحديد عدد آياته وموقعيته في كتاب الله تعالى، وهل هو من السور المكية أو من السور المدنية وذكر أسباب نزوله، وتعالقه مع سور أخرى، وفضائله التعبدية...الخ.

ثانيا: الفهم: وهي خطوة أساسية في كل قراءة وتشكل البنية السطحية للنص التي من خلالها يلج القارئ إلى البنية العميقة: ونقصد به – في هذا الصدد – شرح مفردات السورة وتعابيرها، وتفسير معانيها ولابد هنا من الاستعانة بالمعجم، وشروح المفسرين من أجل فهم السورة كما فهمها الصحابة وعلماء المسلمين رضوان الله عليهم، انطلاقا من السياق المحيط بها، ذلك لأن نصا في قداسة النص القرآني لا ينبغي أن يفهم فهما خاطئا، سيما وأن لغتنا العربية المتداولة في عصرنا قد ابتعدت عن العربية الفصحى بسبب التطور الزمني للغة، وتأثير اللهجات المحلية واللغات الأجنبية.

ثالثا: التحليل: ويحتوي على مستويين اثنين: المستوى الشكلي والمستوى المضموني، ومن الأفضل في هذا الصدد أن نبدأ بالمضمون، فنحلل الوحدات الدلالية للسورة، فنضبط الدلالة المحورية والدلالات المتفرعة عنها، وتكشف عن التعالقات المنطقية فيما بينها، كما ندرس مختلف العناصر السردية الدلالية المكونة لها؛ والغرض من هذا المستوى الوقوف على البنية الدلالية العميقة للنص، ثم ننتقل بعد ذلك إلى الشكل فنحلل المكونات الأسلوبية للسورة ونقصد

بها المتوازيات الصوتية، والإيحاءات المعجمية، والإنزياحات التركيبية البلاغية، والغرض من دراسة هذا المستوى اكتشاف بلاغة القرآن الكريم الإعجازية من خلال جمالياته الأسلوبية.

رابعا: التركيب: يقصد به عادة في مجال الديداكتيك تلخيص النص بطريقة تبرز بنيته بصورة مكثفة ومنسجمة، ونقترح في هذا الصدد تركيب مكونات النص بطريقة (سيميائية ودينامية)، مما سيساعد كثيرا على الوصول إلى المرحلة الأخيرة في هذا التصور وهي مرحلة الاستنتاج، وذلك بتحديد المكونات التركيبية، والمكونات الدلالية، والمكونات التداولية، واكتشاف مدى تناميها فيما بينها بصورة دينامية أفقيا وعموديا من أجل تحقيق المقصدية.

خامسا: الاستنتاج: وهو آخر مرحلة في هذا التصور، ويعادل في المنهجيات التقليدية ما يسمى "بثمرة النص"، غير أن الفرق بين الاستنتاج في هذا التصور وغيره، هو أنه هنا بمثابة عملية علمية منطقية يستخلص من خلال الخطوات المنهجية السابقة، ونتيجة حتمية لها، ويتم بصورة عملية إجرائية، وفي التصور التقليدي يدرك عن طريق الحدس الشخصي وتخمين المتلقي؛ والغرض من الاستنتاج معرفة مقصدية النص والغاية التي يرمي إليها؛ والمقصدية نوعان: صريحة وهذه تستخلص من ظاهر العبارة، وضمنية وهذه تستخلص عن طريق التضمين والاقتضاء[1].

الجانب التطبيقي

التقديم: سورة الضحى التي سنتخذها نموذجا تطبيقيا لهذا التصور الديداكتيكي هي قوله تعالى: ﴿ **بسم الله الرحمن الرحيم والضحى والليل إذا سجى، ما ودعك ربك وما قلى وللآخرة خير لك من الأولى، ولسوف يعطيك ربك فترضى، ألم يجدك يتيما فئاوى، ووجدك ضالا فهدى، ووجدك عائلا فأغنى، فأما اليتيم فلا تقهر، وأما السائل فلا تنهر، وأما بنعمة ربك فحدث**﴾، صدق الله العظيم، وبلغ رسوله المصطفى الكريم.

والسورة الكريمة تحمل رتبة الثالثة والتسعين بين سور القرآن الكريم، وتحتوي على إحدى عشرة آية، وهي من السور المكية التي تتسم بقصر الآيات والأسلوب الخطابي، والطابع

1. المقاربة التداولية، لأرمينكو: ترجمة د. سعيد علوش، "المؤسسة الحديثة للنشر والتوزيع، البيضاء، ط، 1 – 1987.

الدفاعي، والمضمون العقدي... الخ. ومما يذكر في فضائلها أنه يستحب التكبير عند قراءتها، ويذكر القراء أن ذلك سنة مأثورة عن الرسول، صلى الله عليه وسلم، ويعزونه إلى أن الرسول صلى الله عليه وسلم كبر فرحا وسرورا حينما جاء الملك وأوصى إليه بها، وكان قد أبطأ عليه مدة، وورد في أسباب نزولها روايتان، الأولى تقول بأن النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ اعتل فلم يقم ليلة أو ليلتين، فأتت امرأة من المشركين، فقالت: يا محمد ما أرى شيطانك إلا قد تركك، فأنزل الله تعالى سورة الضحى، وجاء في الرواية الثانية، أن الوحي فتر عن النزول مدة على رسول الله، صلى الله عليه وسلم، فقال المشركون: ودع محمدا ربه، فأنزل الله تعالى سورة الضحى. وإذن فهذه السورة نزلت في سياق تأكيد الرعاية الإلهية لنبيه محمد ـ صلى الله عليه وسلم ـ وفي إطار الرد على أقوال المشركين الباطلة ودحض مزاعمهم الواهية، وبالتالي فإنها تتعالق مع آيات أخرى وردت في نفس السياق، ومنها قوله تعالى: ﴿**إلا تنصروه فقد نصره الله إذ أخرجه الذين كفروا ثاني اثنين إذ هما في الغار، إذ يقول لصاحبه لا تحزن إن الله معنا، فأنزل الله سكينته عليه وأيده بجنود لم تروها، وجعل كلمة الذين كفروا السفلى وكلمة الله هي العليا، والله عزيز حكيم**﴾ [التوبة: 40]. كما تتعالق مع سور أخرى على مستوى الصياغة، وهي السور المفتتحة بالقسم[1].

الفهم: استهلت السورة بأسلوب القسم، ويتكون من: أداة القسم هي (الواو)، ومقسم به هو (الضحى والليل إذا سجى)، والمقسم به الثاني مقيد بالشرط الظرفي، والمقسم عليه هو (ما ودعك ربك وما قلى)، والضحى وضح النهار، وسجى الليل: إذا أظلم واسود، والوداع والقلى: الترك والبغض، ثم بعد ذلك بشر الله تعالى نبيه، صلى الله عليه وسلم، بأن ما ينتظره في الدار الآخرة من نعم خير له من الدار الأولى (الدنيا)، وأنه تعالى سوف يغدق عليه من نعمه حتى يجعله راضيا مسرورا، وقيل من تلك النعم نهر الكوثر وقصور الجنة، والشفاعة في أمته...إلخ، وغيرها من النعم التي أعدها الله تعالى لمحمد صلى الله عليه وسلم وللمؤمنين من أمته، ثم عدد بعض ما أنعم عليه من نعم في الدنيا، حيث كان صلى الله عليه وسلم يتيما فأواه بأن هيأ له كفالة جده عبد المطلب ثم من بعده عمه أبي طالب، وكان ضالا فهداه، وللضلال هنا معنيان: معنى مادي، فلقد قيل بأن النبي صلى الله عليه وسلم ضل الطريق في إحدى شعاب

1. أمثال سور: البروج، والطارق، والفجر، والبلد، والشمس، والليل، والتين، والعاديات، والعصر.

مكة ثم رجع – وهو صغير من نفسه – بإلهام من الله تعالى، وقيل أيضا: إنه كان مسافرا صلى الله عليه وسلم ليلا، في إحدى الرحلات إلى الشام، فأضله "إبليس" عن الطريق، فجاء "جبريل" عليه السلام، فنفخ عليه نفخة رمته في الحبشة، ثم وجه الراحلة إلى الطريق السليم، وأما المعنى المعنوي فيكمن في كون المقصود بالضلال الحالة التي كان عليها الرسول صلى الله عليه وسلم عندما كان يتعبد في غار حراء قبل نزول الوحي، كما يستنتج من الآية الكريمة: ﴿ **وكذلك أوحينا إليك روحا من أمرنا ما كنت تدري ما الكتاب ولا الإيمان، ولكن جعلناه نورا نهدي به من نشاء من عبادنا، وإنك لتهدي إلى صراط مستقيم**﴾ [الشورى: 52].

والمقصود بالهداية القرآن الكريم وما يحتويه من عقيدة الدين الإسلامي الحنيف، وكذلك الشأن بالنسبة للغنى له معنيان أيضا: الغنى المادي حيث صار الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ غنيا بما هيأ له الله تعالى من أرباح في تجارة الشام، والغنى المعنوي الذي هو غنى النفس والرسالة الإسلامية، ومعنى عائلا: فقيرا ذا عيال، ثم بعد ذلك أمره الله تعالى بأن يعطف على اليتيم ولا يذله، وأن يحسن إلى السائل ويجيبه على سؤاله بلطف، سواء كان السائل بمعنى الذي يسأل عن العلم والمعرفة، أو بمعنى المتسول الذي يطلب الصدقة، كما أمره تعالى بأن يتحدث بنعم الله عليه ويذكرها ويشكره عليها، ويتضمن الحديث بنعمة الإسلام الدعوة إليه، كما يتضمن شكر النعمة طاعة لله في أوامره واجتناب نواهيه.

التحليل

المضمون (البنية الدلالية):

تتكون السورة الكريمة من خمس وحدات دلالية هي:

1. تقرير استمرار الرعاية: ﴿**والضحى والليل إذا سجى ما ودعك...**﴾
2. الوعد بالرعاية المستقبلية: ﴿**وللآخرة خير لك من الأولى ولسوف...**﴾
3. التذكير بالرعاية الماضية: ﴿**ألم يجدك يتيما فأوى ووجدك ضالا...**﴾
4. التكليف برعاية الضعفاء: ﴿**فأما اليتيم فلا تقهر وأما السائل فلا تنهر**﴾
5. الأمر بالتحدث بنعمة الرعاية: ﴿**وأما بنعمة ربك فحدث**﴾

وأول ما يثير الانتباه هو تكرار "دلالة الرعاية" في الوحدات كافة، ومعنى هذا أن العنصر الدلالي المهيمن أو مفتاح النص هو "الرعاية" فهذه الرعاية ترد في مفتتح السورة على وجه (الخصوص) في سياق القسم ما يزكي محوريتها، ثم تتردد بعد ذلك على وجه العموم في سياقات الوعد والتذكير والتكليف وتنتهي على وجه (الاستنتاج) في الاختتام في سياق الأمر بالتحدث بالنعمة، وإذن فهناك تعالق نصي بين الآيات جميعا، فهي متعالقة بعلاقة منطقية هي على التوالي:

(الخصوص ← العموم ← النتيجة) أما على مستوى الزمن فهي تنطلق من الحاضر (تقرير الرعاية)، ثم تنتقل إلى المستقبل (الوعد بالرعاية)، وتعود إلى الماضي (التذكير بالرعاية ثم تستقر في الحاضر (التكليف بالرعاية والأمر بالتحدث بالنعمة)؛ والملاحظ أن الزمن الواقعي للسورة الكريمة مساير للزمن الشعوري للرسول، صلى الله عليه وسلم، إذ كان ـ صلى الله عليه وسلم ـ في حالة قلقة ينتظر (الرعاية/ الوحي)، فأكد الله تعالى له استمرارها في مفتتح السورة ليطمئنه، ثم بعد ذلك بشره بالرعاية المستقبلية ليحدث السرور في نفسه، ثم ذكره بالرعاية الماضية منذ مرحلة طفولته إلى مرحلة البعثة، ليثير حنينه إلى ماضي الرعاية، وبعد أن مهد بالطمأنينة وثنى بالسرور والحنين، حيث تكون النفس مستعدة للتقبل، عقب بالتكليف والأمر من جنس ما أنعم به تعالى عليه ـ صلى الله عليه وسلم ـ مما جعل التكليف والأمر عمليتين مرتبتين على ما سبق من رعايته إياه وتفضله بالنعم عليه، وهو ما يجعل النفس تقبلهما بكل شوق وسرور وعن اقتناع ورضى، ويلاحظ أيضا على المستوى العمودي والمحوري ثنائية دلالية متباينة تسري في كل بنية السورة الكريمة، وتتمحور حولها كل الدلالات المتفرعة، هي ثنائية: (الرعاية/القلى)؛ يتجلى ذلك منذ مفتتح السورة، فعلى مستوى القسم هنالك (الضحى/الرعاية) مقابل (الليل/القلى)، وعلى مستوى الوعد هنالك: (الآخرة/الثواب) مقابل (الأولى/المعاناة)، وعلى مستوى التذكير هنالك: (اليتم والضلال والفقر/ المعاناة والتيه والحرمان مقابل (الإيواء والهداية والغنى)، وكذلك الشأن بالنسبة لمستوى التكليف: (اليتيم والسائل والنعمة)، مقابل (لا تقهر ولا تنهر ولا تتنكر)، فالقضية إذن قضية: (ضحى ← أمل ← رعاية ← هدى) (ليل ← يأس ← قلى ← ضلال)

وتجدر الإشارة إلى أن هذا التعالق المنطقي والتمحور الدلالي على المستويين الأفقي

والعمودي، وهذا الانسجام بين الزمن الواقعي والزمن النفسي، وما يتضمنه من تحفيز تراتبي على مستوى السلوك الإرادي، وتلاحم كل هذه العناصر: (العقل، والسلوك، والإرادة) التي تتكون منها شخصية الإنسان جعل الخطاب موجها لهذه العناصر بصورة متكاملة كما أكسب السورة التماسك والوحدة العضوية بالإضافة إلى الوحدة الموضوعية، وهذه الطريقة في صياغة الخطاب وفي المخاطبة من الإعجاز بمكان.

الشكل (الصياغة الأسلوبية)

- المستوى الصوتي: تهيمن على السورة الكريمة الأصوات القوية مسايرة مع الحالة النفسية للرسول صلى الله عليه وسلم، سواء عندما فتر نزول الوحي، وهي حالة قلق وحيرة، أو بعد مواصلة نزول الوحي، وهي حالة بهجة وفرح، فكلتا الحالتين تتطلبان قوة على مستوى الصواتة، فالملاحظ أن معظم الحروف مجهورة كما أن معظم المقاطع ممدودة ومعظم الكلمات منبورة، أما النغم فيبدأ صاعدا في الوحدة الأولى كما يؤشر على ذلك أسلوب القسم والكلمات المنبورة: (الضحى، الليل، ودعك، ربك)، وهذا الصعود في النغم مساير لدلالة تقرير استمرار الرعاية وتأكيدها، ثم ينزل النغم في صوت الوعد، حيث يرد نبر واحد في كلمة (ربك)، وكذلك في صوت التذكير إذ يرد النبر في كلمة (ضالا)، ويصعد من جديد في الختام كما يؤشر على ذلك تكرار كلمة (أما) المنبورة ثلاث مرات، كما يرد النبر في كلمة (فحدث) في مختتم السورة، وتبئيرها يساير فاصلة السورة ومقصديتها، كما أن تبئير كلمة (الضحى) كان مسايرا لمستهل السورة ومفتاحها.

ويلاحظ في السورة أيضا عدة متوازيات صوتية داخلية وخارجية، فعلى المستوى الداخلي نلاحظ جرسا موسيقيا بين صوائت وصوامت الكلمات ومن ذلك: (الآخرة/ خير)، و (لك/ الأولى)، وتجانس أصوات حرف الكاف في الآيات، وكذلك الشأن بالنسبة لحرف اللام، ونلاحظ أيضا الطباق بين الليل والضحى، والآخرة والأولى، والضلال والهدى؛ والتكرار في عدة حالات مثل (ربك)، (ووجدك)، والجناس في (فلا تقهر، ولا تنهر، أما المقابلات المتوازية فكثيرة كما يتضح في الآيات الأخيرة. ومما حقق للسورة الكريمة الموسيقى الخارجية كونها مبنية على الترصيع في تقسيماتها ومؤسسة على الألف المقصورة في سجعاتها، ما عدا في الآيات الأخيرة والفاصلة، فجاءت مغايرة، حيث استبدلت الألف المقصورة التي توحي

بالامتداد الذي يساير الاستمرار في الرعاية ونزول الوحي بالراء المجهورة المقيدة التي توحي بالنهي، بخلاف حرف التاء المقيد الذي ورد في الكلمة الأخيرة، الذي يوحي بالأمر وبالتبليغ، باعتبار أن التاء من الحروف التي تخرج من طرف اللسان الذي هو وسيلة التحدث بالنعمة، كما أن هذا الانزياح عن الألف المقصورة والراء المقيدة يعكس أهمية هذه الجملة بالذات، إذ تشكل المقصدية من السورة بأكملها وتكثف كل معانيها وهي الأمر بالحديث بالنعمة أي تبليغ الرسالة والدعوة الإسلامية.

- أما على المستوى المعجمي: فيلاحظ أن السورة تحتوي على معجم ذي إيحاءات دلالية وتوازيات صوتية، فالضحى والليل مثلا لهما دلالتان دلالة الحضور (المعجمية)؛ تتجلى من خلال عظمة وحكمة زمني الضحى والليل في ناموس الكون، ودلالة الغياب (الإيحائية)؛ تتجلى من خلال إيحائهما بالحالة النفسية التي كان عليها الرسول صلى الله عليه وسلم وهو ينتظر تواصل نزول الوحي بين الأمل وكشف الغمة (الضحى والوضوح)، واليأس والغم (الليل والغموض)، ولا تخفى ما توحي به المقاطع الممدودة في كلمات: (اليتيم، السائل، العائل) من ضعف وإثارة العطف، أما المتوازيات الصوتية فلا حصر لها وسبق الإشارة إليها في المستوى الصوتي، كما روعي أيضا حسن اختيار المعجم على مستوى المفردات وحسن توزيعها على مستوى التراكيب "فالآخرة تقابلها الأولى، والعطاء يعقبه الرضى، والوداع ينجم عنه القلى، والضحى يأتي بعده الليل، وسجى تناسبها قلى صوتيا ودلاليا، وهكذا دواليك مما يطول سرده بالرغم من صغر السورة الكريمة.

- أما على مستوى التراكيب البلاغية: فالسورة تتكون من عدة أساليب وتراكيب بلاغية وردت في صورتين رئيسيتين: إخبارية (تقريرية) وإنشائية (طلبية). **الأسلوب الأول**: هو أسلوب القسم حيث يقسم الله تعالى بالضحى والليل لعظمتهم، وهو قسم غير معهود في الأسلوب العادي، مما يثبت نسبته إلى الله تعالى بصورة مباشرة، وقد تقدم القسم بالضحى (الوضوح) على الليل (الغموض) لتعجيل المسرة والإيحاء بالأمل، كما أن المقسم عليه ورد في سياق النفي (نفي الوداع والقلى) لإزاحة ما في النفس من يأس وحيرة.

الأسلوب الثاني: أسلوب الوعد، حيث وعد الله تعالى نبيه ـ صلى الله عليه وسلم ـ بالرعاية المستقبلية وبالعطاء والثواب فترضى نفسه، وورد هذا الوعد في صورة التوكيد أيضا كما يدل على ذلك (اللام مع الآخرة) و (لسوف) ولقد تقدمت الآخرة على الأولى على غير

عادة التسلسل المنطقي وذلك لتفضيلها على الأولى (الدنيا) وتبشير النبي صلى الله عليه وسلم بنعمها.

الأسلوب الثالث: أسلوب التذكير بالماضي، وهو أسلوب خبري تقريري يندرج في سياق (فائدة الخبر)، حيث يكون كل من المتكلم والمخاطب يعرفان حقيقة الخبر، لكن يذكر المتكلم المخاطب بالخبر لأن هذا الأخير غفل عنه، ولقد ورد في صورة استفهام إنكاري، ولا يراد به الطلب وإنما يراد به تنبيه المخاطب إلى ما غفل عنه.

والملاحظ في الأساليب الخبرية الثلاثة أنها وردت مؤكدة فأسلوب القسم وتكرير المقسم به، واستعمال لام التوكيد، وكلمة "لسوف" وهذا الإستفهام الإنكاري كلها مؤشرات على أن المخاطب كان في حالة تردد، ولذلك وجه إليه الخبر من النوع الطلبي الذي يحتوي على مؤكد واحد في كل أسلوب، ولقد جاء الخبر بهذه الصورة ليناسب الحالة النفسية التي كان عليها الرسول صلى الله عليه وسلم، فلقد كان مترددا بين اليأس والأمل حول عملية استمرار نزول الوحي.

الأسلوب الرابع: أسلوب التكليف، وهو أسلوب إنشائي طلبي جاء في سياق: النهي والأمر، وفي صورة الشرط والتفصيل بأما التي تتطلب الجواب بالفاء مما يؤشر على توكيد الطلب، مسايرة مع الأساليب الخبرية الطلبية المؤكدة السابقة، فالملاحظ أن كل الأساليب وردت على وجه التأكيد نظرا لأهمية الحدث، كما أنها وردت بصورة انزياحية غير عادية، فالقسم في سياق النفي، والوعد في سياق التفضيل، والتذكير في سياق الاستفهام الإنكاري، والتكليف في سياق الشرط التفصيلي، وهذا ما يؤشر على انزياح حالة الرسول صلى الله عليه وسلم النفسية فلقد كانت غير عادية، حالة قلق وحيرة وحرج بسبب فتور نزول الوحي كما سبق ذكره.

ومن التجليات البلاغية في السورة الكريمة ظاهرة الإيجاز، وقديما قيل "البلاغة الإيجاز" فنظرا لأهميته البلاغية حصروا البلاغة فيه، ويكمن الإيجاز في السورة من خلال قوله تعالى: ﴿**وللآخرة خير لك من الأولى**﴾، وقوله: ﴿**ولسوف يعطيك ربك فترضى**﴾، وقوله: ﴿**وأما بنعمة ربك فحدث**﴾، فهذه الآيات على قصرها تتضمن معاني كثيرة جدا، فالآخرة قد تعني الدار الآخرة وقد تعني ما تأخر من حياة الدنيا، وكذلك الحال بالنسبة

للأولى هل الأمر يتعلق بالدار الدنيا أو بما سبق من حياة الدنيا فقط، ولفظة خير تحصر خيرا كثيرا على المستوى الكم والكيف، والمادي والمعنوي، وكذلك الشأن بالنسبة للعطاء والرضى، والحديث بالنعمة يعني الشكر والحمد والحفاظ والصون والتسخير والتوظيف، والنشر والدعوة، والطاعة والرضى...

ويزداد الإيجاز كثافة في الآيات التي توجز حياة الرسول صلى الله عليه وسلم عبر مراحلها الطويلة في قوله تعالى: ﴿**ألم يجدك يتيما فئاوى، ووجدك ضالا فهدى، ووجدك عائلا فأغنى**﴾، ويوجد إيجاز آخر في قوله تعالى: وما قلى فمعيار اللغة يجعل الجملة هكذا: ﴿ **ما ودعك ربك وما قلاك**﴾ ولكن حذفت (ك) لغرض بلاغي هو، أولا تحقيق الإيجاز، وثانيا تحقيق السجع.

ومن التجليات البلاغية من السورة الكريمة ما يسميه علماء البلاغة بالإبداع، وهو أن يأتي في الجملة الواحدة عدة ضروب من البديع[1] ولقد ورد هذا في قوله تعالى: ﴿**ألم يجدك يتيما... وأما بنعمة ربك فحدث**﴾، فهذه الآيات الكريمات تحتوي على عدة ضروب بديعية منها: حسن المقابلة وحسن الترديد، وحسن التفصيل، وحسن الترصيع في الآيات الثلاث الأولى، وحسن التسميط في الآيات الثلاث الأخيرة، هذا بالإضافة إلى التكرار مع الإيجاز.

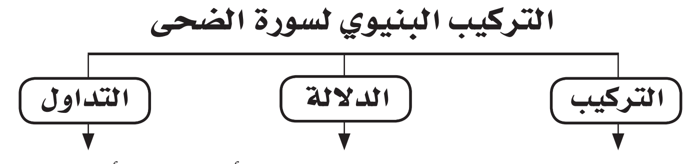
- أما على مستوى المؤشرات التداولية، فيلاحظ في السورة الكريمة عدة مؤشرات، منها ما يتعلق بالضمائر: وأولها الضمائر العائدة إلى الله سبحانه وتعالى ثم الضمائر العائدة إلى الرسول صلى الله عليه وسلم، ويوجد أيضا ضميران عائدان إلى اليتيم والسائل، وهناك تعالق بين هذه الضمائر كافة، إذ تتمحور حول: عنصر الرعاية، رعاية الله لنبيه ورعاية النبي للعباد، وبالتالي فهنالك أيضا رعاية ضمنية تتعلق برعاية العباد لبعضهم البعض، ومن تلك المؤشرات أيضا ما يندرج في إطار الأفعال الإيجازي، وتتجلى في الآيات الأخيرة حيث يكلف الله نبيه مرتين بصورة النهي ومرة واحدة بصورة الأمر، وتوجد مؤشرات أخرى ضمنية كالوعد في قوله تعالى: ﴿**ولسوف يعطيك ربك فترضى**﴾ والتحفيز من خلال هذا الوعد بالثواب، والإقناع من خلال التذكر بالرعاية الماضية.

1. بديع القرآن لابن أبي الإصبع المصري: تحقيق د. حنفي محمد شرف (دار نهضة مصر للطبع والنشر، القاهرة، ط 2، ص: 340.

التركيب

تبين مما سبق أن كلا من الصوت والمعجم والتركيب والمؤشرات التداولية تخدم الدلالة العامة للسورة الكريمة، فقد سبقت الإشارة إلى أن الإيقاع الصوتي العام قوي، وقلنا بأن هذه القوة الإيقاعية تناسب قوة الحدث، وأن المعجم يوحي بالحالة النفسية العامة التي كان عليها الرسول صلى الله عليه وسلم، وأن التراكيب منزاحة عن التراكيب العادية، وهذا يدل على صدور الخطاب عن الله تعالى بصورة مباشرة، كما يؤشر على غرابة الحدث (فتور نزول الوحي، وقلق الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ كما أن المؤشرات التداولية تزكي دلالة الرعاية وتبرز الحالة النفسية للرسول صلى الله عليه وسلم.

ويمكن توضيح التنامي الحاصل بين كل من التركيب والدلالة والتداول بالصورة التالية.



التركيب	الدلالة	التداول
• أسلوب خبري طلبي يحتوي على القسم في سياق النفي.	• نفي الوداع والقلى وتأكيد استمرار الرعاية.	• طمأنة الرسول صلى الله عليه الله عليه وسلم بالرعاية.
• أسلوب خبري طلبي يحتوي على التفضيل والتسويف في سياق الإثبات.	• تقرير الرعاية المستقبلية والوعد بالثواب.	• تبشير الرسول صلى الله عليه وسلم وتحفيزه.
• أسلوب إنشائي يحتوي على الاستفهام في سياق لزوم فائدة الخبر.	• التذكير بالرعاية في الزمن الماضي.	• الإقناع بالرعاية والإعداد بالتكليف.
• أسلوب إنشائي طلبي يحتوي على النهي والأمر في سياق الشرط.	• النهي عن القهر والنهر والأمر بذكر النعمة.	• التكليف بالرعاية والأمر بتبليغ الرسالة.

المقصدية

تقرير استمرار الرعاية الإلهية والتكليف بالرسالة الإسلامية

الاستنتاج

من خلال البنية التركيبية للسورة يتجلى بوضوح أن المقصدية الحورية لهذه السورة الكريمة هي: تقرير استمرار رعاية الله تعالى لرسول الله صلى الله عليه وسلم وفي هذه الحالة يتجلى في استمرار نزول الوحي، لأن هذا الاستمرار في حد ذاته هو نوع من الرعاية، كما أنه سبحانه وتعالى يأمر بتبليغ الرسالة الإلهية لعباده وهذا التبليغ هو أيضا من طلب هذه الرعاية، فالدين الإسلامي الحنيف إذن إنما هو رعاية الله تعالى لعباده بواسطة نبيه، فمن اتبعه شملته رعاية اللّه، ومن لم يتبعه حرم منها وكتب عليه الشقاء في الدنيا والآخرة. وبالإضافة إلى هذا الاستنتاج المحوري هنالك استنتاجات أخرى فرعية نذكر منها:

1. طمأنة الرسول صلى الله عليه وسلم باستمرار نزول الوحي ورعايته إياه، وتبشيره بالثواب في الآخرة.

2. إفحام الكفار، ودحض مزاعمهم، وتخييب آمالهم.

3. النهي عن قهر الأيتام، ونهر المتسولين، وجحود النعمة، ونكران الجميل.

4. الدعوة إلى التدبر في عظمة الله سبحانه وتعالى من خلال خلقه للظواهر الطبيعية (الضحى والليل...)

5. يجب على المؤمنين أن يراعى بعضهم بعضا، وأن يتحدثوا بنعم اللّه وينشروها بين الناس كافة وفي مقدمتها نعمة الإسلام.

العقل والتربية العقلية والفكرية عند ابن قيم الجوزية

ذ. سعيد هلاوي
باحث بجامعة محمد الخامس . الرباط

تمهيد

شغلت مسألة العقل أذهان المفكرين والفلاسفة قديما وحديثا، واختلفت آراؤهم في تحديد ماهيته ومدلوله ومصدره اختلافا بينا. وقد أدلى ابن القيم بدلوه في بحث هذا الموضوع، فجاءت كتبه ومؤلفاته حافلة بالآراء والإرشادات والتوجيهات المتعلقة بفضل وشرف وكيفية تربية هذا الجانب الحيوي من الذات الإنسانية. ويرمي هذا البحث إلى جمع هذه الآراء وترتيبها وتصنيفها وتحليلها، من خلال المباحث الآتية:

المبحث الأول: شرف العقل وفضله

المبحث الثاني: معاني العقل وحقيقته

المبحث الثالث: محل العقل ومصدره

المبحث الرابع: التفكير المحمود والتفكير المذموم

المبحث الخامس: أشكال التفكير السليم

المبحث السادس: آفات العقل أو موانع التفكير السليم

المبحث الأول: شرف العقل وفضله

حظي العقل باهتمام كبير في كتابات ابن القيم، فقد بين رحمه الله شرفه وسمو منزلته، وذكر كثيرا من فضائله ومزاياه. فالعقل عنده "آلة للتفكر والتدبر لعواقب الأمور الدينية والدنيوية وإيثار ما ينبغي إيثاره وإهمال ما ينبغي إهماله"[1] والعقل "آلة كل علم وميزانه الذي يعرف به صحيحه من سقيمه وراجحه من مرجوحه، والمرآة التي يعرف بها الحسن والقبيح"[2]، والعقل "مربي العلم وسائسه والمرشد إلى طاعة الرسل"[3] به (العقل) عرف الله سبحانه وتعالى وأسماؤه وصفات كماله ونعوت جلاله؛ وبه آمن المؤمنون بكتبه ورسله ولقائه وملائكته؛ وبه عرفت آيات ربوبيته وأدلة وحدانيته ومعجزات رسله؛ وبه امتثلت أوامره واجتنبت نواهيه. وهو الذي تلمح العواقب فراقبها وعمل بمقتضى مصالحها، وقاوم الهوى فرد جيشه مغلولا، وساعد الصبر حتى ظفر به بعد أن كان بسهامه مقتولا، وحث على الفضائل، ونهى عن الرذائل، وفتق المعاني، وأدرك الغوامض، وشد أزر العزم فاستوى على سوقه، وقوى أزر الحزم حتى حظي من الله بتوفيقه"[4]. "فالعقل ملك والبدن حراسه، وحركاته كلها رعية له"[5].

ويكفي العقل شرفا أن الله سبحانه وتعالى مدحه في كتابه، وأثنى على المنتفعين بعقولهم المتفكرين في آياته المتلوة والمسموعة فقال: ﴿ **إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون**﴾ [البقرة: 163]؛ وقال أيضا: ﴿ **إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولي الألباب**﴾ [آل عمران: 190]. وفي المقابل ذم

1. الفوائد، ص: 56.
2. مفتاح دار السعادة، 214/1
3. نفسه، الصفحة نفسها.
4. روضة المحبين، ص: 7.
5. مفتاح دار السعادة، 214/1.

المشركين الذين أعرضوا عن استثمار هذه المنحة التي كرم الله تعالى بها الإنسان فقال جل وعلا: ﴿ **وجعلنا السماء سقفا محفوظا وهم عن آياتنا معرضون**﴾ [الأنبياء: 32]، وأخبر عنهم أنهم صم بكم عمي لا يعقلون[1] ، وأن سمعهم وأبصارهم وأفئدتهم لم تغن عنهم شيئا[2]؛ وهذا إنما يكون في حق من خرج عن موجب العقل الصريح والفطرة الصحيحة)[3].

وللسلف أقوال كثيرة في هذا السياق أوردها ابن القيم نذكر منها: قول الفاروق عمر بن الخطاب رضي اللّه عنه في بيان حقيقة العاقل وفضله[4]: "ليس العاقل الذي يعرف الخير والشر، ولكنه الذي يعرف خير الشرين"؛ وقول الإمام علي كرم الله وجهه في علو منزلة العقلاء[5]: " لقد سبق إلى جنات عدن أقوام كانوا بأكثر الناس صلاة ولا صياما ولا حجا ولا اعتمارا، لكنهم عقلوا عن اللّه مواعظه، فوجلت منه قلوبهم، واطمأنت إليه نفوسهم، وخشعت له جوارحهم، ففاقوا الناس بطيب المنزلة وعلو الدرجة في الدنيا والآخرة"؛ وقول عائشة رضي الله عنها[6]: "قد أفلح من جعل اللّه له عقلا"؛ وقول معاذ بن جبل رضي الله عنه في بيان أجر العاقل[7]: "لو أن العاقل أصبح وأمسى وله ذنوب بعدد الرمل كان وشيكا بالنجاة والتخلص منها؛ ولو أن الجاهل أصبح وأمسى وله من الحسنات وأعمال البر عدد الرمل لكان وشيكا أن لا يسلم له منها مثقال ذرة"، قيل وكيف ذلك؟ "قال: إن العاقل إذا زل تدارك ذلك بالتوبة والعقل الذي رزقه، والجاهل بمنزلة الذي يبني ويهدم، فيأتيه من جهله ما يفسد صالح عمله".

---

1. إشارة إلى قوله سبحانه: ﴿ومثل الذين كفروا كمثل الذي ينعق بما لا يسمع إلا دعاء ونداء صم بكم عمي فهم لا يعقلون﴾ البقرة/ 170.
2. إشارة إلى قوله تعالى: ﴿ ولقد مكناهم فيما إن مكناكم فيه وجعلنا لهم سمعا وأبصارا وأفئدة فما أغنى عنهم سمعهم ولا أبصارهم ولا أفئدتهم من شيء، إذ كانوا يجحدون بآيات الله وحاق بهم ما كانوا به يستهزؤون﴾ الأحقاف/ 25.
3. مدارج السالكين، 512/3.
4. روضة المحبين، ص: 8.
5. نفسه، الصفحة نفسها.
6. نفسه، الصفحة نفسها
7. نفسه، الصفحة نفسها.

المبحث الثاني: معاني العقل وحقيقته

للعقل معان ثلاثة عند ابن القيم:

أولها: العقل بمعنى الضبط والإمساك والمنع والحفظ، وهو ما يوافق المعنى اللغوي لهذه اللفظة"، تقول: عقلته عن كذا أي منعته وصددته؛ ومنه عقال البعير لأنه يحبسه عن الشرود، ومنه العقل لأنه يحبس صاحبه عن فعل ما لا يحسن ولا يجمل؛ ومنه عقلت الكلام وعقلت معناه، إذا حبسته في صدرك وحصلته في قلبك بعد أن لم يكن حاصلا عندك، ومنه العقل للدية لأنها منع آخذها من العدوان على الجاني وعصبته"[1]، ومنه العقل بمعنى "ضبط ما وصل إلى القلب وإمساكه حتى لا يتفلت منه"[2]، وهو بهذا المعنى أحد مستويات الإدراك الخمسة[3] وهي: الشعور والفهم والمعرفة والعلم والعقل. "فعقل الشيء أخص من علمه ومعرفته، لأن صاحبه يعقل ما علمه فلا يدعه يذهب كما تعقل الدابة التي يخاف شرودها"[4].

المعنى الثاني: العقل بمعنى "القوة الغريزية التي ركبها الله في الناس"[5]، وهذه الغريزة[6] هي التي فارق بها الناس البهائم؛ والقدرات التي تحتوي عليها هي التي يتهيأ بها الإنسان لقبول العلوم النظرية؛ وبها يمارس التفكير وسائر العمليات الذهنية التي يقوم بها، لذلك وصف العقل بهذا المعنى بأنه "أب العلم ومربيه ومثمره"[7]، وهذا المعنى هو ما نجده عند كثير من الفقهاء والمربين المسلمين في تحديدهم لماهية العقل، ومن هؤلاء الإمام أحمد بن حنبل[8]

---

1. مدارج السالكين، 95/3.
2. مفتاح دار السعادة، 232/1.
3. نفسه، 233/1.
4. نفسه، 232/1.
5. نفسه، 233/1
6. يعرف ابن القيم الغريزة بالسجية والطبيعة والخليقة، انظر: مدارج السالكين، 255/2.
7. مفتاح دار السعادة، 215/1.
8. انظر: تقريب طريق الهجرتين، ص: 201.

والحارث المحاسبي[1] وعبد الرحمن بن الجوزي[2] وأبو حامد الغزالي[3] في أحد معاني العقل عنده. يقول الحارث المحاسبي: "فهو (يقصد العقل) غريزة وضعها الله سبحانه في أكثر خلقه، لم يطلع عليه العباد بعضهم من بعض، ولا اطلعوا عليها من أنفسهم برؤية ولا بحس ولا ذوق ولا طعم؛ وإنما عرفهم الله إياه بالعقل منهم، فبذلك العقل عرفوه، وشهدوا عليه بالعقل الذي عرفوه به من أنفسهم بمعرفة ما ينفعهم ومعرفة ما يضرهم"[4]، وهذا يخالف ما ذهب إليه الفلاسفة من أمثال أرسطو[5] الذي اعتبر العقل جوهرا مجردا قائما بذاته[6]؛ ويخالف كذلك ما ذهب إليه بعض المتكلمين الذين يرون أن العقل "نوع من العلوم الضرورية"[7]، وقد انتقد ابن القيم هذه الآراء وبين إستنادها إلى أصل خاطئ وهو إنكار القوى والأسباب والغرائز والطبائع، فهؤلاء يقول[8]: "ليس عندهم في الأجسام طبائع وقوى تكون أسبابا لحركاتها، ولا في العين قوة امتازت بها عن الرجل يبصر بها، ولا في القلب قوة يعقل بها امتازت بها عن الظهر، بل خص سبحانه أحد الجسمين بالرؤية والعقل والذوق تخصيصا لمثل على مثل بلا سبب أصلا ولا حكمة.

المعنى الثالث: العقل بمعنى القدرات العقلية المكتسبة، ويسميه ابن القيم "العقل

1. انظر: كتب "شرف العقل وماهيته عند الحارث المحاسي وأبي حامد الغزالي"، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، بيروت – دار الكتب العلمية ط، 1، 1406هـ - 1986م، ص: 58، وانظر كذلك العقل وفهم القرآن بتحقيق حسين القوتلي، دار الكندي، ط، 3، 1402 – 1982، ص: 201- 202.
2. انظر: كتابه "ذم الهوى" تحقيق مصطفى عبد الواحد، القاهرة، دار الكتب الحديثة، ط، 1، 1381هـ - 1692م، ص: 5.
3. انظر: شرف العقل وماهيته عند الحارث المحاسي وأبي حامد الغزالي"، مرجع سابق، ص: 58- 59، وانظر كذلك: إحياء علوم الدين للغزالي، بيروت، دار المعرفة، (د.ت.ن) ص: 85.
4. انظر: شرف العقل وماهيته، ص: 17.
5. انظر: كتاب النفس لأرسطو، تحقيق أحمد فؤاد الأهواني، مكتبة عيسى البابي الحلبي، ط، 1949، ص: 108.
6. تجد هذا التعريف أيضا عند الفارابي وابن سينا، انظر: محمود قاسم: في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام، القاهرة، مكتبة الانجلو المصرية، ط، 3 (د.ت.ن)، ص: 202- 218.
7. نسب ابن القيم هذا الرأي للقاضيين: أبي بكر بن الطيب وأبي يعلى بن الفراء، انظر: تقريب طريق الهجرتين، ص: 201.
8. انظر تقريب طريق الهجرتين، ص: 201.

المكتسب"[1]: أي المكتسب من العلم، فهو "ولد العلم وثمرته ونتيجته"[2]، والعلم الذي يقصده هو العلم المستفاد من مشكاة النبوة، لا المستمد من العقل المعيشي النفاقي"[3] الذي يؤدي بأصحابه إلى مجاراة الناس في أهوائهم، ومداهنتهم، ومحاولة إرضائهم على طبقاتهم، ومسالمتهم واستجلاب مودتهم ولو كان ذلك على حساب عقيدة الموالاة والمعاداة في الله، ظنا منهم أن ذلك هو تمام العقل[4]، فالعقل كل العقل ما أوصل إلى رضا الله ورسوله"[5].

وعند الغزالي أن هذا العقل يستفاد من التجارب، وهو ما عبر عنه بقوله[6]: "علوم تستفاد من التجارب بمجاري الأحوال"؛ فإن من حنكته التجارب وهذبته المذاهب يقال عنه إنه عاقل في العادة، ومن لا يتصف بهذه الصفة فيقال إنه غبي غمر جاهل".

وفي مناقشة العلاقة القائمة بين الجانب الغريزي في العقل والجانب المكتسب يرى ابن القيم أن هذه العلاقة علاقة تكامل وتعاضد[7]، فقد رد على الذين يفضلون أحد هذين الجانبين على الآخر، مبينا أن سبب هذه المفاضلة المتوهمة يرجع إلى كون صاحب العقل الغريزي الذي تنقصه التجربة والعلم يؤدي عادة من آفتي الإحجام وضعف المبادرة بسبب هذا النقص، "لأن عقله يعقله عن انتهاز الفرصة لعدم علمه بها"[8]؛ بينما يؤتى صاحب القدرات العقلية المكتسبة – برأيه- من الإقدام الزائد على الحاجة أحيانا"، لأن علمه بالفرص وطرقها يليقه على المبادرة إليها وعقله الغريزي لا يطيق رده عنها[9] فإذا جمع عقل المرء بين استعدادات الجانب الغريزي الفطري وفعالية القدرات المكتسبة" استقام له أمره وأقبلت عليه جيوش السعادة

1. انظر: مفتاح دار السعادة، 215/1.
2. نفسه، الصفحة نفسها.
3. نفسه، الصفحة نفسها.
4. نفسه، الصفحة نفسها.
5. شرف العقل وماهيته عند الحارث المحاسبي وأبي حامد الغزالي، مرجع سابق، ص: 60.
6. مفتاح دار السعادة، 215/1– 216.
7. نفسه، 215/1– 216.
8. مفتاح دار السعادة، 215/1.
9. نفسه، الصفحة نفسها.

من كل جانب"[1]؛ وإذا اعترى النقص أحد هذين الجانبين في عقله انتقص بذلك؛ وإذا فقد أحدهما فالحيوان البهيم أحسن منه[2].

نستنتج مما سبق أن العقل عند ابن القيم عبارة عن مجموعة من القدرات تؤدي وظائف لها علاقة بالجانب الذهني والفكري في حياة الإنسان؛ وهذا ما يشير إليه المعنى الأول، وهذه القدرات لها جانب غريزي فطري يولد معه الكائن البشري، وبواسطته يكون مستعدا لعقل ما حوله من العلوم والمعارف والصور والموجودات؛ وهو ما يشير إليه المعنى الثاني، فإذا حصل الاحتكاك بين هذا الكائن والمحيط الخارجي من حوله نمت هذه القدرات وازداد وهجها وفعاليتها وعطاؤها بفعل ما يتلقاه الإنسان من علوم ومعارف وما يحصله من خبرات وتجارب في حياته، وهذا النمو الزائد على الجانب الغريزي هو الذي يسميه "بالعقل المكتسب"، وهو ما تم توضيحه في المعنى الثالث.

وارتباط هذه المعاني الثلاثة السابقة بعضها ببعض يعطينا صورة شاملة عن حقيقة العقل وبعض وظائفه –في نظر ابن القيم – ويبين أن تعدد معانيه في كتاباته إنما يأتي – أحيانا – من باب إطلاق العام وإرادة بعض أجزائه أو جوانبه.

المبحث الثالث: محل العقل ومصدره

ذكر ابن القيم اختلاف الآراء في محل العقل في كتابه التبيان[3]، وقسمها إلى قولين حكيا عن الإمام أحمد في روايتين:

فأما القول الأول فذهب أصحابه إلى أن محل العقل هو الدماغ، واستدل هؤلاء بكون "الرجل يضرب في رأسه فيزول عقله، ولولا أن العقل في الرأس لما زال؛ فإن السمع والبصر لا يزولان بضرب اليد أو الرجل ولا غيرهما من الأعضاء لعدم تعلقهما بهما"[4].

1. نفسه، الصفحة نفسها.
2. نفسه، الصفحة نفسها.
3. انظر: التبيان في أقسام القرآن، ص: 511.
4. انظر: التبيان في أقسام القرآن، ص: 511.

وأما القول الثاني فرأى أصحابه أن القلب هو محل العقل، ويجيبون أصحاب القول الأول بأنه "لا يمتنع زواله [أي العقل] بفساد الدماغ وإن كان في القلب، لما بين القلب والرأس من الارتباط"[1]، ففساد القوة بفساد العضو قد يقع لمجرد وجود نوع من الارتباط بينهما، وقد لا يقع كما هو الشأن بالنسبة لنبات شعر اللحية ولو مع قطع الأنثيين[2].

وقد تتبعت هذه المسألة فيما وصلني من مؤلفات ابن القيم بغية الوقوف على رأيه فيها، فوجدته يتحدث تارة عن كون الدماغ هو محل القدرات العقلية ومعدن الحواس، وتارة أخرى ينسب العقل إلى القلب، وتارة ثالثة يجمع بين الرأيين ويؤكد اشتراك الدماغ والقلب معا في صدور العمليات العقلية عنهما، ففي بحثه لعلاقة العقل بالدماغ قال: "أما الدماغ فهو القائم بأمر الحس والإدراك وتكميل الحياة، إذ فيه آلات الإحساس التي بها يعرف النافع من الضار والملائم من المنافر، وبه صارت الحياة نافعة صالحة متجاوزة لزينة حياة النبات"[3]؛ وهذه الوظائف التي نسبها إلى الدماغ كلها وظائف عقلية محضة، وفي حديثه عن الأقسام الثلاثة التي يتكون منها الدماغ، وصف كل قسم بكونه محلا لقدرات عقلية معينة، فالله سبحانه وتعالى "جعل القسم المقدم محل الحفظ والتخيل، والبطن الأوسط محل التأمل والتفكر والبطن الأخير محل التذكر والاسترجاع لما كان قد نسيه"[4]، وقال عن الرأس وهو يقصد الدماغ: "وهو مجمع الحواس ومعدن الفكر والذكر وثمرة العقل تنتهي إليه"[5].

وحين تناول علاقة القلب بالعقل نسب الثاني إلى الأول وشبه هذه النسبة بنسبة القوة الباصرة إلى العين والقوة السامعة إلى الأذن[6]؛ ولهذا تسمى تلك القوة (يقصد القوة العقلية) قلبا كما تسمى القوة الباصرة بصرا"[7] واستشهد في إثبات هذه النسبة – بقوله تعالى: ﴿ **أفلم**

1. نفسه الصفحة نفسها.
2. نفسه، الصفحة نفسها.
3. نفسه، ص: 495.
4. نفسه، ص: 511.
5. مفتاح دار السعادة، 451/1.
6. انظر: مدارج السالكين، 247/3.
7. نفسه، 247/3.

يسيروا في الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها أو آذان يسمعون بها فإنها لا تعمى الأبصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور [الحج: 44] وقوله سبحانه: **﴿إن في ذلك لذكرى لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد﴾** [ق: 37]. وقال في معرض حديثه عن مكونات الإنسان: "ولا ريب أن ههنا أمورا معلومة، وهي البدن وروحه القائم به، والقلب المشاهد فيه وفي الحيوان، والغريزة وهي القوة العاقلة التي محلها القلب"[1].

غير أن الرأي الذي انتهى إليه حسب فهمي هو: اشتراك القلب والدماغ معا في صدور العمليات العقلية عنهما، فبعد ذكره اختلاف الآراء في المسألة وتقسيمها إلى اتجاهين، بين أن كل اتجاه" أدرك شيئا وغاب عنه شيء"[2]، قال[3]: "والتحقيق أن منشأ ذلك ومبدأه (يقصد العمليات العقلية) من القلب، ونهايته ومستقره في الرأس"، وقال في "مفتاح دار السعادة"[4]: "فالصواب أن مبدأه ومنشأه (يقصد العقل) من القلب، وفروعه وثمرته في الرأس" وفي "بدائع الفوائد"[5] قال في معرض حديثه عن حادثة شق صدره صلى الله عليه وسلم: "شق صدر النبي، صلى الله عليه وسلم، والاعتناء بتطهير قلبه وحشوه إيمانا وحكمة دليل على أن محل العقل القلب وهو متصل بالدماغ".

ويلتقي ابن القيم رحمه الله في تفسيره لمصدر العمليات العقلية وعلاقتها بالقلب والدماغ مع ما توصلت إليه أحدث البحوث العلمية المعاصرة في مجال الأعصاب، فقد أكدت هذه الأبحاث استحالة تفسير نشاط سلوك الإنسان ونشاط دماغه وجهازه العصبي من غير وجود عقل أو نفس مدركة تحكم هذا النشاط[6]؛ وهو ما سماه ابن القيم بالقلب.

وتبدو آراء الماديين متهافتة أمام هذه الحقائق التي استنبطها ابن القيم من القرآن

1. مدارج السالكين، 247/3.
2. التبيان في أقسام القرآن، ص: 511.
3. نفسه، الصفحة نفسها.
4. مفتاح دار السعادة، 352/1.
5. بدائع الفوائد: 204/3.
6. انظر: مالك بدري: التفكر من المشاهدة إلى الشهود، الولايات المتحدة الأمريكية، هيرندن، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، سلسلة أبحاث علمية، رقم 3، ط، 2- 1413هـ 1992م، ص: 19.

الكريم وأكدتها أحدث الكشوفات العلمية المعاصرة، فاختزالهم العقل في الدماغ المادي الذي يحمله كل إنسان في جمجمته، بدعوى أن العمليات العقلية ما هي إلا انعكاسات للتغيرات التي تقع في كيمياء الدماغ ونبضاته العصبية الكيموكهربائية ELECTROCHEMICAL ما هو إلا خرص تنقصه الأدلة العلمية الثابتة[1].

المبحث الرابع: التفكير المحمود والتفكير المذموم

قسم ابن القيم التفكير من حيث ثمرته إلى نوعين:[2] نوع يقود صاحبه إلى ما فيه مصلحته في معاشه ومعاده وهو التفكير المحمود، ونوع يدور به في فلك الأوهام وما لا ترجى منفعته في العاجل ولا الآجال وهو التفكير المذموم.

أولا: التفكير المحمود

يرتبط التفكير المحمود – في نظر ابن القيم – بأربعة مقاصد هي غاية أفكار العقلاء[3]:

- أحدها: غاية محبوبة مرادة الحصول.
- الثاني: طريق موصلة إلى تلك الغاية
- الثالث: مضرة مطلوبة الإعدام مكروهة الحصول.
- الرابع: الطريق المفضي إليها الموقع عليها.

وتنقسم مجالات التفكير المحمود طبقا لهذه المقاصد إلى مجالين اثنين[4]:

المجال الأول: مجال الحياة الآخرة، ويتجه الفكر النافع فيه إلى أربعة محاور:

- أولها: التفكير في مصالح المعاد.

---

1. نفسه، ص: 19- 20.
2. الفوائد، ص: 183.
3. انظر: مفتاح دار السعادة، 334/1.
4. الفوائد، ص: 183.

- الثاني: التفكير في طرق اجتلابها.

- الثالث: التفكير في دفع مفاسد المعاد.

- الرابع: التفكير في طرق اجتنابها.

المجال الثاني: مجال الحياة الدنيا، ويتعلق الفكر النافع فيه أيضا بمحاور أربعة:

- أولها: التفكير في مصالح الدنيا.

- الثاني: التفكير في طرق تحصيلها.

- الثالث: التفكير في مفاسد الدنيا.

- الرابع: التفكير في طرق الاحتراز منها.

وتندرج تحت هذه المحاور مواضيع كثيرة رغب ابن القيم في التفكير فيها في أماكن متفرقة من كتبه مبينا ثمارها التربوية، وفيما يلي أهمها:

1. التفكر في آيات الله المنزلة تفكرا يتجاوز مجرد تلاوتها إلى فهم تعلقها والمراد منها[1].

2. التفكر في آياته المشهودة، والاعتبار بها، والاستدلال بها على صفاته وأسمائه وحكمته وإحسانه وبره وجوده.[2].

3. التفكر في صنعه تعالى وآلائه وإنعامه على خلقه بأصناف النعم وسعة رحمته ومغفرته وحلمه[3].

ومن شأن التفكير في هذه الموضوعات الثلاثة أن يثمر في القلب معرفة الله تعالى ومحبته وطاعته، "فدوام الفكرة في ذلك يصبغ القلب في المعرفة والمحبة صبغة تامة"[4].

1. انظر: الجواب الكافي، ص: 183.
2. نفسه، الصفحة نفسها.
3. نفسه، الصفحة نفسها.
4. نفسه، ص: 184.

4. التفكير في عيوب النفس وأصنافها وأفعالها وعللها ومداخل الشيطان إليها وسبل تخليتها من الصفات الذميمة وتحليتها بالصفات الحميدة[1]، فهذه الفكرة عظيمة النفع، وهي باب لكل خير، وتأثيرها في كسر النفس الأمارة بالسوء، ومتى كسرت عاشت النفس مطمئنة وانبعثت وصار الحكم لها، فحيي القلب، ودارت كلمته في مملكته، وبث أمراءه وجنوده في مصالحه"[2].

5. التفكير في واجب الوقت وجمع الهم عليه: فلكل وقت واجب أو واجبات تنبغي المسارعة إلى القيام بها، ومن شأن هذه المسارعة أن تنظم جهود الإنسان وأعماله وتورثه الإحساس بقيمة الزمن والحرص على استثماره، "فالعارف ابن وقته، فإن أضاعه ضاعت عليه مصالحه كلها:؛ فجميع المصالح إنما تنشأ من الوقت، وإن ضيعه لم يستدركه أبدا"[3].

6. التفكير في العلوم والمعارف والصناعات والمهن التي تساعد على عمارة الأرض وأداء رسالة الاستخلاف فيها، ومن هذه العلوم: "علم الطب، وعلم الحساب، وعلم الزراعة والغراس، وضروب الصنائع، واستنباط المياه، وعقد الأبنية، وصنعة السفن، واستخراج المعادن وتهيئتها لما يراد منها، وتركيب الأدوية، وصنع الأطعمة، ومعرفة ضروب الحيل في صيد الوحش والطير ودواب الماء، والتصرف في وجوه التجارات، ومعرفة وجوه المكاسب، وغير ذلك مما فيه قيام المعاش"[4].

ثانيا التفكير المذموم

يشمل التفكير المذموم – في نظر ابن القيم – كل الأفكار الرديئة والخواطر السيئة التي تبعث على سوء التصرف أو تسبح بصاحبها في أوهام وخيالات لا ترجى من ورائها فائدة.

ومن أمثلة هذا التفكير في نظره ما يلي:

---

1. انظر: مفتاح دار السعادة، 1/356- 357.
2. الجواب الكافي، ص: 183.
3. الجواب الكافي، ص: 184.
4. مفتاح دار السعادة، 1/489.

1. التفكير في الغيبيات التي لا يقدر عقل الإنسان على الإحاطة بها ولا هو مكلف بالتفكير فيها، "كالفكر في كيفية ذات الرب سبحانه وصفاته مما لا سبيل للعقول إلى إدراكه"[1].

2. التفكير في الصناعات الدقيقة التي لا تنفع ولا تضر من مثل الشطرنج والموسيقى وأشكال التصاور[2].

3. التفكير في العلوم التي لا تكسب النفس كمالا ولا شرفا، وعد ابن القيم من هذه العلوم: "علم المنطق (...) وأكثر علوم الفلاسفة التي لو بلغ الإنسان غايتها لم يكمل بذلك ولم يزك نفسه"[3].

4. التفكير في الشهوات والملذات وكيفيات تحصيلها[4].

5. التفكير المرتبط بالأوهام وما لم يقع، "كالفكر فيما إذا صار ملكا أو وجد كنزا أو ملك ضيعة، ماذا يصنع وكيف يتصرف ويأخذ ويعطي وينتقم، ونحو ذلك من أفكار السفل"[5].

6. الفكر المرتبط ب "تتبع أحوال الناس وما جرياتهم، مداخلهم ومخارجهم، وتوابع ذلك من فكر النفوس المبطلة الفارغة من الله ورسوله والدار الآخرة"[6].

7. "الفكر في دقائق الحيل التي يتوصل بها (الإنسان) إلى أغراضه وهواه، مباحة كانت أو محرمة"[7].

8. "الفكر في أنواع الشعر وصروفه وأفانينه في المدح والهجاء والغزل والمراثي ونحوها، فإنه يشغل الإنسان عن الفكر فيما فيه سعادته وحياته الدائمة"[8].

---

1. انظر: الفوائد، ص: 183.
2. نفسه، الصفحة نفسها.
3. الفوائد، ص: 184.
4. نفسه، الصفحة نفسها.
5. نفسه، الصفحة نفسها.
6. نفسه، ص: 187.
7. نفسه، الصفحة نفسها.
8. نفسه، الصفحة نفسها.

9. التفكير في المقدرات الذهنية التي لا وجود لها ولا بالناس حاجة إليها، وهذه المقدرات موجودة – في نظر ابن القيم – في كل علم حتى في علم أصول الفقه[1].

المبحث الخامس: أشكال التفكير السليم

يعتبر التفكير السليم جوهر التربية الفكرية والعقلية عند ابن القيم، فقد دعا – وهو يناقش مظاهر الانحراف في الحياة الفكرية والتربوية في مجتمعه – إلى ممارسة أشكال التفكير التي لا تتعارض مع مسلمات الشرع الحق وقوانين العقل والفطرة السليمين؛ وحذر في المقابل من أشكال أسرت عقول كثير من الناس، وكبلت قدراتهم الذهنية والفكرية، وسجنتها في سجون الخرافة والأوهام والتقاليد.

وفي ما يلي جملة من أشكال التفكير التي دعا إلها وما يقابلها مما حذر منه:

أولا: التفكير المبني على النظر في الأشياء بدل النظر إلى الأشياء

فالنظر في الأشياء يثمر التفكير التأملي العميق الذي ينفذ ببصيرة الناظر إلى أعماق تلك الأشياء متجاوزا مظهرها الخارجي من أجل اكتشاف أسرارها ومآلاتها[2].

ومن فوائده العلمية والتربوية:

1. العبور من صور الأشياء إلى حقائقها[3].

2. معرفة المراد منها والحكمة البالغة من وجودها[4]

3. التمييز بين مراتبها، ومعرفة نافعها من ضارها، وصحيحها من سقيمها، وقشرها من لبها[5].

---

1. نفسه، ص: 185.
2. انظر: مفتاح السعادة، 359/1.
3. مدارج السالكين، 290/3.
4. نفسه، الصفحة نفسها.
5. نفسه، الصفحة نفسها.

4. التمييز بين الوسيلة والغاية وبين وسيلة الشيء ووسيلة ضده[1]

5. الارتقاء بالقلب في مدارج خشية الله عز وجل والإنابة إليه[2]

أما النظر إلى الأشياء فلا يعدو أن يكون نظرا حسيا سطحيا يجعل صاحبه حبيس أشكالها وصورها الظاهرية، بحيث "تستفرغ ذهنه وحسه، وتبدد فكره وقلبه (...) فنظره إليها بعين حسه لا يفيد منها ثمرة الاعتبار ولا زبدة الاختيار، لأنه لما فقد الاعتبار أولا فقد الاختيار ثانيا"[3].

ثانيا: التفكير المبني على النظر الكلي الشمولي بدل النظر الجزئي

يقصد بالتفكير الكلي أو الشمولي "ذلك الأسلوب من التفكير الذي يتناول الظاهرة من جميع جوانبها ويتحرى جميع أجزائها وما يتعلق بها"[4]. ويقصد بالتفكير الجزئي: التفكير الذي يركز على جزء من الظاهرة ثم يعمم أحكامه على بقية الأجزاء"[5].

وقد دعا ابن القيم إلى اعتماد الشكل الأول من التفكير لما يؤدي إليه من نتائج محمودة، وذم الشكل الثاني لأنه يؤدي إلى تشتيت وحدة موضوع التفكير ويقود صاحبه إلى أحكام خاطئة، ففي حديثه عن انقسام أهل العلم بشأن صفة العلم: هل هي فعلية أم انفعالية؟ رد إخفاق الطائفتين إلى اعتماد كل منهما التفكير الجزئي وذلك من خلال النظر إلى هذا الموضوع من زاوية معينة: فالطائفة الأولى ذهبت إلى أن العلم "صفة فعلية لأنه شرط أو جزء وسبب وجود المفعول، فإن الفعل الاختياري يستدعي حياة الفاعل وعلمه وقدرته وإرادته، ولا يتصور وجوده دون هذه الصفات" [6]، والطائفة الثانية قالت: "هو انفعالي، فإنه تابع للمعلوم متعلق به على

1. نفسه، الصفحة نفسها.
2. انظر: مفتاح دار السعادة، 360/1.
3. ماجد عرسان الكيلاني، مقومات الشخصية المسلمة أو الإنسان الصالح، ص: 58.
4. ماجد عرسان الكيلاني، مقومات الشخصية المسلمة أو الإنسان الصالح، ص: 57.
5. مفتاح دار السعادة، 166/1.
6. نفسه، الصفحة نفسها.

ما هو عليه؛ فإن العالم يدرك المعلوم على ما هو به، فإدراكه تابع له،، فكيف متقدما عليه"[1]، "فكل من الطائفتين نظرت جزئيا وحكمت كليا"[2]، والصواب الذي يمليه التفكير الشمولي الكلي" أن العلم قسمان: علم فعل وهو علم الفاعل المختار لما يريد أن يفعله، فإنه موقوف على إرادته الموقوفة على تصوره المراد وعلمه به، فهذا علم قبل الفعل، متقدم عليه، مؤثر فيه؛ وعلم انفعالي وهو العلم التابع للمعلوم الذي لا تأثير له فيه، كعلمنا بوجود الأنبياء والأمم والملوك وسائر الموجودات، فإن هذا العلم لا يؤثر في المعلوم ولا هو شرط فيه"[3].

ثالثا: التفكير المبني على النظر العلمي بدل إتباع الظن والهوى

يرتكز التفكير العلمي –في نظر ابن القيم – على جملة من القواعد أجملها في قوله: "إذا أردت الاطلاع على كنه المعنى هل هو حق أو باطل، فجرده من لباس العبارة، وجرد قلبك من النفرة والميل، ثم اعط النظر حقه ناظرا بعين الإنصاف، ولا تكن ممن ينظر في مقالة أصحابه ومن حسن ظنه نظرا تاما بكل قلبه، ثم ينظر في مقالة خصومه وممن يسيء به ظنه كنظر الحذر والملاحظة؛ فالناظر بعين العداوة يرى المحاسن مساوئ، والناظر بعين المحبة عكسه، وما سلم من هذا إلا من أراد الله كرامته وارتضاه لقبول الحق"[4].

ويمكن إجمال القواعد التي يتضمنها هذا النص في ثلاث هي:

القاعدة الأولى: النظر إلى كنه المعنى لا إلى مجرد العبارة: فكثيرا ما تحول التعابير والمصطلحات المستعملة في خطاب معين دون فهم مراد صاحبه منه. يقول ابن القيم في وصف هذه الظاهرة في عهده: "وإذا تأمل العاقل الفطن هذا القدر وتدبره، رأى أكثر الناس يقبل المذهب والمقالة بلفظ ويردها بعينها بلفظ آخر، وقد رأيت أنا من هذا في كتب الناس ما شاء

1. نفسه، الصفحة نفسها.
2. نفسه، 166/1.
3. نفسه، الصفحة نفسها.
4. مفتاح دار السعادة، 258/1.

الله، وكم رد من الحق بتشنيعه بلباس من اللفظ قبيح"[1].

القاعدة الثانية: التجرد من الميل والتعصب والهوى: وهو ما سماه ابن القيم ب "تجريد القلب من النفرة والميل"[2]، فالتفكير إذا سبقه الميل والمبالغة في حسن الظن أو إساءته تحول من التفكير النقدي المنصف إلى التفكير الموجه، واهتم صاحبه بمصدر الفكرة أكثر من اهتمامه بدراستها والنظر في مغزاها، "فالناظر بعين العداوة يرى المحاسن مساوئ، والناظر بعين المحبة عكسه"[3].

القاعدة الثالثة: اعتماد التفكير التأملي الموضوعي بدل الاكتفاء بالانطباعات السريعة، وهذا ما يقصده ابن القيم بقوله: "ثم أعط النظر حقه ناظرا بعين الإنصاف"[4]، والذي يطالع كتابه "مدارج السالكين" سيقف على تطبيقه لهذه القاعدة تطبيقا موفقا خلال دراسته لكتاب منازل السائرين لأبي إسماعيل الهروي.

المبحث السادس: آفات العقل أو موانع التفكير السليم

لم يكتف ابن القيم ببيان الأساليب والطرق المساعدة على تنمية قدرات العقل وممارسة التفكير السليم فحسب، بل حذر أيضا من الموانع والآفات التي تعوق الاشتغال الطبيعي والسليم لهذا الجانب الحيوي في حياة الإنسان، وفيما يلي ذكر بعض هذه الآفات والموانع:

أولا: إتباع الهوى والشهوات

فالقلب – بما أنه أحد مصادر العقل في نظر ابن القيم – لا يتفرغ للتفكير في معالي الأمور وساميها إلا إذا خفت هجمات الهوى ونوازع الشهوة الصائلة عليه، وأخمدت نيرانها المحرقة، وسكنت هوائجها المتلفة، "أما إذا كانت الشهوات وافدة، واللذات مؤثرة (...)

1. نفسه، الصفحة نفسها.
2. نفسه، الصفحة نفسها.
3. نفسه، الصفحة نفسها.
4. مفتاح دار السعادة، 258/1.

فالقلب إما أن يكون أسيرا ذليلا، أو مهزوما مخرجا عن وطنه ومستقره الذي لا قرار له إلا فيه، أو قتيلا ميتا، وما لجرح بميت إيلام"[1].

وبالجملة، فاتباع الهوى "يطمس نور العقل، ويعمي بصيرة القلب، ويصد عن اتباع الحق، ويضل عن الطريق المستقيم، فلا تحصل بصيرة العبرة معه، والعبد إذا اتبع هواه فسد رأيه ونظره، فأرته نفسه الحسن في صورة القبيح والقبيح في صورة الحسن، فالتبس عليه الحق بالباطل"[2].

ثانيا: السكر وأسبابه

ربط ابن القيم السكر بإحدى علاماته الأساسية وهي فقدان التمييز؛ واستدل على ذلك بقوله تعالى: ﴿**يأيها الذين ءامنوا لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون**﴾ [النساء: 43] وقول الإمام أحمد: "السكران من لم يعرف ثوبه من ثوب غيره ونعله من نعل غيره"[3] وقول الإمام الشافعي في تعريف حالة السكر: "إذا اختلط (يقصد السكران) كلامه المنظوم وأفشى سره المكتوم"[4].

ولا تقتصر أسباب السكر الذي يعوق التفكير السليم ويضر بالعقل – في نظر ابن القيم – على مجرد تناول المسكرات المادية كالخمر والعقاقير المسكرة، بل تتعداها لتشمل بعض العوارض والأمراض النفسية والمعنوية كذلك، فالسكر قد يكون سببه" ألم شديد يغيب به العقل"، وقد يكون سببه "قوة الفرح بإدراك المحبوب"[5]، فإن الحب إذا استحكم وقوي أسكر

1. مدارج السالكين، 3/265.
2. نفسه، 1/449.
3. مدارج السالكين، 3/319– 320.
4. نفسه، الصفحة نفسها.
نفسه 3/320.
5. نفسه، الصفحة نفسها.

صاحبه"[1]؛ وقد يكون سببه "غضب شديد يحول بين الغضبان وبين التمييز، بل قد يكون سكر الغضب أقوى من سكر الطرب"[2].

ثالثا: التشبث بالعوائد والمألوفات

فالتشبث بالعوائد والمألوفات يمنع من التفكير الابتكاري، ويخلد بصاحبه إلى الكسل، ويعوق نضجه العقلي، وهذا ما وقع فيه من وصفهم ابن القيم بأنهم: "صبيان العقول، أطفال الأحلام؛ لم يصلوا إلى حد الفطام الأول عن العوائد والمألوفات، فضلا عن البلوغ الذي يميز به العاقل البالغ بين خير الخيرين فيؤثره وشر الشرين فيجتنبه"[3]، وسمى هؤلاء بأصحاب البصائر الضعيفة الخفاشية[4]، ووصف دينهم بأنه "دين العادة والمنشأ"[5].

رابعا: سماع الأصوات المطربة سيما إذا كانت من صور جميلة[6]

ويرى ابن القيم أن الغناء والطرب وسماع الأصوات الحسنة يؤثر على العقل والتفكير لأسباب منها:

1. إن هذه الأصوات في نفسها "توجب لذة ينغمر معها العقل"[7].

2. "إنها تحرك النفس إلى نحو محبوبها وجهته، كائنا ما كان، فيحصل بتلك الحركة والشوق والطلب – مع التخيل للمحبوب وإحضاره في النفس وإدناء صورته إلى القلب واستيلائها على الفكر – لذة عظيمة تقهر العقل"[8].

---

1. نفسه، الصفحة نفسها.
2. نفسه، 321/3.
3. الروح، ص: 512- 513.
4. انظر: مفتاح دار السعادة، 520/1.
5. نفسه، الصفحة نفسها.
6. خصص ابن القيم مؤلفا مستقلا لموضوع الغناء والسماع وهو "كتابه" كشف الغطاء عن حكم سماع الغناء"، طبع عدة مرات، ومن طبعاته: طبعة دار الجيل، 1992م- 1412هـ بتحقيق: ربيع بن أحمد خلف.
7. مفتاح دار السعادة، 351/1.
8. نفسه، الصفحة نفسها.

3. إن هذه الأصوات "تثقل على القلوب الفكر في معاني القرآن وحقائق الإيمان؛ وبحسب انصرافه (يقصد المستمع) إلى السماع يكون انصرافه عن ذلك، فمستقل ومستكثر"[1].

خامسا: الجبن

أصل الجبن من سوء الظن ووسوسة النفس بالسوء، وتأثيره على العقل والفكر يكون من جهة القلب[2]، فإذا ساء الظن ووسوست النفس بالسوء، انتفخت الرئة فزاحمت القلب في مكانه، وضيقت عليه حتى أزعجته عن مستقره، فأصابه الزلزال والاضطراب لإزعاج الرئة له وتضييقها عليه"[3]، ولهذا جاء في الحديث الذي رواه أبو هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم: "شر ما في المرء جبن خالع وشح هالع"[4]، قال ابن القيم مستدلا بهذا الحديث على إثبات تأثير الجبن في العقل: "فسمى الجبن خالعا لأنه يخلع القلب عن مكانه، لانتفاخ السحر وهو الرئة (...) فإذا زال القلب من مكانه ضاع تدبير العقل، فظهر الفساد على الجوارح، فوضعت الأمور على غير مواضعها"[5].

سادسا: إجهاد البدن والنفس

فالعمليات العقلية كعملية التفكير وغيرها "تجود في الليل وفي المواضع الخالية، وتفسد عند التهاب نار الغضب والشهوة، وعند الهم الشديد، ومع التعب والحركات القوية البدنية والنفسانية"[6].

سابعا: الخواطر السيئة

فالخواطر واردات وهواجس وأفكار أولية ترد على القوة المفكرة للإنسان بشكل سريع ومتكرر، وتهجم عليه هجوم النفس[7]، وهي نوعان: خواطر حسنة، وخواطر سيئة، وخطواتها

1. كشف الغطاء عن حكم سماع الغناء، ص: 98.
2. انظر: الروح، ص: 528.
3. نفسه، الصفحة نفسها.
4. أخرجه أبو داود في كتاب الجهاد، باب ما يجزيء من الغزو، حديث (2511) الإمام أحمد، 2/302- 320.
5. الروح، ص: 528.
6. مفتاح دار السعادة، 1/351.
7. الفوائد، ص: 161.

تكمن في كونها بداية كل علم وعمل وإرادة، ومن ثم فإن كل ما يترتب عنها يصطبغ بصبغتها؛ فإن كانت حسنة كان ما ترتب عنها حسنا وإن كانت سيئة أشغلت الفكر في ما لا فائدة من ورائه وقادته إلى مصارع الشهوة[1]، لذلك يقول ابن القيم محذرا منها: "دافع الخطرة، فإن لم تفعل صارت شهوة، فحاربها، فإن لم تف-عل صارت عزيمة وهمة، فإن لم تدافعها صارت فعلا، فإن لم تتداركه بضده صار عادة فيصعب عليك الانتقال عنها"[2].

ملخص البحث

يمكن إيجاز ما تناوله هذا البحث من أفكار وآراء ابن القيم في موضوع التربية العقلية والفكرية في الخلاصات الآتية:

1. تحدث ابن القيم عن معاني "العقل" في اللغة وفي الاصطلاح، وخلص إلى أن العقل قوة غريزية فطرية ركبها الله تعالى في الإنسان، وبواسطتها يكون مستعدا لعقل ما حوله من الموجودات والصور والمعارف، وهذه القوة الغريزية تنمو وتزداد فعاليتها عن طريق ما يحصله الإنسان من خبرات في الحياة من خلال احتكاكه بالعالم الخارجي.

وقد انتقد في هذا السياق آراء بعض المتكلمين الذين ينكرون الجانب الغريزي في العقل، مبينا استنادهم إلى أصل خاطئ وهو إنكار القوى والغرائز والطبائع؛ كما انتقد آراء بعض الفلاسفة الذين يرون أن العقل جوهر مجرد قائم بذاته.

2. ناقش ابن القيم الآراء المختلفة في موضوع مصدر العمليات العقلية، وبين أن العقل والدماغ يشتركان معا في صدور هذه العمليات عنهما، ويلتقي في هذا الرأي مع أحدث ما توصلت إليه البحوث العلمية المعاصرة في هذا المجال.

3. حاول ابن القيم تصنيف القدرات العقلية والتمييز بين وظائفها، كما اهتم ببيان

---

1. نفسه، ص: 160.
2. نفسه، ص: 31.

الفوائد المترتبة عن تشغيلها وطريقة تنميتها، وذكر علاقة بعضها ببعض، وقد استعان في هذا البحث بما ورد في القرآن الكريم والسنة النبوية وكتب اللغة عن هذه القدرات، وله في ذلك اشراقات واستنباطات موفقة.

4. قسم ابن القيم أنواع التفكير إلى نوع محمود وهو الذي يقود المتفكر إلى ما فيه مصلحته في معاشه ومعاده، ونوع مذموم وهو الذي يرمي بصاحبه في فلك الأوهام وما لا ترجى منفعته في العاجل والآجل، وقد رسم المسارات الأساسية لكل نوع من هذين النوعين، واهتم بذكر بعض النماذج من كل نوع؛ إلا أنه لم يوفق حينما أدرج التفكير في بعض الموضوعات كالشعر والمنطق والصناعات الدقيقة في خانة التفكير المذموم.

5. اهتم ابن القيم بتوجيه العقل المسلم نحو التفكير العلمي الهادف المثمر الذي سيقود المسلمين نحو مدارج الرقي الحضاري والإنساني، وفي هذا الإطار ذكر بعض أشكال التفكير السليم التي تؤدي إلى تحقيق هذا الهدف، محذرا مما يضادها من أشكال أغرقت كثيرا من المسلمين في الفكر والوهم والخرافة وكبلت قواهم العقلية.

6. تناول ابن القيم موانع التفكير السليم وعد منها: الهوى وإتباع الشهوات، والسكر وكل ما يغيب العقل، والتشبث بالعوائد والمألوفات، والجبن وسوء الظن وغيرهما من الأمراض النفسية؛ كما عد منها إجهاد البدن والنفس والاسترسال في بحر الأوهام والخواطر والهواجس السيئة.

أكثر أهل الجنة البله

ذ. أحمد باكو
عضو الرابطة فرع الدار البيضاء

هذا حديث مشكل حقا،لأن مبناه ومعناه لابد أن يثير استغراب جميع من يقرأه من الناس المؤمن منهم وغير المؤمن، ولابد أن يرى المسلم بالخصوص في منطوقه ومعناه الظاهر شيئا من المعرة التي لا يرضاها لدينه، ولابد أن يجد فيه الأعداء المتربصون مغزى للطعن في الدين والإسلام وأصوله الثابتة.

ويكمن الاستغراب في أنه يكاد يحث الناس على الزهد في الذكاء والفطنة والكياسة وكل تلك الفضائل والمكارم الضرورية للحياة والعيش الكريم ويكاد يحثهم على تفضيل البلادة والبلاهة وكل تلك العيوب القادحة في شخصية الإنسان وأهليته الطبيعية والقانونية لنخرج من ذلك بنتيجة في غاية القبح، هي أن المسلم الكامل المرضي المستحق لدخول الجنة، هو ذلك الأبله المغفل الذي يستهزئ به الناس ويضحكون عليه ويستضحكون ويتأخر حين يسبقون ويخسر حين يربحون!!!

إلا أن هذا كله غير وارد وغير لازم للحديث، وإن كان هو ما يتبادر إلى الذهن من معناه الظاهر بيد أن تخليص حديث (أكثر أهل الجنة البله) من هذه اللوازم التي تنطق بها ألفاظه، يحتاج إلى دراسة علمية مستفيضة تتناوله من جوانب متعددة، وهو ما أتغياه من هذا البحث الذي سينتهي بالقارئ عن دليل، إلى أن المقصود من الحديث هو الترهيب من الظلم وعواقبه يوم البعث والحساب.

الحديث وآراء المحدثين فيه

"أكثر أهل الجنة البله" من الأحاديث المتداولة بين الناس، المشتهرة على ألسنتهم، نقلا عن بعض الكتب الوعظية، التي نصت عليه وأوردته للاستدلال به، مثل (إحياء علوم الدين) للغزالي، الذي أورده واحتج به في "كتاب شرح عجائب القلب"[1].

وربما كان من أسباب اشتهار الحديث، غرابة متنه، الذي يفيد معنى جديرا بأن يثير الدهشة والاستغراب.

وقد أدت هذه الغرابة، التي في معنى الحديث، إلى أن يهتم به المحدثون للبحث في سنده ومتنه، لينصوا أنه ضعيف أو منكر أو باطل.

وفي هذا يقول العراقي، في تخريج أحاديث الإحياء، المطبوع بهامشه: أخرجه البزار من حديث أنس وضعفه، وصححه القرطبي في التذكرة، وليس كذلك، فقد قال ابن عدي أنه منكر[2].

وتصدى له العلماء المعاصرون، بنقد أشد، ومن ذلك مثلا ما كتبه الدكتور محمد بن لطفي الصباغ في هوامشه على كتاب "مختصر المقاصد الحسنة" للزرقاني، الذي حققه وكتب عليه يقول: "هذا الحديث باطل لأن في سنده ومتنه نكارة واضحة" و"نكارة متنه لا تخفى، ولذلك فإن الذين شرحوا الحديث" "راحوا يؤولون كلمة" "الأبله" "تأويلا" "متكلفا من نحو قول سهل التستري" "البله" "هم الذين ولهت قلوبهم، وشغلت بالله عز وجل" "أو قول غيره

1. إحياء علوم الدين ج 3 ص: 18 ط، دار المعرفة بيروت.
2. المرجع السابق.

الأبله في دنياه، الفقيه في دينه؛ أو قول" "الاوزاعي" "الأبله" هو الأعمى" "عن البشر، البصير بالخير... ولا حاجة إلى هذا" التأويل، ما دام الحديث باطلا" "والله أعلم"[1].

ويتضح من هذا أن هناك من قبل الحديث على ضعفه، بل هناك من لم يجد حرجا في تصحيحه، وأن هناك من رفضه وأبطله، بل ذهب إلى تصنيفه ضمن الموضوعات، واعتبر هذا كافيا بل موجبا لرده والإضراب عنه، منتقدا من قبله ولو بتأويل معناه.

إلا أن الذين قبلوه، لم يأخذوه بمعناه الحرفي، بل اضطروا إلى تأويله بإعطاء كلمة "الأبله" عدة معان خاصة، ومثال هذا ما فعله الغزالي في الإحياء، الذي فسر البله بأنهم البله في أمور الدنيا، تأييدا لما أورده في كتاب عجائب القلب، من أن العلوم تنقسم إلى قسمين، دنيوية وأخروية، وأن من صرف عنايته إلى أحد القسمين، حتى تعمق فيه، قصرت بصيرته عن الآخر قائلا: "ولذلك نرى الأكياس في أمور الدنيا، وفي علم الطب والحساب والهندسة، جهالا في أمور الآخرة، والأكياس في دقائق علوم الآخرة، جهالا في أكثر علوم الدنيا لأن قوة العقل لا تفي بالأمرين جميعا في الغالب، فيكون أحدهما مانعا من الكمال في الباقي، ولذلك قال صلى الله عليه وسلم: "أكثر أهل الجنة البله أي البله في أمور الدنيا"[2].

ومثاله أيضا ما فعله القرطبي الذي ذهب إلى تصحيحه مؤولا البله بأنهم البله عن معاصي الله[3]

الحديث يحتاج إلى تخريج جديد

وأعتقد أن الحديث يحتاج إلى بحث علمي شامل عميق، وأن ذلك من شأنه أن يكشف عن حقائق أخرى، تزيل كثيرا من غرابة متنه، التي تثير كثيرا من الدهشة، وأعتقد أن هذا الحديث ضروري، لدفع بعض الشبهات التي لها طلابها، الراغبون في الكيد والفتنة لأن الحديث قابل بظاهره، لأن يجدوا فيه الفرصة لتحقيق مرادهم السيئ.

---

1. مختصر المقاصد الحسنة للإمام محمد بن عبد الباقي الزرقاني تحقيق الدكتور محمد بن لطفي الصباغ، ط، الثانية (المكتب الإسلامي) ص: 64.
2. إحياء علوم الدين ص: 18.
3. التذكرة في أحوال الموتى وأمور الآخرة، ط، دار الفكر ص: 367.

ولا يمكن أن يقال إن الحديث ضعيف السند، وأن هذا يكفي لرده، لأن قاصدي الكيد لن يمنعهم من ذلك أن يكون الحديث ضعيف السند مرفوضا من نقاد الحديث، بل سيعدونه محسوبا على الإسلام، لاسيما أن بين علمائنا من اطمأن إلى الحديث، وأورده من غير تحفظ، بل إن منهم من ذهب إلى تصحيحه.

محط الإشكال في الحديث

وواضح أن محط الإشكال في الحديث هو غرابة متنه أو معناه، الذي يخبر بأن البله أحظى وأحق بالجنة، من العقلاء الأذكياء، وفي ذلك ما فيه من لوازم تبدو مصادمة للنقل والعقل.

ولو تسط عليه عقل مريض يبتغي الفتنة لصال فيه وجال، وأسهب وأطنب ليستخرج منه دليله المريح، على أن الإسلام يحط من قدر العقل، ويوثر البلاهة على الذكاء والفطنة، ويقيم منه البرهان على أن الدين أفيون!

والذي أريد أن أقوله وأكتب من أجله هذا البحث، هو أن التعمق في الحديث والبحث في معناه بعلم ودراية، ينفي كل هذه اللوازم الفاسدة، التي لا يمكن أن تكون مرادة منه، إذا صح أنه حق من كلام المعصوم، صلى الله عليه وسلم، لأننا لا يجوز أن نتجاهل، أن أكثر المحدثين طعنوا في سنده وضعفوه.

إن الحديث ليس بكل هذه الغرابة، التي توحي بها قراءته الأولى، والمعنى المتبادر من البلاهة، بل إنه يمكن قبوله، بالاستناد إلى شواهد علمية، وعقلية وواقعية تؤكد أنه ليس فيه ما يصادم أصول الدين والعقيدة، بل سنرى أن له شواهد علمية تؤكد أن الذين قبلوه من العلماء كان لهم سندهم في ذلك، بل سنرى أن معنى الحديث يطابق الواقع الذي يصدقه بشواهد حية يعيش عليها الناس.

ولأجل بيان هذا، لابد من البحث حول المعنى اللغوي للبلاهة وأثرها على المتصف بها في السلوك الاجتماعي أولا، ثم إجراء مقارنات متعددة تكشف أن الحديث يصف واقعا يعيشه الناس، وأن له مغازيه التي تجعله معقولا مقبولا.

المعنى اللغوي للبلاهة وأثرها على المتصف بها

تكاد تجمع المعاجم اللغوية على تفسير البلاهة بضعف العقل، ويزيد بعض القديم منها معنى آخر، هو سلامة الصدر، والغفلة عن الشر وعدم إحسانه وربما اقتصر بعضها على هذا المعنى وحده، كما في مختار الصحاح!

وزادنا صاحب "فقه اللغة وسر العربية" تدقيقا لم نجده في المعاجم، فذكر وهو يشرح صفات الأحمق، أو دركات الحمق، انه إذا كان به أدنى الحمق وأهونه، فهو أبله[1] وهذا يعني أن البلاهة هي أولى دركات الحمق.

وإذا راعينا أن المعاجم تفسر الحمق بأنه قلة العقل، فإننا نستطيع أن نحدد البلاهة بأنها شيء من قلة العقل، بمعنى أنها ضعف فيه يوصف بأنه أدناه وأهونه، ونستطيع أيضا أن نقول أن الأبله يكون فيه شيء هين من الحمق، يطبعه شيء من السذاجة والجهل، وبذلك تكون سلامة الصدر، والغفلة عن الشر، لازمة له، حتى إن بعض المعاجم لم تغفل النص على أن البلاهة هي الغفلة عن الشر، وأن الأبله يغلب عليه سلامة الصدر[2] وإن كانت هذه المعاني في الحقيقة، فرعية لازمة للمعنى الأصلي، الذي هو الغفلة "الناتجة عن ضعف العقل، وقلة الذكاء".

وإذا راقبنا سلوك الأبله في الحياة، على مقتضى معنى البلاهة ولوازمه، تبين أنه فعلا سلوك القناعة والخمول، والزهد فيما يتطلع إليه الأذكياء يقعد بالأبله، عن الكثير، مما يتسابق إليه الناس ويعجزه عن مزاحمتهم وارتكاب ما يرتكبون لإرضاء رغباتهم وشهواتهم، لأنه يوثر السلامة ولأنه لا يحسن المكر!

فهو قليل الطمع وقليل الطموح، لا يجري وراء الرئاسات ولا وراء الثراء والوجاهة، وهذا يحبسه في طبقة ضعفة الناس، المرؤوسين والمسخرين أحب أم كره، لأن الإنسان أسير طبعه ولا ريب أن هذا يؤخره في سباق الناس نحو مغانم الدنيا، ويقدمه في سباقهم نحو مغانم الآخرة.

وإذا وصل الإنسان إلى هذه الحقيقة المستندة إلى الواقع، فإنه لا يجد حرجا في أن

1. فقه اللغة وسر العربية لأبي منصور الفصل الرابع من الباب السابع عشر في ذكر ضروب الحيوان وأوصافها.
2. انظر لسان العرب لابن منظور الإفريقي ج 13 ص: 477 ط، دار صادر بيروت.

يتصور إمكان أن يكون البله أكثر عددا في الجنة من غيرهم!

وهذا الواقع تؤيده عدة نصوص صحيحة أخبرت بكون ضعفاء الناس بوجه عام، أسبق إلى الجنة وأكثر إقبالا عليها من أقويائهم وهو أمر تؤكده أحوال الأنبياء مع أقوامهم، كما أن هناك نصوصا أخرى دلت على أن الإنسان يقترب من الجنة، بقدر ما يفقده من قوة في طبائعه البشرية أو يتحرر منها، وأن القوة في العقل وفي الجسم تصرف صاحبها من الجنة إلى النار.

نصوص دلت على أن الضعفاء أسبق إلى طريق الجنة

لقد دلت آيات قرآنية كثيرة على أن الطغيان والكفران، مصدرهما الاستغناء، الذي هو مصدر الاستكبار والاستعلاء، وما يؤديان إليه، من رفض الاهتداء والامتثال للحق والواجب، وأول ما يخطر بالبال من ذلك الآيات الكريمة التي روت قصة إبليس، الذي طغى وعصى لأنه استكبر لأنه استغنى، ورأى أنه خير وأعلى وأبى أن يأتمر، لرب العزة حين أمره بالسجود، وأنساه طغيانه أن الأمر بالسجود لآدم، صادر من خالقه تعالى، وأنه امتثل وسجد لآدم فإنما يطيع أمر خالقه وبارئه الذي وهبه صفاته التي بها يستعلي، ويرى أنه أفضل من المسجود له!

نذكر من ذلك قوله تعالى في سورة البقرة: ﴿ **وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلا إبليس أبى واستكبر وكان من الكافرين**﴾ وقوله تعالى في سورة الأعراف: ﴿ **ولقد خلقناكم ثم صورناكم،، ثم قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا، إلا إبليس لم يكن من الساجدين، قال ما منعك ألا تسجد إذا أمرتك، قال أنا خير منه خلقني من نار، وخلقته من طين**﴾. فهذه الآيات وغيرها التي جاءت في صيغ بنفس المعنى تدل صراحة على أن إبليس، إنما اندفع إلى العصيان والاباء لما يعلمه عن نفسه من قوة في العلم والعقل، حملته على أن يستصغر المسجود له، وأنساه استكباره، الانتباه إلى أنه إن كان خيرا من آدم، فإنه ليس خيرا من الآمر المعبود، وأن السجود معلل بطاعة الله خالقه بما هو عليه من كمال في العلم والقوة، بل رأى بعض المفسرين، أن السجود في الحقيقة كان لله، وأن آدم لم يكن إلا جهة له كالقبلة للمصلي.

وقد امتلأت كتب التفسير بأخبار كثيرة عن تاريخ إبليس، فذكرت أنه كان من خير أهل الجنة، ومن أشد الملائكة اجتهادا وعلما، ولذلك استحق أن يتولى رئاسة الملائكة في السماء وأن يسوس ما بين السماء والأرض، وكان له بذلك سلطان، فرأى لنفسه بهذا شرفا وعظمة، وهذا هو الذي أغراه، بأن يأبى السجود بتعليل يظهر فيه اعتزازه بعلمه وعقله، حيث استعمل القياس والمقارنة،ليستنتج أفضليته على المسجود له، غافلا عن أن الأمر صادر من الله تعالى، لا من آدم أو أن السجود لله ذاته، لا لآدم، كما ذكر بعض المفسرين[1]، وأنه ملزم على كلتا الحالتين، بطاعة أمر الله بالسجود، ولو كان للطين قبل أن يخلقه الباري تعالى إنسانا سويا ويجعله خليفة في الأرض.

وقد نطق القرآن الكريم صراحة، بأن الاستغناء يحمل صاحبه على الطغيان والعصيان، كما جاء في إحدى آيات سورة العلق، وهي قوله تعالى: ﴿**إن الإنسان ليطغى أن رآه استغنى**﴾.

ويبدو أن ما فعله إبليس مع الخالق تعالى في السماء كرره الناس في الأرض مع أنبيائه، ولا عجب فقد أقسم إبليس بعزة رب العزة أن يعديهم بأخلاقه وأن ينقل إليهم طغيانه وعصيانه.

وفي قصص الأنبياء أمثلة كثيرة على ما عاناه رسل الله، من كفران وعصيان إنما جاءهم من علية قومهم، المشهورين بقوة الجاه أو كثرة المال، أو رجاحة العلم والعقل، وأن ضعفاء الناس، كانوا أكثر مسارعة إلى قبول دعوة الله والاهتداء بهديه.

وقد سجل القرآن هذه الحقيقة التاريخية، في عدة آيات منها آية: ﴿**إن الإنسان ليطغى...** ﴾ المشار إليها التي ذكر المفسرون أنها نزلت في أبي جهل، الذي حملته قوته المالية والاجتماعية، على أن يعادي الرسول الكريم، ويستعدي عليه قومه.

ومنها أيضا، قوله تعالى في سورة الشعراء: ﴿**قالوا أنومن لك واتبعك الأرذلون**﴾، وقوله تعالى، في سورة هود: ﴿**وما نراك اتبعك إلا الذين هم أراذلنا بادي الرأي**﴾وهما آيتان تقصان ما وقع للنبي هود عليه السلام مع قومه، وتفيد أن الذين سارعوا إلى الإيمان به، هو

1. انظر تفسير (الجامع لأحكام القرآن) ج 1 ص: 25 وما بعدها، ج 7 ص: 168 وما بعدها، ج 15 ص: 226 ط، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

ضعفاء الناس، في المال والجاه، وأن الذين كفروا به وعادوه هم الأقوياء، الذين جعلوا سبق من دونهم إلى الإيمان حجة وذريعة، جديرة بأن تصرفهم عن تصديق نبيهم.

وقد تحدث المفسرون بتفصيل، عمن نعتهم الأقوياء من قوم هود بـالأراذل، لتحديد هويتهم ووصف حالهم، فاتفقوا كلهم أو كادوا، على أنهم الفقراء والضعفاء بوجه عام، الذين لا يملكون مالا ولا جاها يرفعهم إلى العلية، الذين يرأسون ويسوسون.

وقد تكرر هذا حتى صار من علامات النبي وصدقه، أن يتبعه ضعفاء قومه ويعاديه أقوياؤهم، على نحو ما سجلته السيرة النبوية من أن هرقل قال لأبي سفيان وهو يحاوره في شأن النبي عليه السلام: أشراف الناس اتبعوه أم ضعفاؤهم، فأجاب بل ضعفاؤهم، فقال هم اتباع الرسل!

وقد نقل إلينا القرآن الكريم بنصوصه وأسباب نزوله، وكذا نصوص السنة النبوية أن النبي عليه السلام، عانى من هذا الأمر عناء كبيرا فكفر به من أشراف قومه، من كان يرجو أن يسارعوا إلى الإيمان به واتبعه من الضعفاء، من كان يرجو أن يكونوا مسبوقين، لأن الدعوة تحتاج في أولها إلى أقوياء تنتصر بهم وتعتز ولذلك تشوفت نفسه عليه السلام، إلى أن يسبق إلى الإيمان بنبوته، بعض وجهاء قومه ليعطوها الأيد والقوة، كما كفر به الأقوياء مالا، فقد كفر به الأقوياء عقلا وعلما والمثال على ذلك، هو جحود اليهود، الذين كان لهم علم سابق بنبوته، حتى قال القرآن في ذلك: ﴿**يعرفونه كما يعرفون أبناءهم**﴾ [الأنعام: 24].

ولكن هناك مثالا فريدا جديرا بالاعتبار والذكر، يتجلى في قصة أمية بن أبي الصلت ذلك الشاعر العالم، الذي كانت له معرفة بالنبوة والأنبياء، وحاجة الوقت إلى نبي وجاء شعره ناضجا بذلك، حتى إذا ظهر الرسول المرجو، كان من الكافرين به والسبب هو أن قوة معرفته وكثرة علمه، دفعته لأن يستهين بأن تكون النبوة في رجل أمي، وربما زينت له أن يرجوها لنفسه، كما ورد في بعض الروايات، وخير ما يصور حالته الغريبة هذه ويعبر عنها، حديث وارد في موضوعه، وهو قول النبي صلى الله عليه وسلم: "آمن شعر أمية وكفر قلبه"[1].

---

1. رواه مسلم وغيره، انظر الحديث وسنده وسبب وروده في البيان والتعريف في أسباب ورود الحديث الشريف، ص: 43 ج، 1 ط، الأولى، 1980 المكتبة العلمية، بيروت.

وقد تأذى عليه السلام من هذه المفارقة وتحسر منها حتى ظهر منه الحرص على تغييرها فادى به ذلك، إلى ارتكاب ما جر عليه عتاب ربه تعالى، كما نقرأ في سورة عبس وسبب نزولها، الذي هو إعراضه عن ذلك الأعمى الضعيف، عبد الله بن أم مكتوم، إذ جاء يسترشده وهو مشغول بمحاورة العلية من وجهاء قريش رجاء أن ينفتحوا للإيمان ويسلموا، فكره لهذا السبب أن يشوش عليه ذلك الأعمى الضعيف، ما يسعى إليه، فنضج الوجه الكريم بقلق تغضى له الجبين الشريف، فإذا بالوحي يتدخل لينهى عن هذا العبوس!

وقد زاد بعض المفسرين بيانا للأسباب، التي حملت الرسول الكريم، على أن يعرض ويقلق ويعبس، وذلك الصحابي الأعمى يلاحقه بندائه، أنه عليه السلام كره أن يقول أولئك العلية، الذين كان يحاورهم، إنما اتباعه العميان والسفلة والعبيد فيزيدهم ذلك انصرافا عن الدعوة[1].

ولكنه يبدو أن الله تعالى بقضائه الحكيم وعلمه المحيط، أراد أن ينبه نبيه إلى أن ما يريد تغييره، يعد ظاهرة كونية تكررت مع النبيين قبله، ويجب عليه أن يرضى فيها بقضاء الرب الحكيم، وأن عليه أن يقنع بإتباعه الضعفاء الذين منهم سيخرج كل ما يتمناه للإسلام من القوة والوجاهة والعزة التي سيجيء بها نصر الله والفتح حتى يدخل الناس في دين الله أفواجا!

ولا ريب أن الذي دفع الرسول الكريم لأن يرجو الإسلام لوجهاء قومه هو علمه أن الدين سيعتز بقوتهم وأن إسلامهم سيؤدي إلى إسلام الكثيرين، من دهماء القوم، حسب العادة الجارية بين البشر من تقليد الصغار للكبار، والضعفاء للأقوياء.

وقد ظل هذا الرجاء يتلجلج في فؤاد الرسول الكريم وعقله، إلى أن جهر به في تضرعه، الذي نقرأه في كتب السيرة، عندما دعا الله أن ينصر الإسلام بأحد العمرين، فاستجاب الله دعاءه وهدى للإسلام عمر بن الخطاب رضي الله عنه، فتأيد به الدين حقا واعتز به المسلمون وارتفع به عنهم، كثير مما كانوا يعانون من هوان!

---

1. تفسير القرطبي ج، 19 ص: 212.

وبجانب هذه الآيات القرآنية، فقد دونت كتب السنة الصحيحة أحاديث أفادت بالصراحة أن هؤلاء الضعفاء، الذين سماهم الكفار من قوم هود وغيرهم بالأراذل أو الأرذلين، هم الأسبق إلى الجنة، وأكثر من يملأها، ولعل أجدرها بالذكر مجموعة من الأحاديث أجمع عليها الشيخان، ووردت في صحيح مسلم تحت عنوان: (باب النار يدخلها الجبارون، والجنة يدخلها الضعفاء) وجاء في أحدها: "تحاجب النار والجنة فقالت الجنة: ما لي لا يدخلني إلا ضعفاء الناس، وسقطهم وعجزهم وزاد في رواية أخرى وغرتهم[1] وذكر الشراح تفسيرا لألفظ الحديث أن سقطهم (بفتحتين) هم المحتقرون بين الناس، الساقطون من أعينهم، وأن عجزهم (بفتحتين) هم العاجزون عن طلب الدنيا والتمكن منها والثروة والشوكة، وأن غرتهم (بكسر) الغين وفتح الراء مشددة هم البله الغافلون، الذين ليس لهم فتك وحدق في أمور الدنيا.

وواضح من الحديث أن الكلام المنسوب إلى الجنة (على سبيل الحقيقة أو المجاز)، فيه تحسر واحتجاج على أن كان من نصيبها وهي دار صلاح ونعيم، الضعفاء المحتقرون، دون الوجهاء والكبراء، الذين استأثرت بهم النار، وهي دار خزي وعذاب، وفي هذا دلالة على أن القضية موضوع مفارقة تثير الاستغراب والعجب!

ولا ريب أن التأمل في هذه النصوص القرآنية والسنية، وخصوصا منها هذا الحديث المنقول من صحيح مسلم، كفيل بأن يرفع الكثير من تلك الغرابة التي يشعر بها الإنسان، حين يقرأ حديث أكثر أهل الجنة البله لأول مرة لأن في القرآن آيات دلت صراحة على أن الضعفاء بوجه عام، هم أكثر من يسارع إلى الإيمان بالأنبياء، وتلقي دعواتهم بالقبول، ولأن في السنة أحاديث دلت بصراحة على أن أكثر من يملأ الجنة هم سقط الناس.

بل إننا إذا راعينا أن مسلما انفرد عن البخاري بكلمة "غرتهم" وأن بعض الشراح جعلها مرادفة للبله، تأكد لنا أن معنى الحديث مدلول عليه في هذه الأحاديث المصنفة في الدرجة الأولى من الصحة لإجماع الشيخين البخاري ومسلم عليها، وبهذا تزول غرابة متنه، التي أقلقت البعض، كما أنه يبرر جنوح البعض إلى تصحيحه.

---

1. صحيح مسلم ج، الرابع ص: 2186 بتحقيق فؤاد عبد الباقي ط، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

الحديث يصدقه الواقع وأحوال الناس

وإذا وصلنا إلى أن الحديث مدلول عليه بنصوص صحيحة، فإنه يجب أن نزيد، أنه مدلول عليه بالواقع، وحال الناس أفرادا وجماعات، ومدلول عليه كذلك بالعلوم التي اتخذت من المجتمع والفرد موضوعا لها، واستخرجت من السلوك الإنساني قواعد وضوابط مطردة، فالواقع يشهد أن البله لا يستطيعون أن يرتقوا إلى طبقة المترفين، لأن ضعف عقلهم، يعجزهم عن الصعود إلى مقام العلية، وطبقة المترفين، حيث ينشأ المال وينمو الثراء ويتفاحش، والواقع أن الفساد ينشأ في هذه الطبقات المترفة، بالمال والجاه والسلطان ومنها ينحدر إلى غيرها من بقية الخلق كما ينحدر الطوفان من السماء.

وقد سجل القرآن هذه الحقيقة، التي تعد قاعدة اجتماعية مطردة، لا يلغيها أن يكون لها بعض الاستثناء في سورة الانشراح بقوله تعالى: ﴿**وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول، فدمرناها تدميرا...**﴾ وهذه الآية مرتبطة ومتجانسة مع الآية الأخرى: ﴿**إن الإنسان ليطغى أن رآه استغنى**﴾، لأن الترف يشعر بالاستغناء وما يتفرع عنه من كفر النعمة، المؤدي إلى الكفر بالمنعم وما يصاحب ذلك ويتلوه، من فسوق في العقيدة والجوارح.

وكل هذا لأن دواعي الفساد في بيئات المترفين أكثر وأقوى، لكون وفرة الضروريات لديهم، تدفعهم إلى طلب الكماليات التي تزيد في نهمهم إلى التمتع والتنعم، والإسراف في ذلك حتى إذا استنفذوا ما هو حلال ازدادت نعمتهم إلى ما هو حرام، ويظلون في هذا إلى أن يأتوا كل أنواع المناكر والفسوق، ثم تأتي مرحلة أخرى أخطر من كل ما سلف، هي تحليلهم المناكر المحرمة، ثم تأتي مرحلة أخطر هي أمرهم بالمناكر ونهيهم عن المعروف، أي إكراههم للناس بالترغيب والترهيب على أن يعصوا الله مثلهم، فلا يكون بعد هذا إلا الهلاك والتدمير.

وفي واقعنا المعاصر مثال لابد أن يخطر بالبال، وهو أن العلمانية والتغريب الذي عم عالمنا الإسلامي، وأصبحنا نستحل به كثيرا من المحرمات الكبائر، التي نعايشها ونعيش بها إنما جاء من الطبقات المترفة، التي كانت أول من بادر إلى التشبه بالغربيين، فتعلموا لغتهم وتكلموا بها وتزينوا بأزيائهم، وتطبعوا بسلوكهم بكل ما في ذلك من مناكر فاسدة ضارة.

وإذن فإذا نجا البله من الانتماء إلى طبقة العلية وزمرة الوجهاء المترفين، فقد نجوا من النار، وانغلقت أمامهم أبوابها الواسعة.

الجسارة أكبر دافع للفجور

ومن جانب آخر فإن أكبر دافع للمعاصي بجميع أنواعها، هو الجسارة التي تأتي من قوة في العقل وشدة في الذكاء، فهي أكبر خادم للهوى لأنها تقمع وتحجب الحياء العاصم للإنسان، من أن يفعل ما يزينه الهوى.

فرب إنسان أحاطت به دواعي الاحتياج من كل جانب، فأقعده حياؤه، أو قلة جسارته، عن اقتراف السرقة ونهب أموال الناس بالباطل، ورب إنسان اغتنى واستغنى، ولكن قوة جسارته زادته نهمة، وهونت عليه أن يغير على أموال الناس، بكل فنون السلب والنهب.

ولا شيء يقمع الجسارة ويلجم شراهتها إلا التقوى، ولم تخل الحياة من أفذاذ غلبت تقواهم جسارتهم فكانوا آيات في الصلاح والإصلاح مما يدل حقا على أن الإنسان قادر، على أن يتحرر من سلطان الشيطان وأن يكون مخلوقا يتحدى الله به إبليس ويباهي به ملائكته تحنيثا له حين أقسم على أن يغوي الناس أجمعين.

ولكن الغالب في حياة الإنسان، أن تقترن الجسارة بالجرأة على المعاصي، وأن يكون القوي في الأغلب فاجرا، ولذلك عجز الناس، عن أن يجدوا القوي الأمين الجدير بحمل الأمانة!

وهذه معضلة حيرت عباقرتنا العظام، عمر بن الخطاب عليه الرضوان الذي أحزنه، وهو بصدد اختيار الولاة، أن القوي من الناس، قلما يخلو من فجور، وأن الأمين منهم قلما يخلو من ضعف فعبر عن ذلك بقوله: "أشكو إلى الله جلد الخائن، وعجز الثقة"[1].

ومن آثار البلاهة على شخصية صاحبها، أن تقل جسارته وتفتر حدتها، فينتعش حياؤه ويبرز ليقوم بوظيفته الكبرى، أو يقال بعبارة أخرى، أن قلة الجسارة تجعل الإنسان يجبن عن اقتحام المعاصي وتحمل عواقبها.

---

1. أخبار عمر وأخبار عبد الله بن عمر للأستاذين علي الطنطاوي وناجي الطنطاوي دار الفكر ط، الثانية فصل عمر والإدارة العامة ص: 139 وما بعده.

وبهذا يشهد الواقع، وحال الناس والطبيعة البشرية، فالبلاهة من شأنها أن تقعد بصاحبها عن المعاصي، لاسيما الاجتماعية منها المتعلقة بظلم الناس، وهذا من شأنه أن يجعل نسبة الأتقياء بين البله أكثر منها بين الأذكياء الأقوياء عقلا ومالا وجاها!

تأكيد هذه النتيجة من خلال الكبائر وأسبابها

ويمكن أن نلتمس دليلا آخر لهذه النتيجة من خلال البحث في الكبائر وأسبابها وفي بعض أحاديث الترهيب منها.

فإذا استقرينا الكبائر، وجدنا معظمها مظالم اجتماعية، ترمي إلى الإضرار بالناس تقع من الأقوياء عقلا أو مالا أو جاها، على الضعفاء الفاقدين لذلك، مثل الربا والغيبة والغش والعقوق.

ففي الربا نجد الأغنياء يظلمون الناس بأموالهم، مستغلين افتقارهم، لإكراههم على إبرام العقود الربوية، التي يزداد بها الأثرياء ثراء، ويزداد بها الفقراء فقرا، ويكتسب بها أصحاب رؤوس الأموال ثمارا لا عوض لها من جانبهم، سوى أن لديهم فائضا ليس لدى غيرهم فليست عقود الربا إلا من اختراع الأغنياء المدفوعين بطغيان المال، ولا يبرمها الفقراء إلا مكرهين.

وفي الغيبة والنميمة والبهت والاستهزاء والكذب نجد أن اللسانة أي قوة البيان لدى البعض هي التي تغريهم بإيذاء غيرهم وبهتهم والتفنن في السخرية والتهكم بهم.

وإذا أضفنا لذلك بقية المظالم القولية مثل الفجور واللدد في الخصام، والجدال والهجاء في الكلام الأدبي، تأكد لنا أنها جميعا مظالم يقترفها الذين يملكون قوة في المنطق والبيان، تغريهم وتجرئهم على إيذاء الناس بألسنتهم.

والملاحظ أن أغلب هذه المظالم اللسانية، لاسيما السخرية والاستهزاء إنما تقع على المغفلين، الذين قد يأتون من التصرفات، ما يغري الناس بأن يحفظوه ويرووه للتسلية والترفيه أو على المعيوهين الذين في خلقتهم عاهات تغري بالضحك والاستضحاك.

إن كل هذه المظالم الراجعة إلى الغيبة، وما تفرع عنها من آفاق اللسان، إنما تأتي من قوة المنطق والبيان، فأغلب الذين يؤذون الناس بألسنتهم، إنما يتوسلون لذلك بقوة بيانهم، وحدة

لسانهم، حتى روت بعض كتب الحديث، أن أحد الصحابة اشتكى إلى النبي عليه السلام، حدة لسانه مخافة أن تجره إلى هذه الكبائر الموبقة، فأرشده، صلى الله عليه وسلم، إلى دعاء يتحصن به من ذلك[1].

ففي المواقف التي تتطلب قوة المنطق وحدة اللسان كحالة الخصام والجدال والتعالم، يندر أن نجد إنسانا يغمد لسانه أو يستعمله بغير إفراط ولا يكاد ينجو أحد من الآثام التي يحصدها الناس في هذه المواقف، التي تكثر فيها الدواعي للفخر والتباهي والادعاء والفجور.

بل يجب أن نلاحظ أن الذين يحتالون على الناس، لسلب أموالهم ونهب حقوقهم، إنما يتوسلون إلى ذلك بقوة منطقهم، وحدة لسانهم، التي تساعدهم على الكذب واختراع المخارج وابتكار المكر وكل الوسائل المستعملة للاحتيال والغبن والتدليس.

ففي كل أنواع الغش في المعاملات نجد أن قوة الذكاء والدهاء، ووفرة اللسانة والبيان هي العوامل والبواعث المحرضة والمسهلة لأن يتجرأ بعض الناس لاستعمال المكر والاحتيال لغبن غيرهم من ضعفاء العقل وقليلي التجربة والمهارة، وأكل أموالهم بالباطل، في تلك القصص الاحتيالية التي ما زالت تتكرر إلى اليوم، ففيها كلها نجد دائما ماكرا عديم الأمانة، يتسلط على ضعيف حسن الظن بالناس، ونجد أن الباعث المغري بذلك هو الذكاء واللسانة في الجاني وعدمها في المجني عليه.

وهكذا نرى بالاستناد إلى شواهد الواقع، أن البله، ينجون في الغالب من اقتراف هذه الكبائر الخطيرة فينجون من آثامها المبعدة من الجنة، والمردية في النار كما تعلمنا الأحاديث النبوية الكثيرة الواردة، في الترهيب من هذه المناكر وعواقبها في الآخرة!

إذ الملاحظ أن الجاني في هذه المظالم، لا يكون إلا شخصا قويا في ذكائه ودهائه ولسانته، وأن المجني عليه لا يكون إلا بعكس ذلك، لأن حيل الأذكياء الماكرين لا تنطوي على أمثالهم.

وهذا كله يسهل علينا أن نتصور إمكان أن يكثر عدد الداخلين إلى الجنة، عندما يبعث الله عباده يوم القيامة للحساب، والاقتصاص من المظلوم للظالم، حتى يقاد للشاة الحلجاء من الشاة القرناء[2].

---

1. انظر تحفة الذاكرين، للقاضي الحافظ محمد بن علي الشوكاني الصنعاني، دار الكتب العلمية، بيروت، ص: 207.
2. من حديث رواه مسلم والترمذي والشاة الحلجاء التي لا قرن لها والحديث شاهد على أن الضعيف يكون مجنيا عليه والقوي حتى بين البهائم لأن الكبش الذي لا قرن له يكون كالأعزل.

الاعتبار في المسألة ببعض أحاديث الترهيب من الظلم

وهنا يجب أن نتدبر ونعتبر، بأحاديث الترهيب من الظلم، وكثرة الداخلين به إلى النار حتى عندما يقع من امرأة على هرتها[1] وأحسن ما يذكر من هذا وأجدره ذلك الحديث النبوي الذي يقول فيه الرسول الكريم وهو يفاجئ صحابته بتعريف ظريف للمفلس، لم يكن يخطر ببال أحد أن المفلس من أمتي يأتي يوم القيامة بصلاة وصيام وزكاة ويأتي وقد شتم هذا وقذف هذا وأكل مال هذا وسفك دم هذا وضرب هذا فيعطي هذا من حسناته وهذا من حسناته فإن فنيت حسناته قبل أن يقضي ما عليه، أخذ من خطاياهم فطرحت عليه ثم طرح في النار[2].

يصور هذا الحديث، أمرا من الغيبيات العجيبة المدهشة التي تقع يوم الحساب... وهو أن من الناس من سيربح الحسنات الكثيرة، بعد انقطاع عمله لا من طاعات قدمها، ولا من صدقة جارية أو علم ينتفع به أو ولد صالح يدعو له وغير ذلك، ولكن من كثرة ما وقع عليه من ظلم الناس.

بل إن الحديث يذهب إلى أبعد من هذا، فيفيدنا أن هذا المظلوم يمكن أن يغنم هذه الحسنات، ولو ورد على الله عاصيا مذنبا فاقدا لما ينجيه من النار لأن الحديث ينبهنا إلى أن الظالم إذا فنيت حسناته، قبل أن يستوفي المظلوم كل ما يجب أن يأخذه، من حسنات ظالمه، كان الحل هو تطهير المظلوم من سيئاته وإلقاؤها على ظالمه ليعاقب عليها ويطرح في النار ليعذب بها!!

ولا ريب أن هذا سيحصل لعموم المستضعفين الذين يأتون يوم القيامة بعمل قليل لا يكاد يكفي، أو ربما بدون عمل، بل ربما بذنوب يستحقون عليها العقاب والعذاب، فإذا بهم يفاجأون بعدل الله البديع، يدخر لهم حسنات كثيرة لم يجتهدوا في تحصيلها ولم يتعبوا في تأسيسها، بل يدخر لهم مكفرات لسيئاتهم التي اجترحوها، وكانت كفيلة بأن ترديهم في النار، لولا غيرة

---

1. "دخلت امرأة النار في هرة ربطتها فلم تطعمها ولم تدعها تأكل من خشاش الأرض" حديث متفق عليه قال تعليقا عليه صاحب "هداية الباري" هذا وعيد شديد لمن آلم حيوانا ليس من نوعه، فكيف بمن أنزل نوازل سيئاته بمن تجمعه معه جامعة الإنسانية، انظر المصدر المذكور، 1 ص: 341.
2. هو من الصحيح الذي رواه مسلم، انظر صحيح مسلم بتحقيق فؤاد عبد الباقي، ج، 4 ص: 1997 ط، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

القوي العزيز الذي انتقم لهم، على هذا النحو البديع المعجب، لاريب أن البله في مقدمة هؤلاء المستضعفين الذين يتدخل عدل الله، ليكفر سيئاتهم ويدخلهم الجنة بحسنات غيرهم!!!

لنتصور ذلك الأبله الذي استغل الناس غفلته وسذاجته وعجزه، فغبنوه في العقود واقحموه في الجدال والخصام،ونهروه وشتموه وسخروا من غفلته، وتهكموا عليه وضحكوا واستضحكوا عليه، أفلا تراه يوم الحساب، جديرا بأن يستحوذ على حسنات ظالميه، التي اجتهدوا في تحصيلها وتأسيسها، بكثرة الصلوات والزكوات والحج وكل أعمال البر؟!! بل جديرا بأن يخرج من ذنوبه فتوخذ منه لتلقي على ظالميه، حتى يتحلل من خطاياه وينجو من النار بالعمل الصالح لغيره!!

فإذا كان العجز العقلي البدني عن الوصول إلى المعاصي، أكبر عاصم منها وإذا كانت حيل الأذكياء لا تنطلي إلا على البله، فإن النتيجة الحتمية، هي أن يكون أكثر أهل الجنة البله!

هل اندفعت الشبهة؟

قلت صدر هذا الكلام أن الغاية منه دفع شبهة واردة لابد أن يتشوف إليها، من يريد الكيد ليأخذ من الحديث دليله، على ما يضمره ويبيته ولكني وقد أوشكت أن أختمه أجدني مضطرا إلى أن أتساءل، هل زالت الشبهة بما بينته فيما مضى من أن الحديث يتجانس مع نصوص أخرى صحيحة وقطعية، ويتجاوب مع واقع الناس وطبائعهم!

أخشى أن أقول إن الشبهة ما زالت قارة بل أخشى أن أقول إنها أينعت لمن يريد اقتطافها لأن الوصول إلى أن معنى الحديث، مدلول عليه بنصوص أخرى ثابتة ومصححة، إذا كان يريح المؤمن ويرفع عنه الاشكال أو بعضه، فإن مريد الكيد لن يجد في ذلك إلا ما يغريه بالتمسك بأن الإسلام، يختار البلاهة ويفضلها للناس، ويرغب فيها ترغيبه في الأعمال الصالحة التي يجازى عليها بالجنة!

هنا لابد أن نزيد كلاما آخر هو أن هذه الشبهة مدفوعة مردودة بنصوص أخرى لا يمكن فهم الحديث إلا في نطاقها، ومردودة كذلك بمعنى الحديث نفسه، حين نحلله ونفركه، لنصل إلى لبه ومغزاه البعيد.

نصوص ترفع من قدر القوة والأقوياء

ففي القرآن الكريم، نصوص كثيرة تشيد بالقوة في الجسم والعقل، وترفع أقدار الأقوياء والعقلاء.

وليس هناك ما هو أجدر بالذكر في هذا المقام، من آيات الجهاد التي تعد تمجيدا للشجاعة والقوة وتنويها بالأشداء من المؤمنين، بما يظهرونه من قوة وصلابة، دفاعا عن العقيدة وحماية لأصحابها.

والتكريم العظيم، الذي خصت به نصوص القرآن والسنة الشهداء الذين يبيعون أنفسهم وأموالهم لله، بأن لهم الجنة ليس إلا برهانا على أن الإسلام، يرفع القوة على الضعف ويجازي الأقوياء عقلا وجسما، أضعاف ما يجازي به الضعفاء نظير ما يقدمونه للعقيدة، التي تتقوى بقوتهم.

على أن هناك حديثا صريحا لا يدع أي مجال للشك في أن الإسلام يفضل القوة والأقوياء ويضعهم في المرتبة العليا، وهو قول الرسول الكريم: "المؤمن القوي خير وأحب إلى الله من المؤمن الضعيف وفي كل خير..." وهو من الصحيح.

وكما هو معلوم فإن النصوص الدينية، تتكامل فيما بينها، ولا يمكن تفسير بعضها بمعزل عن الباقي فهذه القاعدة المعمول بها أصوليا، لاستنباط الأحكام الشرعية واستنتاج مراد المشرع، لا يمكن إهمالها حين نريد أن نفسر حديث (أكثر أهل الجنة البله) الذي لا يمكن أن نفهمه إلا على مقتضى النصوص الدينية الحاضة على الجهاد، والأحكام الشرعية المتعلقة بحكمة، والجزاء المقرر للمجاهدين والمقرر للقاعدين، أو الفارين من الزحف وذلك الحديث الصريح المخبر بأن المؤمن القوي خير وأحب إلى الله.

إذا راعينا هذا، هو ما يجب فلابد أن نجد أن معنى الحديث، له نطاق وحدود معينة، لا يمكن أن يتعداها ولا يمكن تعميمه، ليجوز أن يقول قائل، إن الدين يحض على البلاهة ويرغب فيها، هكذا بإطلاق، ليكون معناه قاعدة عامة أو أصلا من أصول الدين!

الحديث في معناه البعيد ينطوي على مغاز نفيسة

إلا أننا إذا رجعنا إلى معنى الحديث لنتعمق في منطوقه ومفهومه، ودلالاته المتعددة وجب أن نراعي أن هناك أحاديث وعظية معينة، يقتصر معناها على الإخبار بالواقع، ولا يمكن أن نستنتج منها شيئا زائدا عن كونها تصف واقع الناس، وما يجري منهم أو عليهم، حسب طبيعة البشر، ويكون مغزاها المقصود في هذه الحالة، هو تنبيه المؤمن إلى أن يحذر، أن تغلبه الطباع والعادات الفاسدة، التي يجب على الإنسان أن يضبطها ويلجمها بالتقوى.

والأحاديث الكثيرة الواردة في النساء وما يجري منهن وعليهن بسبب طبيعتهن وسلوكهن هي من النماذج البارزة لما نقول.

ولنضرب المثل بحديث (النساء حبائل الشيطان)[1] الذي إذا تعمقنا معناه وجدنا أنه لا ينطوي على ذم النساء، كما يتبادر إلى فهم البعض، ولكنه يخبر بواقع معلوم معاين بالتجربة، هو أن المرأة يستغل الأشرار أنوثتها، للكيد والتزوير والتضليل وكل أنواع الفساد!

وعصرنا الذي نعيشه، يقدم لنا أمثلة كثيرة على صدق هذا، ويكفي أن نذكر منها، أن فن الدعاية والإشهار، الذي يمكن التجار من إنفاق بضائعهم يقوم في أغلبه على استغلال مفاتن النساء لشد انتباه الزبناء وجرهم إلى الاهتمام بسلعة ما، ومع التساهل في هذا المنكر، الذي فاز فيه أصحابه بحرية مطلقة، وصل الأمر بهم، إلى أن أصبحوا يركزون على العورات الصريحة، وليس في الملامح الجمالية فقط!

وهذا المثال هو أهون ما يمكن أن يذكر في الموضوع، لأن هناك مجالات أخرى تخرج فيها المرأة على نحو أقبح وفي مجال السياسة، عجائب وغرائب، منها ما يجري في مواسم الانتخابات، حيث يتخذ تجار السياسة، حبائل لشراء الضمائر وعقد الصفقات السياسية وقمع النزاهة والإخلاص حين يقفان عقبة أمام الأغراض والمطامع: على هذا النحو جاء حديث أكثر أهل الجنة البله ليخبر عن واقع معلوم مدلول عليه بواقع الناس وطبائعهم وسلوكهم، وهو أن الضعف بوجه عام، والعقلي منه بوجه خاص، كثيرا ما يحمي صاحبه من الكبائر التي تقرب إلى النار وما تبسطه من بيئة تساعد على ذلك، ومنها المظالم الاجتماعية بجميع أنواعها التي

1. هو فقرة من حديث بدايته (الخمر جماع الإثم) انظر تخريجه في كشف الخفاء ومزيل الإلباس، ج 1 ص: 459.

يندفع إليها الأقوياء جسما وعقلا ويعجز عنها الضعفاء على النحو الذي رأينا!

فلا يمكن أن نفهم من الحديث، حين نريد أن نفسره بدقة لنستخرج المقصد الشرعي منه أكثر من دلالته على واقع نجده معيشا في طبيعة الناس، وقوانين الحياة ولا يجوز أن نفهم منه تفضيل البلاهة والحض عليها.

أهم معاني الحديث

ثم إن مزيد التعمق في الحديث لاستنباط لبه ومغزاه الأخير، لابد أن يوصلنا إلى أنه ينطوي على تحذير الأقوياء، وترهيبهم من المعاصي، التي يغريهم بها قوة ذكائهم أو جسارتهم ثم تنبيه الأذكياء، إلى غبنهم لأنفسهم، حين يسبقهم البله إلى الجنة!

فإذا كان أكثر البله يدخلون الجنة، بسبب ضعفهم العقلي الذي يعصمهم من الظلم والمعاصي، وإذا كان الأذكياء يتهافتون على النار، بسبب كون ذكائهم يغريهم بالآثام المردية فيها، فإن المغزى الكبير والموعظة النافعة التي يجب أن يستخلصها العاقل هي أن الحديث يريد أن يكشف للعقلاء، عن غبنهم الكبير لأنفسهم حين لم يستعملوا عقولهم، فيما يقربهم إلى الجنة ويبعدهم عن النار، حتى صار البله أكثر منهم دخولا للجنة!!!

الحديث بمعيار الكم والكيف

وحيث وصلنا إلى أن الذين يدخلون الجنة من البله، يفوقون في كثرتهم الذين يدخلونها من العقلاء الأذكياء، فإنه يجب أن يتقرر أن هذا التفوق كمي لا كيفي، ولا يعني التفضيل المطلق أبدا.

فمما لا ريب فيه، أن الذكي الذي يتمكن من الدخول إلى الجنة، لا يدركها إلا بعد مغالبة لقوة ذكائه التي تغريه بالمآثم ومجاهدة لنفسه الأمارة بالسوء، التي تتقوى وتتعزز بقوة الذكاء بالذات.

وهذا يوجب بمقتضى العدل الإلهي، كما تدل على ذلك نصوص معلومة أن يقتعد في الجنة درجاتها العليا، التي لا يمكن أن ينالها الأبله الذي يدخلها لا عن معاناة ومجاهدة، لأن

طبعه الخامل يعصمه من المآثم والمظالم، ويجب بمقتضى العدل الإلهي، أن تكون درجته في الجنة، دون درجة الذكي فيها.

وبهذا نصل إلى أنه إذا كان الأبله الذي يدخل الجنة، أفضل من الذكي الذي يدخل النار، فإن أقلية الأذكياء الذين يدخلون الجنة أفضل من كثرة البله الذين يدخلونها عملا بمعيار الكيف.

وهذا حد آخر، يزيد في حصر معنى الحديث وغرابته في نطاق ضيق ويؤكد أنه لا دليل فيه على تفضيل البله، بأي وجه، ولا دليل فيه على مدح البلاهة والإغراء بها.

الحديث في مغزاه البعيد يقصد إلى الترهيب من الظلم

وبعد هذا كله وإذا استعرضنا كل ما بسطناه لنصل إلى خلاصة، فإننا يجب أن نقول إن حديث أكثر أهل الجنة البله ليس كما قد يتبادر إلى الذهن، لأول وهلة،منكر المتن وغريب المعنى، وإنه إذا صح كما ذهب البعض فإن له معناه الخاص الذي يجب استخلاصه على مقتضى التحليل الذي شرحناه وأنه بالاستناد إليه، حديث وعظي يخبر بواقع ملموس، ولا يدعو إلى البلاهة والترغيب فيها بأي حال، وأن مغزاه البعيد وقصده السديد هو الترهيب من الظلم وعواقبه المردية، وأن صحة معناه بوجه عام، لا ينفي التفوق أو التفضيل الكيفي، لأقلية الأذكياء الذين يدخلون الجنة!

المصطلح الحديثي وتفعيل المصطلح التراثي

د. عبد الرحمان المضراوي
بني ملال

مدخل

مما ساعد العلوم الإسلامية على الاستقلال عن بعضها البعض بعدما نشأت متآخية من مشكاة القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف، تميز مصطلحاتها المناسبة لموضوعاتها ومسائلها وغاياتها، فكان المصطلح بذلك إنجازا حضاريا متميزا كاشفا الإبداع الفكري لعلمائنا الأقدمين ومدى مساهمتهم في تحقيق المعرفة وبناء الحضارة الإنسانية، فقد بذلوا جهودا عظيمة في وضع المصطلحات وأنفقوا أعمارهم في تصنيفها ثم جمعها في معاجم مختلفة الأنواع والأشكال، وفي سياق بيان تلك الجهود المصطلحية تندرج دراسة وضع المصطلح الحديثي وتفعيل المصطلح التراثي بقصد تفسير جزء رئيس من المصطلح التراثي ارتبط بالسنة النبوية الشريفة باعتبارها المصدر الثاني بعد القرآن الكريم للتشريع

والمعرفة والتربية، ثم النظر في المصطلح التراثي إجمالا من حيث تفعيله وأهميته في مشروع النهوض بالأمة الإسلامية من الوهن الفكري والحضاري الذي ألم بها، وهكذا سيتم الحديث عن المحاور الآتية:

1. وضع المصطلح الحديثي
2. نموذج وضع المصطلح الحديثي
3. تفعيل المصطلح التراثي
4. نحو منهجية لتفعيل المصطلح التراثي واقتراحات في وضع المعجم التاريخي للمصطلحات الحديثية.

1. وضع المصطلح الحديثي

الدلالة الوضعية أحد أقسام العلاقة بين الدال والمدلول[1] وهي المنسوبة إلى الوضع أي "ما يكون بسبب الوضع بأن تكون العلاقة هي وضع الدال للمدلول أو لما يناسبه، فكما أن العلم بالوضع سبب قريب كذلك نفسه سبب بعيد، إذ لو لم يكن الوضع لم يحصل الانتقال فلا تحصل الدلالة فإذا وضع وعلم تحققت الدلالة، وهذه الدلالة الوضعية قد تكون في الألفاظ بأن يكون الدال لفظا كدلالة لفظ زيد على ذاته فالعلاقة وضعه لها وقد تكون في غيرها بأن يكون الدال غير اللفظ"[2]، ولذا إذا أطلق الوضع فهو تخصيص شيء بشيء أي تعيينه وجعله في مقابله وبإزائه بأن أريد به ذلك"[3]،وإذا قيد بالدلالة اللفظية فإنه يقال "بالاشتراك على جعل اللفظ دليلا على المعنى كتسمية الولد زيدا وهذا هو الوضع اللغوي وعلى غلبة استعمال اللفظ في المعنى حتى يصير أشهر فيه من غيره، وهذا هو وضعه المنقولات الثلاثة الشرعي

---

1. العلاقة بين الدال والمدلول تنقسم إلى ثلاثة أقسام هي الدلالة الوضعية والعقلية والطبيعية، وهذا الانحصار في ثلاثة إنما هو بالاستقراء لا بالحصر العقلي (انظر حاشية الشريف الجرجاني على تحرير القواعد المنطقية في الرسالة الشمسية، ص: 22.
2. شرح الغرة في المنطق الصفوي، ص: 118.
3. نفسه، ص: 116.

نحو الصلاة والعرف العام نحو الدابة والعرف الخاص نحو الجوهر والعرض عند المتكلمين"[1]، ويتميز عن الاستعمال والحمل بكون "الاستعمال إطلاق اللفظ وإرادة مسماه بالحكم وهو الحقيقة أو غير مسماه لعلاقة بينهما وهو المجاز: والحمل اعتقاد مراد المتكلم من لفظه أو ما اشتمل على مراده"[2]، والوضع نوعان[3]:

الأول: وضع شخصي يكون لمعنى خاص والمقصود تحصيل إفادة معنى خاص وضع اللفظ بإزائه.

الثاني: وضع نوعي يكون لقاعدة كلية جزئيات موضوعها ألفاظ مخصوصة، أي تحصيل قاعدة كلية يعلم منها وضع ألفاظ كثيرة.

ونتائج الوضع تظهر في الاستعمال إذ ينسبق المعنى الموضع له بمجرد سماع اللفظ بسبب تلك العلاقة التي يحققها الوضع فيصبح تصور اللفظ سببا لتصور المعنى، وقد يستعمل اللفظ لمعنى معين حتى يصير أشهر فيه من غيره عند طائفة معينة تتفق على وضعه بإزاء ذلك المعنى فيصير استعمالها له بمثابة العرف الخاص عندهم الذي به يتفاهمون في القضايا التي تشغلهم ومعلوم عندهم أنه تعيين وتخصيص غير الذي عين وخصص به في أصل الوضع اللغوي، وهذا العمل على "إخراج اللفظ من معنى لغوي إلى آخر لمناسبة بينهما"[4] هو ما يطلق عليه المصطلح، الذي يعتبر لغة خاصة يسهم في تشييد بنائها ورواجها أهل الاختصاص في ميدان معرفي معين.

والعلاقة بين اللفظ والمعنى في الوضع اللغوي الأصلي علاقة اعتباطية بمعنى أن ليس ثمة علاقة طبيعية بينهما، بينما في الوضع الاصطلاحي لا يجري الأمر اعتباطا "بل لابد من علاقة مشابهة أو مشاركة بين المعنى اللغوي الذي وضعت الكلمة للدلالة عليه في الأصل وبين

---

1. تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول، القرافي، ص: 20.
2. نفسه، ص: 20.
3. التحرير لابن همام مع شرحه تيسير التحرير، 5/2.
4. التعريفات الجرجاني باب اللف كلمة الاصطلاح.

المعنى الاصطلاحي الذي يراد تحميله لهذه الكلمة"[1].

وإذا كان الوضع يعتبر هو القناة الأولى لتأسيس الاصطلاح فلا ينبغي أن يفهم منه "مجرد وضع الكلمة الدالة أو التسمية المميزة بل إن توليد الظاهرة وإنتاجها وإبداعها حضاريا هو الذي يعطي شرعية تسميتها فوضع الكلمة قرين وضع ما تشير إليه حيث يصبح النشاط اللغوي تتويجا لأنشطة إبداعية سابقة من هنا فإن الاصطلاح مرتبط بالاختراع بالمفهوم الدقيق"[2]، واختراع المصطلح له طريقان:

الأولى: اختراع داخلي يكون بنقل اللفظ من معناه اللغوي الوضعي إلى معنى اصطلاحي هو من ابتكار اللغة التي وقع فيها النقل.

الثانية: اختراع خارجي يكون بنقل اللفظ من معناه اللغوي الوضعي إلى معنى اصطلاحي هو من ابتكار لغة أخرى غير اللغة التي وقع فيها هذا النقل.

وهذان الطريقان لخصهما الخوارزمي المتوفى سنة 387هـ في سياق حديثه عما جمعه من المصطلحات في كتابه مفاتيح العلوم، بقوله: "أكثر هذه الأوضاع أسامي وألقابا اخترعت وألفاظا من كلام العجم أعربت"[3].

ولما كان علم الحديث أحد العلوم التي ابتدعها العقل المسلم ولم ينقلها عن أمة من الأمم فإن وضع المصطلح فيه انبنى على اختراع داخلي يعتمد على أمرين:

الأول: الإلمام برواية الحديث النبوي الشريف ودرايته فقد ألزم المحدثون أنفسهم الإحاطة بالحديث النبوي الشريف من كل الجوانب التي تصحح نسبته إلى الرسول، صلى الله عليه وسلم، بما ينسجم مع المقام المحمود الذي يتبوأه قول الرسول عليه الصلاة والسلام في

1. مجلة كلية الآداب بفاس: إشكالية المصطلح الأدبي الذي بين النقل والوضع، صلاح فضل، ص: 71.
2. دراسات في الترجمة والمصطلح والتعريب، شحادة الخوري، ص: 172.
3. مفاتيح العلوم، ص: 4.

الشرع الإسلامي، فكان همهم إيجاد "قوانين يعرف بها أحوال السند والمتن"[1] بالتمييز بين صحيح الروايات وسقيمها وثقات الناقلين لها من المهتمين وتحرير صحة ألفاظها التي تتقوم بها المعاني من معلولها، وصار عندهم هذا كله من أوكد الآلات المعينة على حفظه.

الثاني: المناسبة الدلالية المستمدة من فهم عميق لأسرار العربية وما تنطوي عليه من قدرة ذاتية لتوفير أسماء ما يدرك من المسميات، فالمحدثون أثناء سبرهم للرواية الحديثية ومتعلقاتها احتاجوا لوضع أسماء تترجم قضايا أدركوا معانيها، فتجمعت عندهم مجموعة من الأسماء شكلت نسيج المصطلح الحديثي المتصل في بنائه بالتصور العام للغة العربية.

ووضع المصطلح الحديثي تدرج عبر التاريخ في الظهور والنماء ابتداء مما وضعه الصحابة رضوان الله عليهم من قوانين وضوابط للرواية الحديثية حيث إن "الاستيثاق في رواية الحديث والتثبت من صحة المروي وعدالة الراوي وضبطه وغير ذلك من صفاته لم يبتدعه علماء أصول الحديث فيما بعد، ولكنهم رأوا أصحاب الرسول، صلى الله عليه وسلم، قد مهدوا لهم سبيله وعبدوا طرقه فساروا هم في الطريق التي رسمها لهم سلفهم الصالح رضي الله عنهم أجمعين"[2]، إلى أن اكتمل ونضج في القرن السابع الهجري مع ابن الصلاح المتوفى 643هـ وما تبع مقدمته في علوم الحديث من تقييدات وإيضاحات ونكت[3] وهكذا نجد:

أ. المصطلح المناسب لقضايا سند الحديث

1. باعتبار وصوله ينقسم إلى المتواتر والآحاد والمشهور والغريب والعزيز.

2. باعتبار قبوله ينقسم إلى مقبول ومردود، المقبول ينقسم إلى الصحيح لذاته والصحيح لا لذاته والحسن لذاته والحسن لا لذاته.

والمردود وهو الضعيف وينقسم إلى:

---

1. عرف ابن جماعة علم الحديث بأنه "علم بقوانين يعرف بها أحوال السند والمتن"، كما عرفه ابن حجر بأنه "معرفة القواعد المعرفة بحال الراوي والمروي" انظر تدريب الراوي للسيوطي 41/1.
2. توضيح الأفكار الصنعاني، مقدمة محمد محيي الدين الحميد 23/1.
3. انظر أدوار علم الحديث في منهج النقد في علوم الحديث، نور الدين عتر، ص: 37- 70.

- ما رد بسبب سقط ظاهر في السند وهو: المنقطع والمرسل والمعضل والمعلق.

- ما رد بسبب سقط خفي وهو المدلس والمرسل الخفي.

- ما رد بسبب الطعن في الراوي: الموضوع والمتروك والمجهول والمبتدع والمنكر والمدرج والمقلوب والمضطرب والشاذ والمصحف والمعلل.

3. باعتبار منتهى السند: المرفوع والمسند والموقوف والمقطوع.

4. باعتبار عدد الرواة: الإسناد النازل.

5. باعتبار أوصاف الرواة نحو: الصحابة- التابعون – رواية الأقران – المديح- رواية الأكابر عن الأصاغر – رواية الآباء عن الأبناء – رواية الأبناء عن الآباء – السابق والاحق – معرفة الإخوة والأخوات – المهمل – المسلسل – المتفق – المؤتلف والمختلف – المتشابه معرفة المنسوبين إلى غير آبائهم...

ب. المصطلح المناسب لقضايا متن الحديث

نحو غريب الحديث – أسباب ورود الحديث – ناسخ الحديث ومنسوخه – مختلف الحديث – محكم الحديث – زيادة الثقات – رواية الحديث بالمعنى...

ج. المصطلح المناسب لقضايا طرق نقل الحديث وكتابته

نحو الطبقة – التحمل – العرض= الأداء= السماع من الشيخ – القراءة على الشيخ – الإجازة – المناولة – الكتابة- الإعلام – الوصية – الوجادة – أخبرنا – اخبرني – حدثنا – حدثني...

د. المصطلح المناسب لقضايا الجرح والتعديل نحو الجرح

التعديل – الضابط- الحجة – الثقة – الحافظ – ثقة ثقة – ثقة حافظ – متقن – ثبت – صدوق – لا بأس به – ليس به بأس – صدوق سيء الحفظ – صدوق يهم – مقبول – لين الحديث – مستور أو مجهول الحال – ضعيف – متروك – واهي الحديث – كذاب – وضاع...

هـ. المصطلح المناسب لقضايا التأليف في علم الحديث

نحو الجوامع- السنن – المسانيد- المصنفات – المستدركات – المستخرجات – الأطراف – المعاجم – الأجزاء المشيخات – الطبقات...[1].

وهذه المصطلحات في مختلف القضايا إذا ما قورنت بين مدلولاتها الاصطلاحية واللغوية الوضعية، تدرك بيسر المناسبة الواقعة بينهما والتي كانت وراء اختيار ذلك اللفظ لذلك المعنى الاصطلاحي.

2. نموذج وضع المصطلح الحديثي

أقصد بالنموذج الأصل الذي تحكم في وضع المصطلح الحديثي على اعتبار أن علم الحديث يمتاز بخصائص الموضوعية والشمول والاقتصاد، وهي خصائص التفكير العلمي الذي كثيرا ما لا يتأتى إلا عبر واسطة هي النموذج.

وأسوق فرضية تقول: "إن منهج الحديث يقوم على الإسناد، والإسناد هو بناء نسب الرواية ومن هنا كانت سلاسل السند أشبه بشجرات النسب ومن هنا أيضا جاءت مصطلحات أهل الحديث تشترك في خاصية واحدة ألا وهي قابليتها بأن يوصف بها النسب: فالحديث يكون متواترا ومشهورا أو خبر آحاد والنسب كذلك (...) وواضح أن جميع هذه المصطلحات اختيرت دون غيرها لأنها أوصاف تقبل أن يوصف بها النسب. وبالمقابل فما لا يقبله النسب من الأوصاف لم يوضع مصطلحات للحديث رغم ما قد يكون هناك من علاقة متشابهة والاتصال التي تسمح بالانتقال باللفظ من معناه الأصلي الحقيقي إلى معنى آخر مجازي اصطلاحي"[2].

1. كان استمداد هذا التقسيم لقضايا المصطلح الحديثي من كتب مصطلح الحديث الآتية: الالماع للقاضي عياض – التقييد والاتضاح شرح مقدمة ابن الصلاح العراقي – نزهة النظر شرح نخبة الفكر لابن حجر – تدريب الراوي للسيوطي.
2. مجلة المناظرة: حفريات في المصطلح مقاربات أولية محمد عابد الجابري، ص: 17.

فالنسب حسب هذه الفرضية هو الذي تحكم في عملية اختيار المصطلح الحديثي، وهي فرضية ترتكز على حدس معرفي أكثر من ارتكازها على الواقع المصطلحي عند المحدثين، فالمتتبع لكتب اصطلاحاتهم لا يجدهم يقارنون بين سلسلة الإسناد وسلسلة شجرات النسب ولا يقولون على أن النسب تحكم في اختيارهم لهذا المصطلح أو ذاك رغم أنهم اهتموا بالنسب غاية الاهتمام بل هو جزء مهم في دراسة الرواة، حيث درسوا طبقاتهم وبلدانهم وألقابهم وانتسابهم إلى القبائل والأوطان والصنائع والحرف وتاريخ وفياتهم وفي هذا يقول السخاوي: "تاريخ الرواة والوفيات فن عظيم الوقع من الدين قديم النفع به للمسلمين، لا يستغنى عنه ولا يعتني بأهم منه، خصوصا ما هو القصد الأعظم منه، وهو البحث عن الرواة والفحص عن أحوالهم في ابتدائهم وحالهم واستقبالهم لأن الأحكام الاعتقادية والمسائل الفقهية مأخوذة من كلام الهادي من الضلالة والمبصر من العمى والجهالة، والنقلة ولذلك هم الوسائط بيننا وبينه والروابط في تحقيق ما أوجبه وسنه فكان التعريف بهم من الواجبات والتشريف بتراجمهم من المهمات"[1].

وبعض المصطلحات الحديثية هي وحدها التي لها قابلية أن يوصف بها النسب باعتباره خبرا، ومعلوم أن منهج المحدثين في النقد صالح لمعرفة صحيح الخبر من زائفه كيف ما كان نوع الخبر، وفرق كبير جدا بين أن يوصف النسب ببعض المصطلحات الحديثية وبين كونه نموذجا لوضع المصطلح الحديثي.

وهذا ما يجعل هذه الفرضية لا تلمس النموذج الفعلي الذي قد يكون باعثا قويا على اختيار المصطلح الحديثي ووضعه.

ويمكن تلمس النموذج لوضع المصطلح الحديثي في أصلين مختلفين عن أصول المصطلح النقدي الأدبي التي حصرها الشاهد البوشيخي في ثلاثة وهي الأصل الطبيعي والصناعي

1. فتح المغيث، ص: 459.

والعلمي[1] وهذان الأصلان هما:

الأول: أصل شرعي وله شقان

– الشق الأول: استنباط دعوة القرآن لوضع المصطلح وأنه من شأنه توضيح الأفكار وإزالة البلبلة من العقول وتوحيد الطائفة التي تستعمله، وذلك من خلال تضمين القرآن الكريم معاني إسلامية لألفاظ تدل بالوضع اللغوي على معاني أخرى "فكان مما جاء في الإسلام ذكر المؤمن والمسلم والكافر والمنافق، وأن العرب إنما عرفت المؤمن من الأمان والإيمان وهو التصديق، ثم زادت الشريعة أوصافها سمي المؤمن بالإطلاق مؤمنا وكذلك الإسلام والمسلم إنما عرفت منه إسلام الشيء، ثم جاء في الشرع من أوصافه ما جاء، وكذلك كانت لا تعرف من الكفر إلا الغطاء والستر، فأما المنافق فاسم جاء به الإسلام لقوم بطنوا غير ما أظهروه وكان الأصل من نفقاء اليربوع"[2].

– الشق الثاني: المبادئ الكلية التي جاء بها القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة والتي مفادها أن الخبر لا يروى منه إلا ما عرف صحة مخارجه والستارة في ناقليه وأن يتقى منه ما كان عن أهل التهم والمعاندين من أهل البدع.

وذلك كقوله تعالى: ﴿**يأيها الذين ءامنوا إن جاءكم فاسق بنبإ فتبينوا أن تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين**﴾ [الحجرات: 6]- [البقرة: 281]، وكقوله تعالى: ﴿**ممن ترضون من الشهداء**﴾ [الطلاق: 2] وكقوله تعالى: ﴿**وأشهدوا ذوي عدل منكم**﴾ [الطلاق: 2]، وقول الرسول عليه الصلاة والسلام: ﴿**من حدث عني بحديث يرى أنه كذب فهو أحد الكاذبين**﴾[3] وقوله صلى الله عليه وسلم: ﴿**من تعمد علي كذبا فليتبوأ مقعده من النار**﴾[4]، وقوله صلى الله عليه وسلم: ﴿**نضر الله امرءا سمع منا حديثا فحفظه حتى يبلغه**

1. مجلة التواصل اللساني: أصول المصطلح النقدي، الشاهد البوشيخي، ص: 70.
2. الصاحبي في فقه اللغة، أحمد بن فارس، ص: 83.
3. أخرجه الإمام مسلم في مقدمة صحيحه 7/1.
4. أخرجه ابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله 39/1.

غيره فرب حامل فقه ليس بفقيه ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه»[1]، ويؤخذ من هذه الآيات والأحاديث النبوية مقصد شرعي عظيم هو حفظ السنة النبوية، وأن من أوكد آلات حفظها قيام علم خاص برواياتها وأن من أعظم ما فيهما وضع مصطلحات تيسره وتفهمه.

الأصل الثاني: عملي، ويمكن تلخيصه في الحاجة والاستعمال، وذلك أن وضع المصطلح الحديثي عرف نماء وتطورا مع الحاجة إليه، إذ لما ركب الناس الصعب والذلول بدأ التثبت في الرواية، فابن عباس رضي الله عنهما لما جاءه بشير العدوي "فجعل يحدث ويقول: "قال رسول الله، صلى الله عليه وسلم، فجعل ابن عباس لا يأذن لحديثه ولا ينظر إليه فقال يا ابن عباس مالي لا أراك لا تسمع لحديثي أحدثك عن رسول الله، صلى الله عليه وسلم، ولا تسمع فقال ابن عباس: إنا كنا مرة إذا سمعنا رجلا يقول قال رسول الله، صلى الله عليه وسلم، ابتدرته أبصارنا وأصغينا إليه بآذاننا فلما ركب الناس الصعب والذلول لم نأخذ من الناس إلا ما نعرف"[2]، وكذلك لما كثرت الاضطرابات والفتن بدئ السؤال عن الإسناد، قال عبد الله ابن المبارك "الإسناد من الدين ولولا الإسناد لقال من شاء ما شاء"[3] وقال أيضا: "بيننا وبين القوم القوائم يعني الإسناد"[4].

ولما طال الإسناد وامتزجت ثقافة المسلمين بغيرها من الثقافات اشتدت الحاجة إلى وضع المصطلح، وهكذا فوضع المصطلح الحديثي تحكم في وضعية الشرع والعمل وليس له أي نموذج آخر استقى منه مصطلحاته سوى اللغة العربية على أساس المناسبة الدلالية.

3. تفعيل المصطلح التراثي

التراث الإسلامي باعتباره مصطلحا متداولا حمل بالعديد من المفاهيم منها[5]: أنه مجموع الجهد الحضاري الذي تم ما بين الأندلس والهند فيما بين القرن الهجري الأول والقرن

1. أخرجه الإمام مسلم في مقدمة صحيحه 10/1.
2. مقدمة صحيح مسلم 12/1.
3. نفسه 12/1.
4. مجلة الاجتهاد، نحو منهج للتعامل مع التراث، محي الدين عطية، ص: 158.
5. نفسه، ص: 159.

العاشر وخليطته البشرية عربية ومنابعه الفكرية إسلامية.

ومنها أنه يمثل نسقا ثقافيا ممتدا عبر تاريخ الأمة الإسلامية يعبر عن حضارتها وشخصيتها ويعكس فترات إبداعها وتفوقها كما يعكس أيضا فترات خمولها وتقهقرها فهو مرصد لحركة العقل المسلم وتطورها التاريخي في مجالات العلم التي ارتادها البشر خلال الفترة التي بدأت بظهور الإسلام وامتدت حتى سقوط الخلافة الإسلامية، ومنها أنه يتحمل بعدين أحدهما أفقي مباشر وهو الموروث المادي والفكري الذي وصل إلينا من المجتمع العربي الإسلامي، والآخر عمودي بعيد وهو كافة المنجزات المادية والفكرية التي صنعتها شعوب عاشت وتفاعلت مع شعوب أخرى فوق رقعة الوطن العربي الإسلامي.

وأقصد بالتراث الإسلامي منتوج تفاعل مضى للعقل مع الوحي، ولذا لا يضم مصطلح التراث الوحي في مفهومه "والذين يعنون بالتراث كل ما ورثناه من أسلافنا بما في ذلك القرآن الكريم والسنة الصحيحة إنما يضعون أنفسهم موضع الشبهة في أنهم يسعون إلى إنكار ونزع صفة الوحي الإلهي عنهما، ومن ثم إخضاعهما للتطوير والتبديل بتغير الزمان والمكان"[1]، وأن المهم في التراث الإسلامي بذلك المفهوم هو المنتوج وليس جنس العقل أهو عربي أم غير عربي لأن ما يتفاعل معه العقل فوق الجنس أو أي انتماء آخر، فتفعيل مصطلح ذلك المنتوج هو زرع الروح فيه بإخراجه من الإهمال إلى فضاء الإعمال بما يحقق مصلحة الأمة الإسلامية الفكرية والحضارية، على أساس أن هذا الإخراج للمصطلح التراثي من جموده لن يكون موفقا ما لم ينبن على منهجية علمية شاملة للتعامل مع التراث عموما والمصطلح خصوصا.

وهذا التفعيل يأخذ مشروعيته من كون ذلك المنتوج للعقل متأكدة فينا استمراريته ولم تحدث أي قطيعة بيننا وبينه ولا سبيل إلى الانفكاك عن حقيقته "التاريخية ولو سعى المرء إلى ذلك ما سعى لأنها، وإن بدت في الظاهر حقيقة بائنة ومنفصلة بحكم ارتباطها بالزمان الماضي، فهي في جوهرها حقيقة كائنة ومتصلة تحيط بنا من كل جانب وتنفذ فينا من كل

1. تجديد المنهج في تقويم التراث، طه عبد الرحمان، ص: 19.

جهة، كما أنه لا سبيل إلى الانقطاع عن عمل التراث في واقعنا، لأن أسبابه مشتغلة على الدوام فينا آخذة بأفكارنا وموجهة لأعمالنا، متحكمة في حاضرنا ومستشرفة لمستقبلنا سواء أقبلنا على التراث إقبال الواعي بآثاره التي لا تنمحي أم تظاهرنا بالإدبار عنه، غافلين عن واقع استيلائه على وجودنا ومداركنا"[1]، ولذا فكل عمل اجتهادي تغييري لابد له من الوقوف عليه حتى يستقيم عوده وتتضح مسيرته وتنتظم انتظاما يقوم على مقصود قوله تعالى: ﴿ **قل سيروا في الأرض فانظروا كيف بدأ الخلق، ثم الله ينشئ النشأة الآخرة، إن الله على كل شيء قدير**﴾ [العنكبوت: 19]. وهو سير المتأمل في الكون الذي يجعل التاريخ وحدة متكاملة تتلاقح فيها التجارب وتتآزر فيها الخبرات بالتعامل العقلاني النقدي، لأن بالممارسة العقلانية النقدية المتفهمة لدور الوحي في ذلك المنتوج وما يفتح من آفاق مستقبلية متعددة الأبعاد يمكن زرع روح الفاعلية في الحياة الفكرية والإنتاج الحضاري.

والتفعيل يأخذ مشروعيته أيضا من ثلاثية الاقتحام (المحافظة) التجديد، وهي ثلاثية ليس هذا مجال تفسيرها وبيان النسق الذي يحكمها، وإنما نتناولها بإيجاز شديد بما يخدم مشروعية تفعيل المصطلح. والاقتحام والمحافظة والتجديد في هذه الثلاثية تمثل مراحل عرفها تاريخ التراث الإسلامي.

فالاقتحام مرحلة ذات طابع اجتهادي اقتحامي، استغرقت طيلة القرون الخمسة الأولى الهجرية، انتشر فيها العلم انتشارا واسعا وتم فيها إرساء قواعد الثقافة الإسلامية، وليس مبالغة تسمية هذه المرحلة بالمرحلة الاقتحامية لأن المسلمين كانوا يحملون مشروعا كونيا يقتحمون به العالم فيحققون إنجازات كبيرة على صعيد بناء ثقافة جديدة تنضم إليها شعوب كثيرة لتؤمن بالإسلام.

والمحافضة مرحلة ذات طابع دفاعي يتسم بالمحافظة على ما أنجز، وليست مجدية محاولة تحديد بداية هذه المرحلة بدقة، ولكن يمكن القول بأنها بدأت مع اشتداد الهجمات

---

1. مجلة الاجتهاد: الاجتهاد وأزمة الحضارة العربية، الفضل شلق، ص: 15- 16.

الخارجية التي بلغت أوجها مع الحملات الصليبية في بداية القرن الثاني عشر الميلادي، وقد استمرت هذه المرحلة إلى حدود القرن الثامن عشر الميلادي، فلم يعد المشروع الذي تحمله الأمة هو نشر الدعوة لتعلم العالم بل الحفاظ عليها حيث هي منتشرة ومنع أعدائها من السيطرة على أرضها والتحكم بها[1]، وهذا المرحلة رغم إيجابياتها ووجود عطاآت فكرية هائلة فيها، فقد تولد منها وهنا ثقافيا كان من نتائجه انحسار الإبداع والاجتهاد وشيوع التقليد والغفلة عن قراءة الوحي والكون وغياب العقلية المقاصدية.

التجديد أو مشروع التجديد وهي التي بدأت مع نهاية القرن الثامن عشر الميلادي ولا زالت مستمرة حيث بدأت الأمة تستعيد إفاقتها وتشعر بتأخرها عن أمم كانت بالأمس أضعف منها، فبدأت تفكر في عوامل انحطاطها وسبل نهضتها.

وعلاقة هذه المراحل بالتفعيل للمصطلح التراثي هو أخذ نفس مرحلة الاقتحام، وتجاوز مخلفات ورواسب مرحلة المحافظة ومناسب غاية المناسبة لمرحلة مشروع التجديد، والتراث الفكري الإسلامي إذا ما تفحصناه نجد فيه جبالا شامخة من المصطلحات عرفت طريقها للوجود عبر تراكمات علمية مستمرة وتغيرات مجتمعية ضاغطة، وبدأت بالفعل مع مجتمع الصحابة لتأخذ مسارها الإنمائي في خط متصاعد لن يعرف الانكسار إلا بمخلفات مرحلة المحافظة والالتفاف حول الذات.

وبعد أن اتضحت مناهج العلوم وتبلورت مصطلحاتها شرع في جمعها وتصنيفها في معاجم خاصة[2] مخالفة للمعاجم اللغوية واللفظية والمعنوية تكشف تقدم العلوم ووضوح مصطلحاتها المستعملة،

كما تكشف عن قدرة اللغة العربية على استيعاب التطورات والتغيرات بما تملكه من وسائل تمكن الدارس لأي علم من وضع ما شاء من الأسماء للمدركات التي تنمو في بحثه.

وهكذا فتفعيل المصطلح التراثي ينسجم مع سياق مشروع التجديد وربط الأمة بالوحي الإلهي، وتجاوز رواسب الانهزام الحضاري وعوامل الانحطاط، والدعوة إلى تفعيل المصطلح

---

1. نحو: مفاتيح العلوم للخوارزمي – التعريفات للجرجاني – الكليات لأبي البقاء الحسيني (1094هـ)
2. مجلة المسلم المعاصر: مشكلة المنهج في دراسة مصطلح النقد العربي القديم

التراثي دعوة للاستفادة والاعتبار لا للتغني والافتخار ودعوة للاستفادة من اجتهاد لا يمكن بحال أن نقفز عليه، ولا ترادف هنا بين التراث الإسلامي وبين الشخصية الثقافية والتاريخية لأن مصدر تكوين الشخصية هو الوحي الإلهي قرآنا أو سنة وليس تراثا لأنه تفاعل مع الوحي ليس إلا.

4. نحو منهجية لتفعيل المصطلح التراثي واقتراحات في وضع المعجم التاريخي للمصطلحات الحديثية

إن إعداد منهجية لتفعيل المصطلح التراثي يتطلب جهودا عظيمة تتضافر فيها خبرات عديدة، فالتراث كما تقدم يزخر بمصطلحات شتى في ميادين المعرفة، فلذا يحتاج لجهود متعددة وإرادات فاعلة ومتنوعة.

وهذه نظرية أولية تقصد المشاركة بزاد قليل في هذه المنهجية دافعها الإحساس بكنوز التراث التي لازالت لم تستغل والحاجة تدعو إليها.

وتتكون هذه النظرة من النقط التالية:

1. الوعي بأهمية المصطلح التراثي في تطور الفكر الإسلامي ومجابهته للتحديات التي تعترض سبل نهوضه، وأنه قد يكون مصدر إبداع لتوليد مصطلحات مناسبة.

2. إعادة الاعتبار للغة العربية من ذويها بكونها تستوعب جميع التطورات الإنسانية وأنها علمية في حروفها وفي تسلسل كلماتها وفي ترتيب جملها...

3. المصطلح صناعة لا يتوصل إليها إلا بقواعد مقررة وملكة حاصلة بالتمرن ولذا لابد من معرفتها ثم تطعيمها بما جد من وسائل.

4. تفعيل المصطلح التراثي لن يتم دفعة واحدة وبجهد قليل وفي زمن يسير بل هو مشروع ضخم ينبغي أن تتلاقى فيه جهود الأفراد والمؤسسات.

5. ولذا فتفعيل المصطلح التراثي ينبغي أن يعالج معالجة جزئية تدرس مصطلحات كل ميدان معرفي معين على حدة.

6. دراسة المصطلح التراثي واستقراؤه من مظانه في كل ميدان معرفي على حدة يهتم به المختصون فيه حتى يخرجوه كما وضعه أهله جميعا بعد تتبع آثارهم منفردة ومجتمعة.

7. تفعيل المصطلح ينبغي ألا يعتمد على العثور والمصادفة بل لابد من منهج علمي في جمعه ووضعه.

والمنهج بدوره يمثل مشكلة على حد تعبير الشاهد البوشيخي حيث يؤكد أن المنهج التاريخي في دراسة المصطلحات مهم جدا إذا جاء في إبانه وبشروطه وإلا فلا سبيل منهجيا وعلميا إلى اعتماد نتائجه، وكذلك المنهج الوصفي إذا تم بشروطه من:

- إحصاء لكل النصوص التي وردت بها المصطلحات في الكتاب أو الكتب المدروسة إحصاء لا يهمل مستعملا من مستعملات المادة الإصلاحية اسما كان أم فعلا، ومنفردا كان أم مركبا...

- دراسة المواد الاصطلاحية بالمعاجم اللغوية فالاصطلاحية، دراسة تبتدئ من أقدم ما اعتمد عليه منها مسجلة أهم ما فيه وتنتهي بأحدث ما اعتمد عليه منها مسجلة أهم ما أضاف...

- عرض لنتائج ذلك في صورة دراسية مصطلحية تراعي فيما ينبغي أن تراعي:

- ذكر صفاة المصطلح التي تستفاد من مجموع أو بعض نصوصه...
- ذكر العلاقات التي تربط المصطلح بسواه والفروق التي تفصله عن سواه
- عرض الضمائم التي قد تكون لها هي كذلك صفات وعلاقات...

8. ربط تفعيل المصطلح بمنهجية التفاعل مع التراث الإسلامي عموما في جميع مستوياته تحقيقا وفهرسة وتكشيفا وتوظيفا...

9. ربط تفعيل المصطلح التراثي بما يمكن أن يكون منهجية عامة لترجمة المصطلحات وتوحيدها.

10. تنشيط البحث العلمي ومراكزه في الاهتمام بالمصطلح التراثي.

وقبل ذكر بعض المقترحات العامة التي تظهر – إن كانت صائبة – لازمة لوضع المعجم التاريخي للمصطلحات الحديثية، تحسن الإشارة إلى أن التفكير في هذا المشروع موفق بإذن الله إذ يعتبر من العوامل النافعة لتفعيل المصطلح التراثي، وأنه صراط مستقيم نحو هدف كبير جدا هو المعجم التاريخي للمصطلحات التراثية في ميادين شتى، وهذه المقترحات لها ارتباط وثيق بالمنهجية المقترحة لتفعيل المصطلح التراثي وتتلخص فيما يلي:

– دراسة المصطلح دراسة تاريخية ووصفية.

– تصنيف المصطلحات الحديثية حسب القضايا الكبرى للمصطلح الحديثي، والتمييز بين مصطلحاتها أسماء كانت أو أفعالا أو مفردة أو مركبة أو رموزا...

– حسن الجمع والوضع، وهما مبدآن معجميات أساسيان في تصنيف أي معجم قال ابن منظور: "وإني لم أزل مشغوفا بمطالعات كتب اللغات والاطلاع على تصانيفها، وعلل تصانيفها ورأيت علماءها بين رجلين: أما من أحسن جمعه فإنه لم يحسن وضعه، وأما من أجاد وضعه فإنه لم يجد جمعه، فلم يفد حسن الجمع مع إساءة الوضع، ولا نفعت إجادة الوضع مع رداءة الجمع"

– بيان أهمية المعجم وفوائد استعماله لأن المعجم إنما يقاس بالوظيفة التي سيؤديها والغاية التي لأجلها وضع.

وهكذا تبدو جليا تلك العلاقة الكائنة بين وضع المصطلح الحديثي وتفعيل المصطلح التراثي وأنها علاقة جزء بكل، وأن دراسة وضع المصطلح الحديثي وتاريخه وتأسيس معجم فيه لمن الأمور المهمة التي من شأنها إحياء وعي حضاري بأهمية المصطلح التراثي.

مصادر الموضوع ومراجعه

- القرآن الكريم.
- صحيح مسلم، ط عيسى الحنبلي، 1374هـ.
- تحرير القواعد المطلقة في شرح الرسالة الشمسية، لقطب دندن الرازي، وبهامشه حاشية الشريف بن علي الجرجاني، ط 2، مطبعة الأزهري، 1328هـ.
- شرح الغرة في المنطق، الرازي الصفوي، تحقيق ألبير نصرى نادر، دار المشرق، بيروت 1983م.
- شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول، لشهاب الدين القرافي، تحقيق عبد الرؤوف سعد، ط 1، دار الفكر، بيروت، 1973هـ.
- تيسير التحرير شرح محمد أمين المعروف بأمير باد شاه على كتاب التحرير، لابن همام الاسكندري، دار الكتب العلمية، 1403هـ.
- كتاب التعريفات، لعلي الشريف الجرجاني، عبد المنعم الحنفي، دار الرشاد، القاهرة.
- مفاتيح العلوم، لأبي عبد الله الخوارزمي، دار الكتب العلمية، بيروت.
- توضيح الأفكار، للصنعاني، تحقيق محي الدين عبد الحميد، المكتبة السلفية.
- منهج النقد في علوم الحديث، لنور الدين عتر، ط 3، دار الفكر، 1981.
- الالماع للقاضي عياض، تحقيق السيد أحمد صقر، ط 2، دار التراث، القاهرة، 1398هـ.
- نزهة النظر شرح نخبة الفكر، لابن حجر العسقلاني، شرح وتعليق صلاح عويضة، ط 1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1409هـ.
- التقيد الإيضاح، لزين الدين العراقي، تحقيق عبد الرحمان محمد عثمان، دار الفكر، بيروت.

- تدريب الراوي، لجلال الدين السيوطي، تحقيق عبد الوهاب عبد اللطيف، ط 2، دار الكتب العلمية، بيروت، 1399هـ.
- فتح المغيث، للسخاوي.
- الصاحبي في فقه اللغة، لأحمد بن فارس، تحقيق السيد أحمد صقر، مطبعة البابي الحلبي، مصر، 1977م.
- جامع بيان العلم وفضله، لابن عبد البر الأندلسي، دار الكتب العلمية، بيروت.
- تجديد المنهج في تقويم التراث، لطه عبد الرحمان، ط 1، المركز الثقافي العربي.
- دراسات في الترجمة والمصطلح والتعريب، لشحادة الخوري، ط 2، 1992، دار طلاس، دمشق. لسان العرب، لابن منظور، دار الفكر، بيروت.
- مجلة المسلم المعاصر، العددان- 55- 56-، السنة الرابعة.
- مجلة الاجتهاد، العدد 8، السنة 2، صيف 1990م/1410هـ.
- مجلة الاجتهاد، العدد 24، السنة 6، صيف 1415هـ.
- مجلة التواصل اللساني، العددان 1- 2، 1994م، 1415هـ.
- مجلة المناظرة، العدد 6، السنة 4، 1414هـ.
- مجلة كلية الآداب، بفاس، عدد 4 1409هـ- 1988م.

قضية المرأة المسلمة
في وجه التحديات

ذ. علي البودخاني
أستاذ بكلية الشريعة ـ فاس

مقدمة

وقفة للتأمل...؟!

حينما نقول قضية، فهي قضية الجنسين معا... قضية المرأة، قضية الرجل، فكأن قضية المرأة هي قضية الرجل... هي قضية المجتمع الذي تعتبر المرأة الدرع الواقي له، وهي قضية الإنسانية جمعاء.

تختلف نظرة الشريعة الإسلامية إلى المرأة عن أي نظام سماوي سبقه في الوجود، لم يعتبرها سببا لوقوع آدم في الخطيئة كما فعل غيره ولكن إبليس قد وسوس لهما معا، وآدم (الرجل) الذي يتحمل مسؤولية هبوطه إلى الأرض وحده صراحة، ولم يرد أي ذكر لحواء (المرأة)، ولو كان لها دور لكان لها ذكر قال عز وجل: ﴿**وعصى آدم ربه فغوى**﴾ [طه: 121].

يعتبر هذا النص القرآني، القول الفصل لكونه أزال المفاهيم الخاطئة والمحرفة التي ألصقت بحواء، وصورت على أنها خطيئة لا ينجو منها احد في سلالة آدم.

إن إثبات العصيان لآدم دون زوجه يدل على أن آدم كان قدوة لزوجه فلما أكل من الشجرة تبعته زوجه. وفي هذا المعنى قال تعالى: ﴿**يأيها الذين ءامنوا قوا أنفسكم وأهليكم نارا**﴾ [التحريم: 6].

التأصيل اللغوي لمفهوم المرأة

إن كلمة امرأة في اللغة مشتق من فعل "مرأ" أي طعم، وهنا تواجهنا صلة المرأة بالطعام والتذوق، ويقال مرأ فلان مرءا أي صار كالمرأة هيأة وحديثا، وتجمع المرأة على غير اشتقاقها فيقال: نساء ونسوة، وتعرف المرأة بأنها مؤنث الرجل، والنساء تعني "المناكح" وهنا تواجهنا صلة المرأة بالتزواج وإذا تناولنا أصل النساء، وجدناه مشتقا من فعل نسا، ينسو، ومعناه ترك العمل، وكان المرأة تعني البطالة.

وترتبط المرأة بعدة أفعال رئيسية أولها فعل "حرم" ويعني منع" والحرم هو (النساء لرجل واحد"، والحريم يعني النساء، أي ما حرم ولم يلمس، وكلمة حرامي مشتقة من هذا الفعل وهو يعني فاعل الحرام. ومعنى المرء في لغة العرب: الإطعام على بناء دار أو تزويج[1].

المبحث الأول: التكريم الإسلامي للمرأة المسلمة

من رحمة الله، عز وجل، أن كرم الإسلام المرأة وليدة وفتاة وأما وجعل الجنة تحت أقدام الأمهات، وذكر القرآن عددا من النساء، كان لهن دور بارز في تاريخ البشرية مثل حواء، وأم موسى، وأخته، وزوجة فرعون، وبلقيس ملكة سبأ، ومريم بنت عمران، وزوجة عزيز مصر التي راودت يوسف عن نفسه، كما حفلت آيات القرآن بإجابة عن أسئلة النساء أو حل لمشاكلهن، فسورة المجادلة نزلت من القرآن آيات في عدد من النساء، كما نزلت آيات في عدد من الرجال[2].

لقد قررت الشريعة الإسلامية منذ أربعة عشر قرنا من الزمن، أن مكانة المرأة كالرجل في القيمة الإنسانية المشتركة في الأهلية والحقوق والتكاليف والواجبات والمسؤولية، ويكفي هنا التذكير بمجموعة من النصوص القرآنية والأحاديث النبوية العطرة التي تصرح بذلك، قال

1. اسان العرب، لابن منظور ، مادة، مرأ.
2. المرأة في الإسلام بين الماضي والحاضر، د. عبد الله شحاتة، ص: 8.

عز وجل: ﴿**يأيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم إن الله عليم خبير**﴾ [الحجرات: 13].

النداء في هذه الآية الكريمة لـ"الناس" دون المؤمنين رعيا للمناسبة بين هذا العنوان وبين ما صد ربه الغرض من التذكير بأن أصلهم واحد، أي أنهم في الخلقة سواء ليتوصل بذلك إلى أن التفاضل والتفاخر إنما يكون بالفضائل وإلى أن التفاضل في الإسلام بزيادة التقوى فقيل: ﴿ يأيها الناس إن خلقناكم من ذكر وأنثى﴾.

والمراد بالذكر والأنثى: آدم وحواء أبوا البشر، ويجوز أن يراد بـ ذكر وأنثى" صنف الذكر والأنثى، أي كل واحد مكون من صنف الذكر والأنثى"[1].

إن المرأة والرجل بحسب القرآن ينبتان من أصل واحد مما يعني أنهما متساويان في الأصل والنشأة والطبيعة والدور والمهمات.

دعوة صريحة للقضاء على الشعور الذكوري المتمايز الذي خلفته ظروف وعصور غابرة وحض على الاعتراف بأن للمرأة حقوقا هي الحقوق نفسها التي يتمتع بها الرجل، فلها الحق في الإرث، والتعليم والعمل، والمشاركة في بناء اجتماعي سليم، لقد كفل الإسلام للمرأة مساواة تامة مع الرجل من حيث الجنس، والحقوق الإنسانية... لقد كان الإسلام أول الثورات الاجتماعية في العالم، وأول وثيقة دينية وسياسية واجتماعية، رسمت أصولا للائتلاف البشري والعدالة الإنسانية ولم تستطع الثورات المتعاقبة بعده إنجاز ما قام بإنجازه، مع العلم بأنها سعت جميعا لتدعيم مفهوم المساواة والتأكيد على أن لا فوارق أو تمايز بين أبناء المجتمع الواحد[2].

وقال عز من قائل: ﴿**ومن يعمل من الصالحات من ذكر وأنثى وهو مومن فأولئك يدخلون الجنة ولا يظلمون نقيرا**﴾ [النساء: 124] وقال الباري عز وجل: ﴿**ومن يعمل صالحا من ذكر وأنثى وهو مومن فأولئك يدخلون الجنة يرزقون فيها بغير حساب**﴾ [غافر: 40].

1. تفسير التحريم والتنوير للطاهر ابن عاشور 26/258- 259.
2. المرأة والحياة الاجتماعية في الإسلام، تغاريد بيضون، ص: 48- 49- 50.

وأيضا قوله تعالى: ﴿ **فاستجاب لهم ربهم أني لا أضيع عمل عامل منكم من ذكر أو أنثى بعضكم من بعض فالذين هاجروا وأخرجوا من ديارهم وأوذوا في سبيلي وقاتلوا وقتلوا لأكفرن عنهم سيئاتهم ولأدخلنهم جنات تجري من تحتها الأنهار ثوابا من عند الله والله عنده حسن الثواب**﴾ [آل عمران: 195].

نستشف من معاني هذه الآية الكريمة تمام التسوية بين الأجر المعطى لكل من الرجل والمرأة، وتؤكد أن الذكر والأنثى في البشر بعضهم من بعض، وهم مخلوقون من نفس واحدة، ولذلك فكل رجل أو امرأة هاجر وجاهد، ولحق به أذى بسبب عمله في سبيل الله عز وجل وهو يقوم بواجبه، سيوتى ثوابا بدون تمييز بين نوع في الجنس البشري[1].

كما أن هناك اختصاصا بالمرأة يفضلها على الرجال، فإذا كان القرآن الكريم قد قرن الإحسان بالوالدين كليهما بعبادة الله في أروع ما كرم به الوالدين، لدى قوله تعالى: ﴿**وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه وبالوالدين إحسانا، إما يبلغن عند الكبر أحدهما أو كلاهما فلا تقل لهما أف ولا تنهرهما، وقل لهما قولا كريما**﴾ [الإسراء: 23]، فإن القرآن نفسه خص المرأة في صورة الأم بأعظم تكريم وأسماه في قوله تعالى: ﴿**ووصينا الإنسان بوالديه، حملته أمه وهنا على وهن، وفصاله في عامين، أن أشكر لي ولوالديك، إلي المصير**﴾ [لقمان: 14].

أجل إن المرأة التي تهب نفسها لحب كبير، لعمل عظيم لرجلها وأبنائها وبيتها فتتفانى في ذلك إلى حد الغلو، إلى حد أن تنسى نفسها وأنانيتها، ترتفع إلى قمة لا يصل إليها الرجال، إنها على كل تصنع الكرامة الإنسانية بمعناها الشامل الموحد[2].

وإذا تصفحنا السنة النبوية العطرة فنجد أن الرسول الأكرم صلى الله عليه وسلم قد خص هذا العنوان النسوي بأفضل عناية وتكريم، عن أبي هريرة رضي الله عنه أنه قال، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "استوصوا بالنساء خيرا فإن المرأة خلقت من

1. المرأة في التاريخ والشريعة، د. أسعد السحمراني، ص: 112.
2. معلم الشريعة الإسلامية، د. صبحي الصالح، ص: 206.

ضلع لن يستقيم لك على طريقة، فإن استمتعت بها وبها عوج وإن ذهبت تقيمها كسرتها وكسرها طلاقها"[1].

قال صاحب تحفة العروس" في تعليقه على هذا الحديث: نبه صلى الله عليه وسلم على أنه ينبغي الرفق بهن ومداراتهن وأن لا ينقصن في أخلاقهن وانحراف طبائعهن فإن ذلك يؤدي إلى مفارقتهن، ونظم الشاعر هذا المعنى فقال:

هي الضلع العوجاء لست تقيمها إلا أن تقويم الضلوع انكسارها

أيجمعهن ضعفا واقتدارا على الفتى أليس عجيبا ضعفها واقتدارها[2]

يقول أبوبكر الجزائري مشيرا إلى هذا الحديث، إن الأخذ بوصية رسول الله صلى الله عليه وسلم في النساء واجب، وإنها الوصية بالخير لقوله صلى الله عليه وسلم في خطبة حجة الوداع، واستوصوا بالنساء خيرا، ومن جملة الخير أن يحسن إليها ولا يسيء، وأن يعفو عن زلة لسانها لضعف خلقها، ثم يضيف قائلا:

على الزوج أن يتحمل الأذى اليسر من زوجته لعدم سلامة المرأة من ذلك، وذلك لضعفها الخلقي والخلقي[3].

وعن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: خيركم خيركم لأهله، وأنا خيركم لأهلي[4].

وجاء رجل إلى الرسول صلى الله عليه وسلم، فقال: يا رسول الله، من أحق الناس بصحبتي؟ فقال أمك، قال ثم من؟ قال: امك: قال ثم من؟ قال: أمك، قال: ثم من؟ قال أبوك[5].

---

1. رواه مسلم والترمذي عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه، وهو حديث صحيح، أخرجه البخاري (5186- 5185) ومسلم (625/1- برقم 3572/3571) و الترمذي (1188) والنسائي في "عشرة نساء" برقم (261) والدارمي (2222) والبيهقي (295/7) وأحمد (530/449/428/2) والحاكم (174/4) من طرق عن أبي هريرة به وبلوغ المرام من أدلة الأحكام لابن حجر العسقلاني رقم الحديث 1045، ص: 209.
2. تحفة العروس أو الزواج الإسلامي السعيد، محمود مهدي الاستانبولي، ص: 192.
3. المسجد وبين المسلم، ص: 56.
4. انظر ابن ماجة، ج 1 رقم الحديث: 1977، باب حسن معاشرة النساء، 50.
5. رواه مسلم، ينظر التاج الجامع للأصول في أحاديث الرسول، ج، 5/4.

وأخرج النسائي وغيره أن رجلا يسمى "جاهمة" قال: يا رسول الله إني أريد الجهاد وقد جئت إليك أستشيرك، فسأله الرسول صلى الله عليه وسلم: هل لك من أم؟ قال نعم، فقال له: ألزم رجلها فتم الجنة[1] ومن هنا جاء على أسنة الجميع "الجنة تحت أقدام الأمهات"[2].

وقال عليه السلام "من رزقه الله امرأة صالحة فقد أعين على شطر دينه"[3].

فالأم هي المدرسة التي يتربى فيها الإنسان منذ نعومة أظفاره، وتعطيه من رعايتها وحنانها ما لا يمكن أن يمنحه غيرها، ولذا فإن لها مكانة السامية فما أروع ما قاله الشاعر العربي حافظ إبراهيم في حقها[4]

الأم مدرسة إذا أعددتها أعددت شعبا طيب الأعراق

الأم أستاذة الأساتذة الأولى شغلت مآثرهم مدى الآفاق

وقد اعتنى الشاعر العراقي معروف الروصافي بتربية الأم اعتناء لا مثيل له، ومن ديوانه الشهير نقتبس من قصيدته الرائعة بعض الأبيات[5]:

هي الأخلاق تنبت كالنبات إذا سقيت بماء المكرمات

تقوم إذا تعهدها المربي على سياق الفضيلة مثمرات

وتسمو للمكارم باتساق كما اتسقت أنابيب القناة

وتنعش من صميم المجد روحا بأزهار لها متضوعات

فحضن الأم مدرسة تسامت بتربية البنين أو البنات

وقال الشاعر التونسي محمود أبو رقيبة في شأنها:

هي الأمومة في أسمة معانيها عطف يفيض على الدنيا وما فيها

زهر الفضيلة في أنقى مرابعها عين الطهارة في أحلى منابعها

1. انظر هذا الحديث في كنز العمالفي سنن الأقوال للفوري 462/16 رقم الحديث ك 45444.
2. الحديث رواه النسائي وأحمد.
3. الحديث رواه الحاكم عن أنس، وهو حديث حسن، أخرجه الحاكم (161/2) من طريق زهير بن محمد أخبرني عبد الرحمان بن زيد عن أنس مرفوعا به، وقال: هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه".
4. البيتان من ديوانه.
5. اقتبسا الأبيات من ديوانه.

الأم فيها معاني النبل زاخرة — في كل عصر بها الأيام زاهرة

في كل مصر لها الأقوام شاكرة — تتلو على سمعها أسمى أغانيها

المبحث الثاني: بعض المجالات التي من خلالها أعطى الإسلام للمرأة المكانة اللائقة بها

هناك بعض المجالات الهامة التي منح الإسلام للمرأة المسلمة المكانة تستحقها، وهي حسب المجالات الآتية:

أولا: المجال الإنساني

اعترفت الشريعة الإسلامية للمرأة المسلمة بإنسانيتها كاملة كالرجل، وهذا كما كان محل شك وإنكار عند اكثر الأمم السابقة، وهناك مجموعة من النصوص القرآنية تتحدث عن هذا المجال الواسع الخاص بكون النساء والرجال من جنس واحد لا قوام للإنسانية إلا بهما قال عز وجل: ﴿**يأيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا، إن أكرمكم عند الله أتقاكم، إن الله عليم خبير**﴾ [الحجرات: 13].

نادى المولى سبحانه في هذه الآية الكريمة بصفة "الناس" الذي هو اسم الجنس الإنساني ليناسب المطلوب، ويؤكد ما نهى عنه سابقا وليعم الخطاب الناس جميعا منعا من السخرية واللمز وغير ذلك على الإطلاق، فقال عز وجل ﴿يأيها الناس﴾.

قال العلامة المفسر وهبة الزحيلي عند شرحه لهذه الآية الكريمة، أيها البشر إنا خلقناكم جميعا من أصل واحد من نفس واحد، من آدم وحواء، فانتم متساوون لأن نسبكم واحد، ويجمعكم أب واحد وأم واحدة[1].

وهذا النداء الإلهي الكريم وجه إلى الإنسان – ذكره وأنثاه – مخاطبا فيه الصفة الإنسانية، وهي صفة مشتركة بين الجنسين، وتؤكد الآية تلك الصلة الأزلية بين الرجل والمرأة، وهي صلة مستمدة من خصائص النفس الواحدة، فزوجها مخلوق منها ومن عنصرها نفسه لا من عنصر آخر، وقد انبث منهما جميع الرجال والنساء: فالجنسان معا يرجعان إلى أصل واحد...

1. التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج 259/26.

وهكذا ولأول مرة في تاريخ المرأة الطويل يعلن القرآن الكريم إنسانية المرأة كاملة غير منقوصة، ويحلها بذلك مكانة تساوي تلك التي كان الرجل يعتقد أنها خاصة به[1].

فالمساواة، إذن، قائمة بين الرجل والمرأة في القيمة الإنسانية وأمام القانون والتكاليف وفي الحقوق العامة، هناك فعلا تفرقة في بعض الأحكام بين الرجل والمرأة تبعا لاختلاف وظيفة كل منهما في الحياة نتيجة لاختلاف الطبيعة المفطور عليها كل منهما[2].

ثانيا: المجال الحقوقي

لقد سوى الإسلام بين الرجل والمرأة في سائر التصرفات والمعاملات المالية، وجعل لكل منهما ذمة مالية، وأهلية لكسب الحقوق والالتزام بالواجبات، وجعل لكل منهما الحق في تسليم أمواله والتصرف فيها بمحض إرادته شريطة بلوغ سن الرشد مخافة هلاك وضياع الأموال بدون جدوى.

والتصرفات المالية التي تقوم بها المرأة الرشيدة كلها صحيحة، ولا تحتاج إلى إذن زوجها في ذلك، لأنه لا ولاية له عليها[3].

من منّ الله، عز وجل، على عباده أن أبطلت الشريعة الإسلامية كل ما كان عليه العرب والعجم من حرمان النساء من التملك، أو التضييق عليهن في التصرف بما يملكن، واستبداد أزواج المتزوجات منهن بأموالهن، فأثبت لهن حق الملك بأنواعه والتصرف بأنواعه المشروعة، فشرع الوصية والإرث لهن كالرجال، وزادهن ما فرض على الرجال من مهر الزوجية والنفقة على المرأة وأولادها وإن كانت غنية، وأعطاهن حق البيع والشراء والإجارة والهبة والصدقة وغير ذلك.

ويتبع ذلك حقوق الدفاع عن مالها كالدفاع عن نفسها بالتقاضي وغيره من الأعمال المشروعة[4].

1. المرأة المسلمة بين التكريم والامتهان الحضاري، أحمد الوافي، ص: 18.
2. الإسلام وحقوق الإنسان، د. محمد خضر، ص: 56.
3. أحكام الأسرة وفق مدونة الأحوال الشخصية، د. محمد بن معجوز، ص: 153.
4. حقوق النساء في الإسلام، محمد رشيد رضا، ص: 19.

ثالثا: المجال التعليمي

إذا كنا نعتقد بان المرأة نصف المجتمع، فعليها إذن نصف العبء الواجب للعمران، ولا ريب أن المسؤولة الشخصية والمسؤولة الاجتماعية تقتضيان العلم للنهوض بواجب هاتين المسؤوليتين. فالمرأة مسؤولة عن صلاتها وصيامها وزكاة مالها وحجها وتصحيح عقيدتها، وعن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وعن الاستباق إلى الخير، وبالإجمال كل ما جاء به الإسلام في الكتاب العظيم وفي السنة المطهرة لبيان واجب المسلم والمسلمة على المرأة أن تتعلمه وتعلمه نظريا وعمليا[1].

إن المراة المسلمة لها كامل الحق في التعليم بدليل حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم "طلب العلم فريضة على كل مسلم".

أجمع المسلمون على أن كل ما فرضه الله تعالى على عباده وكل ما ندبهم إليه فالرجال والنساء فيه سواء، إلا ما استثنى مما هو خاص بالنساء لأنوثتهن في الطهارة والولادة والحضانة وما رفع عنهن من القتال وغير ذلك مما هو معروف.

وقد بلغ من عناية محمد رسول الله وخاتم النبيين بتعليم النساء وتربيتهن... وقد اشتركت النساء مع الرجال في اقتباس العلم بهداية الإسلام، فكان منهن راويات الأحاديث النبوية والآثار، راويات روى عنهن الرجال، والأديبات والشاعرات والمصنفات في العلوم والفنون المختلفة وكانوا يعلمون جواريهم وقيانهم كما يعلمون بناتهم[2].

ينبغي لنا معشر المسلمين أن نعي هنا العلم الذي تطلبه المرأة المسلمة، إذا كان العلم الذي تطلبه المرأة المسلمة مفروضا عليها وجب على الزوج أن يعلمها إياه، إذا كان قادرا على

1. المرأة في التصور الإسلامي، عبد المتعال محمد الجبري، ص: 57.

× يسجل الحديث المسلمات باتفاق علماء الإسلام، وإن لم يرد لفظ (ومسلمة) وقد صحح في الجامع الصغير بعض طرقه، وأما مثله فصحيح بالإجماع.

تنبيه: قد ألحق بعض المصنفين بآخر هذا الحديث "ومسلمة" وليس لها ذكر في شيء من طرقه وإن كان معناها صحيحا.

انظر المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة للإمام السخاوي (ت 902هـ)، رقم الحديث: 660.

2. حقوق النساء في الإسلام، محمد رشيد رضا، ص: 18.

التعليم، فإن لم يفعل وجب عليها أن تخرج حيث العلماء ومجالس العلم، لتتعلم أحكام دينها ولو من غير إذنه...

أما إذا كانت الزوجة عالمة بما فرضه الله عليها من أحكام أو كان الزوج متفقها في دين الله وقام بتعليمها، فلا حق لها في الخروج إلى طلب العلم إلا بإذنه[1].

قسم الفقهاء ما تطلبه المرأة المسلمة إلى نوعين:

النوع الأول: فرض عين: وهو الذي به تصح عبادتها وعقيدتها وسلوكها، ويحسن به تدبير منزلها وتربية أولادها إن كان العرف يلزم أمثالها التدبير والتربية.

النوع الثاني: فرض كفاية: وهو ما تحتاج إليه الأمة، ونحن الآن في حاجة إلى طبيبات لأمراض النساء والطفولة تكفين حاجة المجتمع، فلزم إعداد عدد كاف من الطبيبات لذلك... وهكذا قل في تمريض النساء، وفي تعليم الفتيات بمدارسهن، فنحن نحتاج ممرضات ومدرسات ودروس الفتوة واجبة لأن أولي الأمر قرروا الحاجة إلى التعبئة العامة على هذا المنحى[2].

إن الشريعة الإسلامية الغراء لن تمنع المرأة المسلمة من تلقي العلم الذي تطلبه، بل تدعو إليه وتفرضه عليها، ولكن الإسلام يشترط في تعليمها، وفي نشاطها كله شرطين اثنين.

- أن تحافظ على دينها وأخلاقها.

- وان تحافظ على وظيفتها الأولى التي خلقها الله من أجلها، وهي رعاية الأسرة وتنشئة الأجيال، وفي حدود هذين الشرطين تتحرك حركتها كلها، وهي حدود واسعة سل عنها الصحابيات الجليلات رضوان الله عليهن[3].

من خلال المجالات المقتضبة المعروضة، نلاحظ أن المرأة المسلمة قد صانها الإسلام من كل جانب... فليتها تتجه ببصرها وقلبها نحو الإسلام بعيدا عن تشويه المفكرين ودعاوى الغربيين...وإحباط الإعلاميين... وليتها تزن ما يعرض لها في حياتها بميزان لا يطفف أبدا

1. فقه السنة للشيخ سابق، 179/2..
2. المرأة في التصور الإسلامي، لمحمد جبري، ص: 70..
3. قضية تحرير المرأة، محمد قطب، ص: 48..

لأنه ميزان الحق- الإسلام[1].

يجب أن نعترف هنا اعترافا مطلقا بأن المرأة العربية معطلة وأن قضيتها لا تقتصر على المجالات المذكورة (الإنسانية- الحقوقية والتعليمية) بل يجب أن تتجاوز ذلك إلى المساواة في الحقوق والمسؤوليات وفرض مشاركتها في التنمية الاقتصادية باعتبارها عنصرا إيجابيا وفعالا.

فالمهمة، إذن، جسيمة وخطيرة تتطلب منا الصبر والأناة، والعبء ثقيل والطريق طويل وطويل، وبدون جدية ومواجهة واعية للمسؤولية... فإن الأمر سيبقى على ما هو عليه إن لم ينتكس إلى الأسوأ.

المبحث الثالث: نساء مسلمات خلدن أسماءهن في سجل الخالدات

لعبت المرأة المسلمة في صدر الإسلام دورا عظيما يكاد يكون خيالا وأسطورة إذا قورن مع نساء العصر، ولا غرابة في ذلك، فقد كان من جيل الصحابة الفريد الذي رباه المصطفى صلى الله عليه وسلم، فأحسن التربية، وسلك معه الطريق القويم، والمنهج الرباني التربوي والمثالي في القرآن الكريم، فخلد الدهر أسماء الصحابيات وأمهات المومنين بأحرف من نور في إنتاج المرأة العالمي والإنساني، ولم يقتصر الأمر على الصحابيات، فتاريخ الإسلام مليء بالنساء الفضيلات تزخر بهن المكتبات العربية والإسلامية ولم لا العالمية؟

إن التاريخ ليروي لنا كثير من قصص البطولة والكفاح، وقفت فيها المرأة إلى جانب الرجل تذكي روحه، وتشحذُ (×) همته، وتشعل حماسته، وتغريه بالثبات في وجوه الأحداث والصعاب، لا تلين لها قناة، ولا تهن بها عزيمته، حتى تألق نجمه وسار ذكره، وخلف في وطنه، أو في الإنسانية عامة مآثر خالدة على الزمان.

ومن أمثلة هؤلاء النساء الصالحات، نلتقي اليوم مع تلك الحقيقة الواقعة والغائبة لنأخذ منها قبسا عمليا تطبيقيا، وبرهانا ساطعا عن مكانة المرأة المسلمة، المتمثلة في تلك المرأة الصالحة العفيفة الطاهرة، إنها خديجة أم المؤمنين بنت خويلد رضي الله عنها، التي تربت

---

1. مشكلات في طريق المرأة المسلمة، إبراهيم محمد الجمل، ص: 26..

على التخلق بالأخلاق الإسلامية الرفيعة، واتصفت بالحزم والعقل والعفة حتى دعاها قومها في الجاهلية الطاهرة.

لقد ولدت رضي الله عنها سنة 68 قبل الهجرة، فهي جديرة بكل مذاكرة وجديرة بكل وقفة تأمل واستلهام للبطولات الرائعة التي كان أبطالها مسلمين عربا وإن كانوا قلة كثيرة بروحها المعنوية ونصر الله فهي المفتاح الواسع وهي بداية عهد جديد للإسلام قام على مبدأ الإخاء والمساواة والتفضيل بالعمل والتقوى وهي بحق فاتحة قيام عهد اقتصادي متكامل لا يجوع فيه فقير ولا يبيت جار على لحم بطنه ما دام في بيت جاره قطعة لحم وماء أو لبن.

إنها بالطبع خديجة بنت خويلد المعروفة برجاحة العقل، وحسن التدبير، وكانت بصيرة في عواقب الأمور، ومحنكة في الحياة، صقلتها التجربة، ونضجت في خيرة الناس، وتفرست بمحمد بن عبد الله، وأرسلته في تجارتها وقالت له: "إنه قد دعاني إلى البعث إليك ما بلغني من صدق حديثك، وعظم أمانتك، وكرم أخلاقك".

عرفت أم المؤمنين خديجة برقة الشمائل، وكانت أعقل العقائل، وفضلى الفواضل، وهي أول من آمن بالنبي صلى الله عليه وسلم، وثبتته وبشرته، وقالت له، كلا والله لا يخزيك الله أبدا، إنك لتصل الرحم، وتحمل الكل، وتقري الضيف، وتعين على نوائب الزمان.

يقول ابن هشام "وآمنت خديجة بنت خويلد، وصدقته بما جاءه من الله، ووازنته على أمره، وكانت أول من آمن بالله ورسوله، وصدقت بما جاء به، فخفف الله بذلك عن نبيه صلى الله عليه وسلم، لا يسمع شيئا يكرهه من رد عليه وتكذيب له فيحزنه ذلك، إلا فرج الله عنه إذا رجع إليها: "تثبته وتخفف عليه، وتصدقه، تهون أمر الناس رحمها الله"[1].

وهي بحق فاتحة يمن على رسول الله صلى الله عليه وسلم، حيث كان لها استقلالها الاقتصادي والاجتماعي وحريتها في اختيار الرجل الذي تريده، وهي التي أرادت أن تتزوج بمحمد صلى الله عليه وسلم، وأرسلت إليه امرأة اسمها نفيسة تعرض عليه الزواج منها قال ابن سعد: "قالت نفيسة فأرسلتني إليه دسيسا أعرض عليه نكاحها ففعل"[2].

---

1. سيرة ابن هشام 1/189- 190.
2. الطبقات الكبرى ابن سعد، 8/9.

وقد يسر الله لرسوله الأعظم صلى الله عليه وسلم هذه المراة التقية النقية، العاقلة الذكية، لتعينه على المضي في تبليغ الدعوة، ونشر الرسالة، وهي أول من آمن به من النساء.

ولله در القائل:

علمت خديجة نبل أحمد مشرقا | فهفت إلى هذا الشذى متقاطرا
ودعته أن يلي التجـارة سيـدا | ويكون عقل المخلصين الساهرا
رامت خديجة أن يكون قـرانهـا | بمحمد روضـا نضيـرا مثمـرا

تزوجها المصطفى صلى الله عليه وسلم، وهو في ريعان شبابه في الخامسة والعشرين من عمره، وكانت هي في سن الأربعين، وظل معها ولم يضم إليها أخرى حتى تجاوزت الخامسة والستين، وماتت، وهو فوق الخمسين، وكانت أول من آمن به من النساء، ثم كانت وزير صدق، ثبتت قلبه، وواسته بمالها، ودافعت عنه، وآزرته بالنفس والمال، وكان صلى الله عليه وسلم يقول في شأنها "والله ما أبدلني الله خيرا منها آمنت بي إذ كفر الناس، وصدقتني وكذبني الناس، وواستني بمالها إذ حرمني الناس، رزقني الله منها أولادا إذ حرمني أولاد الناس.

وهكذا ظل معها طول حياتها لم يضم إليها أخرى في وقت كان التعدد مألوفا بين العرب[1]. لقد وقفت رضي الله عنها مالها لخدمة الدعوة، وكانت تسري عن النبي الكريم، وكل أولاده صلى الله عليه وسلم منها سوى: إبراهيم، ولدت له أولاد القاسم، وبه كان يكنى، ثم زينب ورقية، وأم كلثوم وفاطمة وعبد الله، وكان عبد الله يلقب بالطيب والطاهر، ومات بنوه كلهم في صغرهم، أما البنات فكلهن أدركن الإسلام فأسلمن وهاجرن، إلا أنهن أدركتهن الوفاة في حياته صلى الله عليه وسلم، سوى فاطمة رضي الله عنها فقد تأخرت بعد ستة أشهر، ثم لحقت به[2].

لقد كانت لقوة شخصيتها وسعة جاهها حصنا مكينا للدعوة المحمدية الشريفة، في أشد وأعسر أيامها. قال علي بن أبي طالب كرم الله وجهه في رثاء خديجة أم المؤمنين[3].

1. أنور علي عاشور، ص: 98- 99.
2. الرحيم المختوم للمباركفوري، ص: 93.
3. ديوان الإمام علي رضي الله عنه، ص: 93.

وسيدة النسوان أول من صلى

مهدية قد طيب الله خيمها مباركة والله ساق لها الفضلا

هذه أمثلة للمرأة الصحابية المثالية التي تدفع رجلها رسول الله، صلى الله عليه وسلم، إلى نبل الفعال وجليل الأعمال وتهيئ له صفحة المجد، يخطها التاريخ وتقرؤها الأجيال.

بهذه الكلمات القليلة، نود أن نودع هذه المرأة المخلصة والتي تمثل أروع الأثر في تاريخ المرأة المسلمة، وتعتبر بحق نموذجا مشرفا في مواقفها مع المصطفى صلى الله عليه وسلم، وتاريخا خالدا مجيدا على مر السنين والعصور.

سودة بنت زمعة رضي الله عنها

وفي شوال من هذه السنة، السنة العاشرة من النبوة، تزوج رسول الله، صلى الله عليه وسلم، سودة بنت زمعة بن عبد شمس القرشية كانت ممن أسلمن قديما، وهاجرن الهجرة الثانية إلى الحبشة.

وهي أول امرأة تزوجها النبي صلى الله عليه وسلم بعد وفاة خديجة، وقد توفي عنها زوجها السكران بن عمر بن عبد شمس (ابن عمها). وهي من المومنات المهاجرات لأهليهن في سبيل العقيدة الإسلامية المباركة، وقد تحملت في سبيل الإسلام المشاق، والمصاعب، والمتاعب، فهاجرت بدينها على الحبشة مع زوجها[1].

وبعد عودتها مات زوجها فأصبحت فريدة وحيدة، لا معيل لها ولا معين، ولو عادت إلى أهلها، بعد وفاة زوجها، لأكرهوها على الشرك، أو عذبوها عذابا نكرا ليفتنوها عن الإسلام، وليس من أهلها من آمن بالله ورسوله سواها، فلما أوشكت أن تتعرض للفتنة والإيذاء من قومها، تزوجها رسول الله صلى الله عليه وسلم صيانة لها، وتكريما عن بلائها، وتأليفا لقومها بني عبد شمس، وهذا هو منتهى الإحسان بالتكريم لها على صدق إيمانها وإخلاصها لله ولرسوله.

يقول أحد الباحثين في شأن هذه المرأة المبتلية "ولم يروا أن سودة كانت من الجمال أو من الثروة او المكانة بما يجعل لمطمع من مطامع الدنيا أثرا في زواجه منها، إنما كانت سودة زوجا

1. زوجات النبي الطاهرات وحكمة تعددهن، محمد محمود الصواف، ص: 27.

لرجل من السابقين إلى الإسلام الذين احتملوا في سبيله الأذى والذين هاجروا إلى الحبشة بعد أن أمرهم النبي بالهجرة وراء البحر إليها، وقد أسلمت سودة وهاجرت معه، وعانت من المشاق ما عانى، فإذا تزوجها محمد بعد ذلك ليعولها وليرتفع بمكانتها إلى أمومة المؤمنين، فذلك أمر يستحق من أجله أسمى التقدير وأجل الحمد[1].

لهجرة هذه المرأة الصابرة حدث تاريخي عظيم في تاريخ الإنسانية بعامة وتاريخ العرب والمسلمين بخاصة، فهي تؤرخ لعهد ساد فيه الشرك والبلاء.

ثم إن للهجرة معنى آخر تفرزه هجرة المرأة ومشاركتها للمسلمين في تحمل المصاعب والمشاق ابتداءً من ترك الملك والثروة والتخلي عن الأهل من الكفار وانتهاءً بالعذاب التي تحملته المراة المسلمة ويكفي تاريخيا الإسلامي فخرا أن تكون أول شهيدة في الإسلام امرأة وهي سمية أم (عمار بن ياسر).

عائشة بنت أبي بكر الصديق (أم المؤمنين)

كبيرة محدثات عصرها ونابغته في الذكاء والفصاحة والبلاغة فكانت عاملا كبيرا ذا تأثير عميق في نشر تعاليم الرسول، صلى الله عليه وسلم، ولدت بمكة في السنة الثامنة أو نحوها قبل الهجرة[2].

خطب النبي صلى الله عليه وسلم عائشة قبل الهجرة بثلاث سنوات، ولم يدخل عليها إلا بعد الهجرة إلى المدينة في شهر شوال من السنة الأولى للهجرة، وهي بنت تسع سنوات، ومكثت معه في المدينة تسع سنوات، وكان عمرها عند وفاة الرسول ثماني عشرة سنة[3].

فقد تزوجها المصطفى صلى الله عليه وسلم وكان هذا الزواج مباركا فوق التصور مع ما فيه من تقدير لوالدها الصديق ورعاية لحقوقه، ذلك أن أبابكر الصديق أول من آمن من غير أهل البيت، وهو الذي دعا رجال قريش إلى الإيمان برسول الله، صلى الله عليه وسلم،

1. حياة محمد، محمد حسين هيكل، ص: 319.
2. نساء فاضلات، عبد البديع صقر، ص: 16.
3. المرأة في الإسلام بين الماضي والحاضر، ص: 165.

فآمن منهم من آمن[1].

عاشت عائشة مع النبي صلى الله عليه وسلم حياة بسيطة ولكنها عامرة بالسعادة والرضا، تحفظ الحديث (×)، وتتفقه في الدين، وتروي الشعر وتعرف- الحكمة، ويرجع إليها المسلمون فيما يتصل بنظام الأسرة وأحكام الزواج والطلاق، وشؤون العبادات والمعاملات.

كانت مرجعا لكثير من القضايا، والمسائل الدينية، ولا سيما ما يتصل بحياة المرأة صحبته صلى الله عليه وسلم في كثير من غزواته، ولم تتردد في خدمة المحاربين وإغاثتهم بما هم في حاجة إليه[2].

ويحفل تاريخ العرب بأسماء هؤلاء النساء ومنهن نسيبة بنت كعب التي حاربت جنب محمد بالسيف في معركة "أحد" ولم تكف عن القتال حتى جرحت ثلاث مرات وقال عنها محمد إن مقامها خير من الرجال[3]، ومنهن أيضا أم سليم بنت ملحان التي حزمت الخنجر على وسطها وهي حامل وحاربت محمد وقومه من المسلمين، أما النساء اللائي اشتركن في الحروب ضد محمد والمسلمين فمنهن "هند بنت ربيعة" وزوجة أبي سفيان التي ارتدت الحديد والزرد في معركة "أحد" ووضعت قناع الحرب وشهرت السيف تطعن به الصدور[4].

خاتمة

من حق جيلنا الصاعد أن يلم في هذه العجالة الموجزة – ببعض أسماء نسوة صدر الإسلام اللواتي طفن نجوما متألقة على سمي محمد المشرقة أول طلوعها في أفق التاريخ وليس فيهن إلا ما يثير الاعتزاز بالخلق الكريم والثقافة النيرة والصلابة في الذود عن العقيدة.

وما احرانا بالتبسط في دراسة هذه الأسماء اللامعة وصلا لماضينا النير بحاضرنا

1. المرأة وحقوقها في الإسلام، لمبشر الطرازي السبتي، ص: 99.

× ولا عجب فهذه كتب الحديث تشهد بعلمها الغزير، وعقلها الكبير، فلم يرو في الصحيح احد من الرجال أكثر مما روي عنها إلا شخصان هما: أبو هريرة، وعبد الله بن عمر رضي الله عنهما.

2. المرأة بين الماضي والحاضر، ص: 65.
3. الطبقات الكبرى 352/8.
4. محمد رسول الحرية، عبد الرحمان الشرقاوي، ص: 217.

المزدهر وليس مثل ذلك إلا مثارا للاعتزاز والفخر.

...مع أن تحديات العصر للمرأة نسبية متفاوتة بتفاوت المجتمعات العربية، ومع أن الشعور بهذه التحديات بالنسبة للمرأة لا يمكن أن يزول، فإن هناك مما يقول دعاة الإصلاح إمكانا مستمرا لتطوير المرأة في عملية نامية للحصول على مزيد من الحرية والمسؤولية، نحن جميعا متخلفون رجالا ونساء، ولا يعود تخلفنا إلى طبيعة الدين أو التراث، فمتى غيرنا ما بأنفسنا غير الله ما بنا: ﴿**إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم**﴾ [الرعد: 11]، وعندما نتطور جميعا تتطور المرأة المسلمة وتواجه المجتمع العصري بأسلوب جديد ونمط جديد[1].

ذلك غيض من فيض المرأة المسلمة الفذة في تراثنا الإسلامي التليد الذي يعتز، أول ما يعتز، في ظلال الأم الوارفة، بعد كتاب الله، وسنته الشريفة المطهرة، بنفحات الأمومة التي تعبق بها، وتتوهج بأريجها، عشرات المؤلفات الإسلامية، التي نذكر منها هنا، على سبيل المثال لا الحصر:

- الإصابة لابن حجر العسقلاني.
- أسد الغاية لمجد الدين بن الأثير.
- الطبقات لابن سعد.
- الاستيعاب لابن عبد البر.
- أخبار النساء لابن قيم الجوزية.
- طوق الحمامة لابن حزم.
- بلاغات النساء لابن طيفور.
- محاسن النساء لأحمد بن هشام.

1 . معالم الشريعة الإسلامية، د. صبحي الصالح، ص: 210- 211.

قائمة المصادر والمراجع المعتمدة في البحث

- القرآن الكريم
- أحكام الأسرة وفق مدونة الأحوال الشخصية، د. ابن معجوز، الطبعة الثانية، سنة 1980م.
- الإسلام وحقوق الإنسان، د. محمد خضر، دار مكتبة الحياة، بيروت سنة 1980م.
- بلوغ المرام من أدلة الأحكام لابن حجر العسقلاني (ت 852هـ) دار elaker بيروت سنة 1993م.
- تفسير التحرير والتنوير للطاهر ابن عاشور، الدار التونسية للنشر.
- تحفة العروس أو الزواج الإسلامي السعيد لمحمود مهدي الاستانبولي، الطبعة الخامسة، مكتبة الرسالة الحديثة.
- التاج الجامع للأصول في أحاديث الرسول، الطبعة الثالثة، دار الفكر، بيروت، سنة 1962م.
- التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج، د. وهبة الزحيلي، الطبعة الأولى، دار الفكر، لبنان، سنة 1991م.
- حقوق النساء في الإسلام، لمحمد رشيد رضا، تصحيح وضبط، طارق السعود، الطبعة الثالثة، مكتبة التراث الإسلامي بالقاهرة سنة 1987م.
- حياة محمد لمحمد حسنين هيكل، الطبعة التاسعة.
- ديوان الإمام علي رضي الله عنه، الطبعة الأولى، دار الكتاب الحديثة بالكويت، سنة 1988م.
- الرحيق المختوم للمباركفوري، دار الفكر، لبنان سنة 1994م.
- زوجات النبي الطاهرات وحكمة تعددهن لمحمد محمود الصواف.
- الزواج وآداب الزفاف لأنور عاشور.

- سنن الترمذي (ت 279هـ) طبعة الحلبي.
- سنن البيهقي (458هـ)، دار الفكر.
- سنن الدارمي، طبع بعناية محمد محمود دهمان، دار إحياء السنة النبوية.
- سنن ابن ماجة، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث، بيروت، لبنان.
- سيرة ابن هشام.
- صحيح مسلم، طبعة الحلبي (ت 256هـ) تحقيق محمد علي قطب، المكتبة العصرية.
- صحيح البخاري (ت 256هـ) تحقيق محمد علي قطب، المكتبة العصرية، صيدا بيروت سنة 1991م.
- الطبقات الكبرى لابن سعد، دار تحرير للطبع والنشر بالقاهرة.
- فقه السنة للسيد سابق، الطبعة م المسلم.
- قضية تحرير المرأة لمحمد قطب، الطبعة الأولى، دار الوطن للنشر، الرياض.
- لسان العرب لابن منظور، دار صادر.
- كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال للبرهان فوري (ت 975هـ)، الطبعة الخامسة، مؤسسة الرسالة، ضبطه وفهرس غريبه: الشيخ بكري حياني، وصححه ووضع فهارسه ومفاتحه، الشيخ صفوة السقا، بيروت سنة 1985م.
- محمد رسول الله لعبد الرحمان الشرقاوي، كتاب الهلال، القاهرة سنة 1967م.
- مسند الإمام أحمد بن حنبل (ت 241هـ)، دار الفكر.
- مشكلات في طريق المرأة المسلمة لإبراهيم محمد الجمل، دار البشير للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة.
- معالم الشريعة الإسلامية، د. صبحي الصالح، الطبعة الرابعة، دار العلم، بيروت، سنة 1962م.
- المرأة في التصور الإسلامي، لعبد المتعال محمد الجبري، الطبعة الثالثة، الناشر مكتبة وهبة.
- المرأة في الإسلام بين الماضي والحاضر، د. عبد الله شحاته، مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، رقم الايداع القانوني بدار الكتب 84/54/27.

- المرأة وحقوقها في الإسلام لمبشر الطرازي الحسني، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
- المرأة في التاريخ والشريعة، د. سعد السحمراني الطبعة الأولى، دار الطباعة والنشر، لبنان سنة 1989م.
- المرأة المسلمة بين التكريم الإسلامي والامتهان الحضاري لأحمد وافي، الطبعة الأولى سنة 1980م.
- المسجد وبين المسلم، لأبي بكر جابر الجزائري، الطبعة الثالثة، الناشر، مكتبة العلوم والحكم بالمدينة المنورة سنة 1993م.
- المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة للإمام السخاوي (ت 902هـ)صححه وعلق حواشيه عبد الله محمد الصديق، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت سنة 1987م.
- نساء فاضلات لعبد البديع صقر، دار الاعتصام.

الفهرس

فاتحة العدد 2

الأخذ بالظاهر من القرآن بين ابن حزم والجمهور 6
د. عبد الرزاق هرماس

المستشرقون والسنة 34
د. يوسف الكتاني

كتاب تفسير سور المفصل للشيخ عبد الله كنون 54
د. إبراهيم الوافي

جريمة الزنا وحكمة تحريمها 70
د. مزيان حدو بناصر

كتاب تقريب المسالك لموطأ الإمام مالك للفقيه المحدث أحمد بن الحاج المكي السدراتي (ت 1253هـ) 108
د. وداد العيدوني

نحو تأسيس منهج شمولي في دراسة الحديث: بغية الرائد للقاضي عياض نموذجا 142
ذ. عبد الرحيم العلمي

الضوء الأحمر بين المسلمين والكفار 158
ذ. الهبطي المواهبي

دور البصيرة في المعرفة عند الإمام الغزالي 190
د. محمد يعقوبي خبيزة

القضاء وحقوق الإنسان في الإسلام 204
ذ. أحمد العلوي اليوسفي

البدعة: بدايتها وأسباب ظهورها 212
د. التهامي محمد الوكيلي

أصول الطريقة الزروقية الشاذلية من خلال كتاب: "الدرة الثمينة" لأبي عبد الله محمد الخروبي (ت 963هـ) 226
د. عبد الخالق أحمدون

تصور ديداكتيكي لتدريس النص القرآني 256
د. عبد الواحد بنصبيح

العقل والتربية العقلية والفكرية عند ابن قيم الجوزية 268
د. سعيد هلاوي

أكثر أهل الجنة البله 290
د. أحمد باكو

المصطلح الحديثي وتفعيل المصطلح التراثي 310
د. عبد الرحمان العضراوي

قضية المرأة المسلمة في وجه التحديات 328
ذ. علي البوذخاني.



مجلة إسلامية جامعة
تصدرها رابطة علماء المغرب

العدد: السابع عشر - ذو القعدة 1421هـ/فبراير 2001م

مــن

السلسلة الجديدة

الرقم المتسلسل: 29



الإحياء

مجلة إسلامية جامعة تصدرها رابطة علماء المغرب

العدد 19 – 1422 / 2002

- مفهوم القضاء في الإسلام
- تميز الإفتاء عن الفقه المطلق
- مصادر الشرعية السياسية في الفكر السياسي الإسلامي: دراسة مقارنة بالفكر السياسي الوضعي
- قضايا التعدد اللغوي عند أبناء المهجر

مجلة نصف سنوية / تعنى بالأبحاث والدراسات الإسلامية



مجلة إســــلامية جامعة
تصدرها رابطة علماء المغرب

العدد: التاسع عشر ـ 1422هـ/2002م
مــــن
السلسلة الجديدة
الرقم المتسلسل: 31



فاتحة العدد

بعون من الله وتوفيقه وفيض عطائه يسعدنا أن نضع بين أيدي القراء العدد التاسع عشر من مجلة الإحياء في سلسلتها الجديدة وهو حسب الرقم المتسلسل 31 في حلة زاهية، وقد تضمن طائفة من المقالات اختلفت في مضمونها واتحدت في جودتها ومرماها الذي هو خدمة فقه الشريعة وأصولها والمحافظة على تراثنا الإسلامي المجيد، وإثرائه وتوسيع مداه ليشمل الحلول الشرعية لقضايا طارئة مستحدثة نتيجة لتقدم العلوم في مختلف الميادين، الأمر الذي يستدعي منا المزيد من البحث وإعمال العقل وإحياء سنة الاجتهاد حتى تبقى الشريعة كما أرادها الباري جل علاه صالحة لكل زمان ومكان بفضل منطوقها ومفهومها ومقاصدها العامة التي هي تحقيق المصالح ودفع المفاسد، وتبصير الناس بما يجلب لهم سعادة الدارين، خصوصا في وقت ظهرت فيه كثرة المذاهب والآراء الهدامة حيث التبس الأمر على كثير من شبابنا الذي علينا الأخذ بأيديه وتبصيره بأمور دينه وسمو شريعته، وتنشئته نشأة دينية أخلاقية تنحو به نحو النجاح والفلاح، وتخرجه من غياهب الوهم إلى كنه الحقيقة.

فالشباب هو أمل المستقبل وعماده، لذلك يجب التركيز على تربيته وتكوينه لمواجهة تحديات هذا الخضم من الأفكار التي ظاهرها الرحمة والمودة وباطنها الغي والضياع.

هذا ومما يثلج الصدر ويبعث على الأمل والارتياح في استمرار قيام مجلة "الإحياء" بدورها التربوي وإحياء العلوم الشرعية أن معظم كتابها

من خيرة خريجي الجامعات الواعين بثقل المسؤولية الملقاة على عواتقهم في تنوير الرأي العام بما تزخر به شريعتنا الغراء.

هذا وقد شاءت الأقدار أن يرى هذا العدد النور في أحلك الظروف التي يتعرض فيها إخواننا في فلسطين لحرب الإبادة على يد الطغاة الصهاينة الذين انتهكوا كل القوانين والأعراف ولم يحترموا حتى الأماكن المقدسة عند مختلف الديانات السماوية وعلى رأسها القدس الشريف والمسجد الأقصى، الأمر الذي يستوجب منا استنكار هذه الهمجية الصهيونية، ونطلب من الباري جل علاه أن يرد كيد الماكرين في نحورهم مصداقا لقوله عز وجل: ﴿ وكان حقا علينا نصر المومنين﴾.

هذا ومما ينبغي التنويه به في هذا المجال هو موقف عاهلنا الكريم معهم في محنتهم بصفته رئيس لجنة القدس حيث بذل كل ما في وسعه لرفع المعاناة عنهم، وليس هذا بغريب على جلالته الذي عرف عنه أنه نصير الحق ويعمل جهده من أجل إشاعة الخير والعدل، وإنصاف المظلومين والعطف على المحتاجين ومواساة المستضعفين.

أبقى الله مولانا الإمام ذخرا وملاذا لشعبه وللشعوب الإسلامية كلها وأمد الله في عمره ومتعه بموفور الصحة ودوام النصر، قرير العين بشقيقه السعيد مولاي رشيد وبسائر أفراد أسرته الشريفة إنه على ما يشاء قدير وبالإجابة جدير، وهو نعم المولى ونعم النصير.

بقلم عبيد ربه لابارس الشيخ ماء العينين

بن الشيخ محمد الاغظف بن الشيخ ماء العينين

القرآن الكريم..
ومناهج تحليل الخطاب

د. عبد الرزاق هرماس
تارودانت

توطئة.

المبحث التمهيدي: قضايا المصطلح.

المطلب الأول: مصطلح المنهج في الدراسات الإنسانية.

المطلب الثاني: مفهوم المعرفة في مجال البحث العلمي.

المطلب الثالث: المراد بالمناهج المعرفية في كتابات المعاصرين المتصلة بالقرآن.

المطلب الرابع: إسهامات المعاصرين في مجال تطبيق هذه المناهج على القرآن.

المبحث الأول: القرآن الكريم في ضوء المناهج المعرفية المعاصرة: عرض وتحليل.

المطلب الأول: القرآن الكريم واللسانيات البنيوية.

أولا: تطبيقات اللسانيات البنيوية عند د. محمد أركون.

ثانيا: تطبيقاتها من خلال كتاب منهجية القرآن المعرفية.

المطلب الثاني: القرآن الكريم والقراءة الماركسية.

المبحث الثاني: إسهامات المعاصرين في منهجية القرآن المعرفية دراسة وتقييم.

المطلب الأول: دور هذه المناهج وأهميتها في فهم كتاب الله وتفسيره.

المطلب الثاني: المعرفة بالوحي والمعرفة بالعقل ومنهجية التأويل العقلي.

المطلب الثالث: تطبيقات هذه المناهج على القرآن بين الطموح والانتكاس.

خاتمة الدراسة.

الهوامش والإحالات.

ظل فهم القرآن وبيان معانيه مرتبطا بما اصطلح عليه "بعلم التفسير" حتى تقرر لدى الخاص والعام أن التفسير هو العلم الذي يهتم ببيان معاني مفردات القرآن ومعاني جمله ثم دلالة هذه المفردات والجمل على المباني...

كما ظل أهل هذا العلم هم المفسرون الذين اجتمع فيهم من المؤهلات المعرفية ما يمكنهم من إدراك مراد الله تعالى فيما جاء مشكلا من آيات القرآن، وكشأن جميع العلوم والمعارف فإن للتفسير أصولا وقواعد وآدابا هي التي تضبط عمل المفسر موضوعيا ومنهجيا.

وقد شهد عصرنا الراهن دعوات لإعادة النظر في مجمل التراث التفسيري المتراكم على مر القرون، جاءت هذه الدعوات من كتاب معاصرين لم يتوفر فيهم من المؤهلات ما يجعلهم يصنفون مع المفسرين، كما أن دعواتهم حرصت على هدم أصول التفسير وقواعده لتعويضها بما اصطلح عليه بمناهج تحليل الخطاب أو بالمناهج المعرفية المعاصرة...

وهذا الموضوع عبارة عن دراسة تقويمية لهذه الدعوات في مباحث ثلاثة:

المبحث التمهيدي: خصص لعرض وتحليل قضايا المصطلح التي يثيرها الموضوع.

المبحث الأول: عرض تحليلي لهذه الدعوات من خلال نماذج.

المبحث الثاني: دراسة تقويمية لهذه الظاهرة التي لها جذور في تاريخ التفسير.

مبحث تمهيدي: قضايا المصطلح

قبل التطرق لمذاهب المعاصرين وآرائهم بخصوص تطبيق مختلف المناهج المعرفية الحديثة أو مناهج تحليل الخطاب على القرآن، وما يترتب على ذلك بالنسبة لفهم كتاب الله وتفسيره، ثم آثار تطبيق هذه المناهج سلبا أو إيجابا على الدرس القرآني... ينبغي قبل ذلك البدء بتحديد وضبط قضايا المصطلح التي يثيرها الموضوع.

المطلب الأول: مصطلح المنهج في الدراسات الإنسانية

يطلق المنهج أو المناهج في اللغة ليراد به الطريق الواضح، ومنه قوله تعالى: ﴿**لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا**﴾ [المائدة: 48].[1]

ثم صار مصطلحا يعني إجمالا: "طريق البحث عن الحقيقة في أي علم من العلوم، أو في أي نطاق من نطاقات المعرفة الإنسانية"[2].

وفي يومنا الراهن فإن هذا المصطلح يدل على:

أ. مجموع الطرق التي يتبعها العقل من أجل اكتشاف الحقيقة والبرهنة عليها.

ب. مجموع الطرق العقلية المتبعة من أجل الوصول إلى غاية.

ج. القواعد التي يتأسس عليها تعليم أو تطبيق فن أو تقنية.

د. وسيلة لوصف الطريق التي يجب إتباعها[3].

غير أن المعنى الأول هو الذي يطغى على المصطلح حين نقوم بإطلاقه. فالمراد به دائما ينصرف:

إما إلى اكتشاف الحقيقة.

وإما إلى البرهنة والاستدلال عليها.

---

1. انظر الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، طبعة مصورة بدار الرشاد، الدار البيضاء، ج 2، ص109،. الفيروزابادي، بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، ب 5، ص: 128، نشر المكتبة العلمية، بيروت...
2. النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج1، ص: 36، الطبعة السابعة، دار المعارف، القاهرة، 1977م.
3. MICRO ROBERT P 665 ED 1980 PARIS.

وأهمية هذا المنهج في الدراسات الإنسانية تتجلى في أنه يشكل "حاجزا بين الذات والموضوع" أي بين ذات الدارس أو الباحث غير المجردة من الخلفيات وبين الموضوع المطروح الذي قد يقول أشياء بعيدة عن دلالته، فالمنهج من هذا المنظور يعتبر:

1. وسيطا بين الدارس والموضوع المدروس.

2. كما يحظى بخاصية الاستقلالية عنهما معا.

وهو بهذه الخاصية يعتبر "رديف الآلة في العلم المعاصر"[1].

وخلاصة الكلام أن المنهج هو "الطريقة التي تضمن للباحث أن يصل إلى الحق الذي يبتغيه، ولا يضل في السعي إليه بين السبل المتشبعة، ولا يلتبس الباطل عليه بالحق فيركن إليه ظانا أنه الحق الذي يبحث عنه ويسعى إليه، سواء كان هذا الحق الذي يبحث عنه خبرا يريد أن يتبين صحته أو أن يعلم مضمونه، أم أطروحة علمية يريد أن يعرف دلائل صحتها أو بطلانها"[2].

ولا تكاد توجد أمة ذات حضارة يخلو تاريخ فكرها من اهتمام بهذا الموضوع، لكن هذه الأمم تتفاوت في تصورها لقضية المنهج ودوره، اعتبارا لتطورها الفكري وثوابت عقيدتها واستيعابها لأهمية المنهج في مجال البحث[3].

وبالنسبة لعلماء الإسلام فإن أهم ما أسهموا به في حقل المناهج:

- منهج تمحيص النصوص ونقدها من جهة الرواية، وهذا علم واسع يشمل ما اصطلح عليه بعلم الجرح والتعديل وعلم تاريخ الرواة وما تفرع عنهما في مجال دراسة السنة النبوية ثم التاريخ وغير ذلك...[4].

---

1. د. عبد الله الغذامي، تشريح النص، ص: 72- 73، الطبعة الأولى، دار الطليعة، بيروت، 1987.
2. د. محمد سعيد رمضان البوطي، السلفية مرحلة زمنية مباركة... ص: 60، الطبعة الأولى، دار الفكر، دمشق، 1408هـ.
3. اشتهر في مناهج الأمم القديمة "المنطق"... لكنه كان منطقا صوريا لم يتخلص من أصوله الوثنية، وقد ظل "المنطق الصوري" أساس مناهج البحث قرونا، ونقل إلى لغات وثقافات أمم شتى حتى أذن الله بظهور "المنطق التجريبي" في بيئة الإسلام خلال القرن السابع الهجري، انظر د. النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام.
4. انظر مجال الاستفادة من هذا المنهج ضمن: د. فاروق حمادة، المنهج الإسلامي في الجرح والتعديل، ص: 100- 150،

ـ المنهج الثاني اصطلح عليه بقواعد تفسير النصوص وهو لباب علم أصوله الفقه[1]، ويأتي بعد المنهجين:

ـ منهج البحث والنظر في مجال أصول الدين أي العقيدة[2].

ـ منهج فهم كتاب الله وتفسيره والاستنباط منه، وهو متعلق في معظمه بقواعد تفسير النصوص الذي سبقت الإشارة إليها[3].

وقد أقام علماء الإسلام هذه المناهج على أسس وقواعد ثابتة لا تدع مجالا للنزعات والميول الذاتية، وكان دافعهم إلى وضع تلك الضوابط المنهجية الصارمة:

أ. حرصهم على الموضوعية العلمية التي لا تترك مجالا لصاحب هوى ولا لصاحب بدعة أو شذوذ فكري أو عقدي.

ب. يقينهم بأن المناهج التي وضعوها إنما هي موجهة بالأساس لخدمة نصوص الوحي من جهة الفهم السليم لها.

لقد كان علماء الإسلام ـ وهم يضعون مناهجهم[4] موقنين بأن تفسير نصوص الوحي قرآنا وسنة هو شهادة عن الله، وأن هذه الشهادة تستلزم من الاحتياط أضعاف ما يستلزمه أي شيء آخر غيرها.

المطلب الثاني: مفهوم المعرفة في مجال البحث العلمي

يعرف البحث بأنه "التقصي بعناية... وإنه على الأخص استقصاء منهجي في سبيل

الطبعة الأولى، دار المعارف، الرباط، 1402هـ.

1. وقد اعتبر قمة التفكير العقلي في البيئة الإسلامية، انظر الشيخ مصطفى عبد الرزاق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، الفصل الثالث، الطبعة الثالثة، لجنة التأليف، القاهرة، 1386هـ.
2. انظر في ذلك مقدمة كتاب "القضاء والقدر"، للدكتور فاروق دسوقي، طبعة دار الاعتصام، مصر.
3. أفردته بهذه الإشارة لأنه موضوع هذه الدراسة وحتى يعلم أن تفسير كتاب الله العزيز له مصادر وقواعد وآداب، والكلام فيه لا يكون إلا للمؤهل...
4. أشير هنا إلى مناهجهم في أصلها مستمدة من الوحي نفسه استنباطا واستقراء، وقد أخطأ بعض المعاصرين حين أضفى على هذه المناهج الصبغة البشرية وقطع علاقتها بالكتاب والسنة.

زيادة مجموع المعرفة"[1].

أما "البحث العلمي" فهو نشاط "يفيد في زيادة كمية المعرفة في الميادين العلمية بهدف أو بغير هدف محدد".

والعلم تبعا لذلك ليس مجرد كتلة من الحقائق المتراكمة، بل هو طريق للوصول إلى هذه الحقائق التي ستشكل المعرفة فالبحث العلمي يتوجه غالبا إلى توليد النظريات ثم اختيار صدقها، فإذا اجتازت مرحلة التجربة انضافت إلى المعارف المكتسبة، غير أنه في مجال العلوم الإنسانية والتجريبية لا تلبث المعارف المكتسبة أن تزول بفعل التطور العلمي المتزايد، ومن ثم فإن البحث في العلوم الإنسانية والتجريبية لا يبحث أبدا في "الحقيقة اليقينية" بل يحاول فقط أن يقترب منها أو يلتصق بها[2].

أما مصطلح "المعرفة" فقد ورد في كتب علم الكلام "أن المعرفة اعتقاد الشيء على ما هو به مع سكون النفس" أو هي "اعتقاد الشيء على ما هو به عن دليل"[3]. وعادة ما يعني مصطلح "المعرفة" في الوقت الراهن "مجموع ما يصل إليه العلم ويدركه في مجال الثقافة والتربية والعلوم".[4]

ومصادر المعرفة في التصور الإسلامي تنحصر في مصدرين اثنين:[5]

- الوحي الإلهي كتابا وسنة.
- والعقل الإنساني المبدع.

1. د. جون ديكنسون، العلم والمشتغلون بالبحث العلمي في المجتمع الحديث، ص: 44، ضمن سلسلة عالم المعرفة، الكويت، 1407هـ، ترجمة شعبة الترجمة، باليونسكو.
2. م. أ. قاضي، أسلمة المعارف العلمية الحديثة ضمن مجلة المسلم المعاصر"، عدد 35، ص: 39، ترجمة محيي الدين عطية.
3. عبد الجبار الهمذاني، والمغني في أبواب العدل والتوحيد، ج 12، ص: 15، المؤسسة المصرية العامة. وانظر: د. عبد الله رزق، نظرية المعرفة عند الغزالي، ضمن "مجلة المعاصر"، عدد 48، ص: 29، وما بعدها.
4. Micro Robert p 978 2.
5. انظر وسائل تحصيل المعرفة في العلوم الإنسانية والتجريبية، ضمن:

ديكنسون: العلم والمشتغلون بالبحث العلمي في المجتمع الحديث ص: 70- 87... وأيضا:

M.GRAWITZ METHODES DES SCIENCES SOCIALES P 14- 19 9° ED DALLOZ PARIS 1993

وعلاقة الوحي بالعقل - في التصور الإسلامي - علاقة تلازم بالضرورة، فبدون العقل نسيء فهم الوحي، كما لا يمكننا أن نتكلم عن العقل إذ انحرف عن التزام جادة الوحي.

والمشكلة هي في كيفية استخدام العقل لا في ضرورته، فالعقل مصدر للمعرفة في الإسلام، لكن لابد من استخدامه في إطار الوحي وغايته، أي لابد من انضباط والتزام في استخدام العقل[1].

والمعرفة في التصور الإسلامي قسمان:

- معرفة تتصل "بعالم الشهادة" أي بالعالم المادي الذي يدركه الإنسان بما زود به من حواس، فهو يقع تحت مداركه العقلية.

- معرفة تتعلق بعالم الغيب" أي قضايا العقيدة التي لا تقع تحت المدارك العقلية، ودور الإنسان حيالها هو التلقي من الوحي والتصديق[2].

- ومصطلح المعرفة" لا يقصد به في الفكر الإسلامي إلا أحد أمرين:

- ما دل عليه صحيح المنقول من نصوص الوحي الإلهي.

- ما انتهى إليه صريح المعقول مما يدخل تحت الإدراك العقلي للإنسان[3].

ومنهج البحث عن المعرفة في مجال الدراسات الإسلامية عامة والقرآن خاصة يقتضي

---

1. د. عبد المجيد أبو سليمان، إسلامية المعرفة... ضمن مجلة المسلم المعاصر، عدد 31، ص: 26.
2. ولله در، ابن خلدون حين قال في المقدمة، ص: 509، طبعة دار الجيل، بيروت: "وعلم أن الوجود عند كل مدرك في بادئ رأيه منحصر في مداركه لا يعدوها، والأمر في نفسه بخلاف ذلك والحق من ورائه... فإذا علمت هذا فلعل هناك ضربا من الإدراك غير مدركاتنا: لأن إدراكاتنا مخلوقة محدثة وخلق الله أكبر من خلق الناس والحصر مجهول والوجود أوسع من ذلك نطاقا... وليس ذلك بقادح في العقل ومداركه، بل العقل ميزان صحيح، فأحكامه يقينية لا كذب فيها غير أنك لا تطمع أن تزن به أمور التوحيد والآخرة وحقيقة النبوة وحقائق الصفات الإلهية وكل ما وراء طوره، فإن ذلك طمع في محال، ومثال ذلك مثال رجل رأى الميزان الذي يوزن به الذهب فطمع أن يزن به الجبال وهذا لا يدرك على أن الميزان في أحكامه غير صادق لكن العقل قد يقف عند طوره، ولا يتعدى طوره حتى يكون له أن يحيط بالله وبصفاته فإنه ذرة من ذرات الوجود الحاصل منه..."
3. قال ابن تيمية في الفتاوى ج 6، ص: 388: "إن العلم ما قام عليه الدليل، والنافع منه ما جاء به الرسول، صلى الله عليه وسلم، فالشأن في أن نقول علما هو النقل المصدق والبحث المحقق، فإن ما سوى ذلك - وإن زخرف ذلك بعض الناس - خزف مزوق وإلا فباطل مطلق".

الاستخدام المنهجي المنضبط للعقل والبعد عن العشوائية والتخبط، كما يستوجب الاحتراز عن الخوض في مجال هذه الدراسات عامة من منطلق الجهل أو نقصان المؤهل...

المطلب الثالث: المراد بالمناهج المعرفية في كتابات المعاصرين المتصلة بالقرآن

لعله من الأنسب الإشارة مبدئيا إلى أن ما يصطلح عليه "بالمناهج المعرفية" طرحت في كتابات المعاصرين المتصلة بالقرآن باعتبار هذه المناهج وسائل لفهم اللغة وتفسير النصوص.

والنظرة التاريخية المتأنية توصلنا إلى أن رواج هذه المناهج وانتشارها ثم تداولها وثيق الصلة بظهور "البنيوية"[1]، فقد كان فهم النصوص وتفسيرها يدور بين المؤلف أو الدارس وبين النص بحد ذاته، وقد أبدع الفكر البشري مناهج متعددة للفهم والتفسير والتأويل فهناك مناهج الدراسة الأدبية، ومناهج توثيق وتفسير التاريخ... الخ، كما وجدت في البيئة الإسلامية - بخاصة - مناهج الفهم المتكامل السليم لنصوص القرآن والسنة، فلما ظهرت البنيوية نظرت إلى النصوص على أنها سلسلة أو منظومة من القواعد المتفاعلة التي لا تتوقف أبدا عن توليد معاني جديدة.

ومن ثم اشتهرت البنيوية بخاصيتين اثنتين:

1. تنظر إلى النصوص على أنها تظل دائما قابلة للتفسير، وتنظر إلى التفسير" أو "القراءة" بأنه عملية مستمرة لا تكتمل الاكتمال النهائي أبدا.

---

1. ظهرت البنيوية باعتبارها بديلا عن الماركسية والوجودية، فلقيت رواجا من عموم المثقفين الغربيين، ثم ما لبث أن تجاوزها الزمن، ولم يعرفها العالم العربي مطبقة على تراثه إلا بعد أفولها، ولا يتسع المجال هنا للكلام عنها باعتبارها منهجا للتحليل والدرس، ويمكن للقارئ الرجوع إلى كتاب مبسط عنها ألفه جون بياجيه بعنوان "البنيوية"، ضمن منشورات عويدات، وبخصوص مرحلة ما بعد البنيوية يمكن الرجوع إلى مؤلف "عصر البنيوية" للأمريكية أدت كيروزيل ترجمة جابر عصفور.

هذا وقد ظهر هذا الكتاب بالانجليزية في فترة انبهار "المثقفين" العرب بالبنيوية، وحرصت فيه المؤلفة الأمريكية على دراسة النزعة من منظور نقدي تقويمي، كما يمكن الرجوع في نفس الموضوع إلى كتاب أمريكي آخر هو: "البنيوية وما بعدها" لجون ستروك وآخرون"، سلسلة عالم المعرفة، العدد 202، وبالنسبة للدراسات العربية لهذه النزعة فإن أهمها على الإطلاق - فيما أرى - مؤلف د. عبد العزيز حمودة "المرايا المحدبة: من البنيوية إلى التفكيك" الذي نشر في أبريل 1998م.

2. كما تنظر إلى "المفسر أو القارئ بأنه يساهم في إنتاج المعاني، لذلك فالبنيوية تذهب إلى عدم وجود قراءة (أو تفسير) بريئة لأي نص من النصوص حيث أن القراءة أو التفسير يفترض أنهما عملية إنتاج جديدة[1].

وقد خرجت من عباءة البنيوية الكثير من نظريات التفسير والقراءة خاصة في حقبة الستينات، لكن هذه النزعة ابتدأت في الأفول آخر هذه الفترة تاركة المجال لنظريات تجاوزتها كنظرية جاك ديريدا (التي تعني بدراسة الكتابة Grammatologie وتقوم على التمييز بين اللغة من حيث هي أصوات وباعتبارها علامات... وقد تجاوزها الزمن في مواطنها هي الأخرى.

وليس بدعا أن نقول إن الدراسات القرآنية وعلم التفسير تحديدا أضحى منذ عقود مجالا "لتخصيب" كل جديد أو قديم يظهر في ميدان ما يصطلح عليه "بالعلوم الإنسانية"[2].

وبتتبع واستقراء مختلف كتابات المعاصرين الداعية إلى فهم كتاب الله في ضوء المناهج الحديثة لتحليل الخطاب، لا نكاد نجد قاسما مشتركا بين مختلف الكتابات سوى تلك الرغبة الجامحة لإسقاط أي "نظرية" على النص القرآني دون مراعاة مدى توافقها معه أو مجافاتها له.

والدارس اليوم يستطيع أن يقرر بناء على ما صدر من إسهامات متصلة بمجال تطبيق المناهج المعاصرة على القرآن أنه ما من منهج أو نظرية معرفية ظهرت إلا انعكس صداها في الدرس القرآني[3].

---

1. انظر التعريف بالمصطلحات الذي نشره جابر عصفور ملحقا بكتاب "عصر البنيوية"، ص: 271 و 285، الطبعة الثانية 1986، منشورات عيون الدار البيضاء.
2. وللإشارة فإن هذه العلوم ما زالت مجالا خصبا للنقاش حول ماهية العلوم وميدانها ومناهجها... وانظر في ذلك د. جابر الحديثي، أزمة العلوم الإنسانية ضمن الفكر العربي، العددان السابع والثلاثون والثامن والثلاثون، 1985، ص: 109 – 137.
3. حين أقول ذلك لا أعني رواج هذه الإسهامات على نطاق واسع، ذلك أن استهلاك هذه الأدبيات محدود وسط طائفة من المهتمين بها، وقد تظل الكثير من الكتابات المتصلة بالموضوع معروضة على رفوف المكتبات، نظرا لأن جل المهتمين الأكاديميين بهذه المناهج لا صلة لهم بمجال الدراسات الإسلامية عامة والدرس القرآني بخاصة، ومن جهة أخرى فإن أكثر المشتغلين بالعلوم الشرعية ومنها التفسير، لا يرون في هذه الإسهامات أي جدوى... ولا غرابة في اقتران رواج هذه الأدبيات ـ نسبيا ـ بفرضها مقررات دراسية على مستوى الجامعة!

وقد ساهم في ذلك أن الكثير من الكتاب العرب الذين تم تكوينهم في دول الغرب، وهناك تم إعداد طائفة منهم لغرض ترويج فلسفات ومناهج معينة في البيئة الثقافية الإسلامية، بل إن عددا لا يستهان به من الرسائل والأطروحات "الجامعية" أنجزت لهذا الهدف، وكان من باب ترويج هذه المناهج توجيه هذه البحوث لقراءة وتفسير بعض آي القرآن طبقا لمعطيات هذه "المناهج المعرفية".

المطلب الرابع: إسهامات المعاصرين في مجال تطبيق هذه المناهج على القرآن

على تعدد التفاسير الشاملة لجميع آي القرآن التي أنتجها المعاصرون، فإنه لم يوفق أي من دعاة تطبيق المناهج المعرفية المعاصرة إلى تأليف تفسير كامل للقرآن، بل ظلت جهود هؤلاء الدعاة عند حدود وضع مشاريع وتطبيقها على بعض النصوص، وقد يقضون أعمارهم متراوحين بين مختلف المناهج... ولذلك فإن إسهاماتهم لم تفض إلى ظهور تفسير كامل، وظلت مشاريع يأملون في أن ترى النور مع غيرهم.

وهذا المطلب سيسعى إلى جرد أشهر هذه الإسهامات أو المشاريع التي نشرها بعض دعاة تطبيق المناهج المعرفية المعاصرة على القرآن الكريم وتفسيره..

وإذا كان الغربيون- والمفكرون الفرنسيون بخاصة- قد وجدوا في أواخر الخمسينات وعقد الستينات ملاذهم في الفكر البنيوي بتشعباته المختلفة باعتباره وسيلة لتفسير الوعي بالحياة ولفهم مختلف الظواهر ثم تفسير النصوص بعد أن ربط البنيويون نظريتهم بمفهوم اللغة عند دي سوسير... أقول؛ إذا كان حال الغربيين كذلك، فقد كان الحال عند أغلب المفكرين والمؤلفين العرب خلافه حيث وجد للفكر الماركسي رواج، وسعت طائفة من هؤلاء "المفكرين" إلى إعادة تفسير التراث الإسلامي في محاولة للوصول إلى إضفاء فكرهم المادي على مصدر هذا التراث الذي هو الوحي الإلهي كتابا وسنة[1].

---

1. أشير هنا إلى أن هذه الإنشائيات وغيرها تعتبر الكتاب والسنة جزءا من التراث الإسلامي حتى يتم إخضاع الكل للتاريخ فيسهل تجاوزه، والحال أن التراث هو مجموع ما أنتجه مفكرو الإسلام في تفاعلهم مع الوحي الإلهي، وانظر بخصوص الموضوع دراسة قيمة للدكتور عماد الدين خليل بعنوان: "موقف إزاء التراث"، ضمن مجلة "المسلم المعاصر"، عدد 9، سنة 1397هـ، ص: 25- 35، وأيضا في التاريخ الإسلامي: فصول في المنهج والتحليل، لنفس المؤلف، ص: 47 وما بعدها، الطبعة الأولى 1401هـ، المكتب الإسلامي، بيروت.

وظل تأثير الماركسية على طائفة من هؤلاء "المفكرين" حتى بعد انتهاء عقد الخمسينات والستينات[1]، ولعل أشهر الإنشائيات التي اهتم فيها هؤلاء بتفسير القرآن تفسيرا ماديا:

1. "القرآن في ضوء الفكر المادي الجدلي" كتبه المدعو "محمد عيتاني" ت 1989م[2].

2. "جدلية القرآن" ألفه المسمى "خليل أحمد خليل"[3].

لكن التيار الماركسي ما لبث أن تقوقع على نفسه خاصة وأنه ظل يجسد تفكير نخبة منعزلة ثقافيا واجتماعيا[4]، وبدأت بعض الأقلام تروج للفكر البنيوي بتشعباته المتنوعة ليحتل نفس الدائرة التي راوح فيها الماركسيون، والملاحظ أن الكتابات التي عملت على تطبيق البنيوية على النص القرآني كانت في جوهرها رسائل أشرف على إنجازها أساتذة الجامعات الغربية، أو كتابات تعتبر موضوعيا امتدادا لهذه الرسائل ومن نماذج ذلك:

1. ما كتبه "الطاهر لبيب" في "سوسيولوجيا الغزل العربي" ضمن الفصل الذي خصه ل "عقيدة التوحيد والحبيبة الوحيدة" حيث تجرأ الكاتب على إسقاط نظرية لوسيان غولدمان

---

1. الإشارة هنا إلى أولئك المفكرين أو الكتاب الذين درسوا في جامعات موسكو وبرلين الشرقية، وأيضا أولئك الذين أشرف على بحوثهم ماركسيو أوربا الغربية، أذكر منهم على سبيل المثال لا الحصر المستشرق الفرنسي مكسيم رودنسون..

2. طبعته دار العودة بيروت، وصدرت طبعته الأولى 1972م، وهو منشور حافل بالإسقاطات والإفتراءات على رب العزة ولا يستحق تعريفا غير ما ذكرت..

3. ظهرت طبعته الأولى 1977م عن دار الطليعة بيروت، وصاحبه ماركسي قومي، ومازالت الإيديولوجية الماركسية إلى يومنا الراهن تغري البعض، وتعمي بصائرهم، وأذكر هنا على سبيل المثال محاولات حسن حنفي لإضفاء التفسير الماركسي على التراث الإسلامي وعلى القرآن خاصة، وبحكم أن الكاتب حضر متأخرا إلى حفل تأبين الماركسية، فقد لجأ إلى تغليف نزعته بما سماه في السبعينات ب "اليسار الإسلامي" وفي الثمانينات بالتحليل الظواهري PHénomenologie الذي ينسب لادموند هوسرل (ت 1938م).

وقد وجد إلى جانب حنفي ـ من متاخري دعاة الماركسية ـ "الكاتب" نصر حامد أبو زيد الذي حرص على هدم كل الدراسات القرآنية المتراكمة عبر القرون، وادعى أنه هو وحده يفهم دلالات النص القرآني ومعانيه، ولعل أكثر إنشائياته شهادة على نزوعه إلى التفسير الماركسي للقرآن الكريم كتاب: "مفهوم النص دراسة في علوم القرآن"، صدرت طبعته الثانية 1994 عن المركز الثقافي العربي بيروت، ويصدق على "تراث" هذا الرجل ما ذكرت عن صنوه عيتاني في هامش سابق.

4. انظر: الماركسية في الفكر العربي ضمن كتاب: "من أجل رؤية تقدمية لبعض مشكلاتنا الفكرية والتربوية"، لمحمد عابد الجابري، الطبعة الرابعة 1983، دار النشر المغربية، الدار البيضاء.

ت 1970م في "علم الاجتماع البنيوي التكويني" على سورة الإخلاص، أشرف عليه في رسالته المستشرق الفرنسي جاك بيرك[1].

2. ومن أكثر الكتاب العرب افتتانا بالبنيوية د. حسن قبيسي حتى اعتبره بعض الدارسين لقي ستروس العربي[2]، وعلى تعدد كتابات هذا الأخير، يبقى كتيبه "رودنسون... ونبي الإسلام" صورة مجسدة للتفسير البنيوي لنصوص القرآن خاصة بابه الثاني عن الدين وتنظيم الحياة الاجتماعية"[3].

3. ومن الدعوات المنعكسة من تأثير النزعة البنيوية في البيئة الإسلامية تلك الدعوة الرامية إلى إعادة النظر في تفسير القرآن من منظور "اللسانيات البنيوية" خاصة، ويذهب أصحاب هذه الدعوة إلى أن هذه القراءة هي وحدها الكفيلة بضبط دلالات نصوص القرآن[4].

4. ومن المهتمين بهذه المناهج- الذين اتخذوا اللغة الأجنبية أداة للخطاب- نجد د. محمد أركون الذي أفنى طرفا من عقد السبعينات وجل الثمانينات في المطالبة بفهم وتفسير القرآن وفق ما تقتضيه "الانثروبولوجيا البنيوية" خاصة أن القرآن في زعم الكاتب يطغى عليه البعد الأسطوري[5].

5. وطالما أن كتاب الله تعالى أضحى ميدانا يخوض فيه غير المؤهلين لتفسيره والاستنباط

---

1. قدمت الرسالة سنة 1972م، ونشرت مترجمة إلى العربية 1981م، وقد أدت المنهجية المتبعة بالمؤلف إلى سوء الأدب مع القرآن والتجرؤ على الذات الإلاهية، بدعوى تطبيق المنهج المستوحى من خطوات المنهج البنيوي التكويني.
2. انظر: د. نظير جاهل، حول نقد حسن قبيسي لمقدمة "الفكر البريء"، ضمن الفكر العربي، العددان 38- 37، ص: 450 وما بعدها.
3. قبيسي رود نسون ونبي الإسلام، ص: 75 وما بعدها، الطبعة الأولى، 1981م، دار الطليعة، بيروت، والكتيب الصغير في أصله أطروحة دكتوراه.
4. سيأتي الكلام عن هذه النزعة ضمن المبحث الأول، وانظر بخصوصها: " منهجية القرآن المعرفية: أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية"، طبعة محدودة التداول، نشرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1401هـ، مجهولة المؤلف.
5. كان منطلق المؤلف في هذه الدعوى ما حرره في مقدمته لترجمة كازيميرسكي للقرآن عن التفسير البنيوي.
انظر kasimirski، le coran، flamarion paris، 1970، p11، et 36.
لكن في فترة الثمانينيات صار يدعو: إلى توظيف سديم من المناهج كما سيأتي في مبحث لاحق.

منه، فقد وجدنا الكثير من دارسي الأدب ـ خاصة ـ بمجرد انبهارهم بإحدى النظريات الحديثة يقدمون على تجربتها في مجال الدرس القرآني، وقد تكون النظرية أو المنهج مجافيا لطبيعة القرآن باعتباره وحيا من الله، يختلف عن سائر النصوص التي أبدعها البشر[1].

المبحث الأول: القرآن الكريم في ضوء "المناهج المعرفية" المعاصرة: عرض وتحليل

ظل القرآن الكريم منذ زمن نزوله موضوعا للدراسة والتفسير، ولا يوجد كتاب بلغ ما ألفه عنه معشار ما كتب عن القرآن أو أقل، فقد تلقاه المسلمون منذ الصدر الأول من السلف الصالح واشتغلوا بتدبره وتفقد أحكامه، واتسعت محاولات فهم هذا الكتاب، كما تضاعفت جهود مفسريه، ونتج عن ذلك ظهور الكثير ـ الذي لا يحصيه العد ـ من مصنفات التفسير...

والدارس اليوم حين يبحث في تاريخ وتطور "علم تفسير القرآن" يصادف بسهولة كيف انعكست كل المؤثرات الثقافية والفكرية التي شهدتها البيئة الإسلامية على هذا العلم، ورغم تعدد وتنوع واختلاف هذه المؤثرات، فقد ظل الاتجاه الغالب على التصنيف في التفسير وفيا للمنهج الذي سار عليه الصدر الأول منذ تلقيه على عهد النبوة إلى أن دون الإمام الشافعي رسالته" التي ضمنها الكثير من قواعد وأصول وآداب تفسير القرآن...[2].

وإذا كانت قد وجدت طيلة فترات من التاريخ الإسلامي نزعات واتجاهات حاولت الخروج على هذا المنهج الجامع، فقد ظلت منعزلة متقوقعة تظهر تارة وتختفي أخرى حتى انقرضت،

---

1. انظر على سبيل المثال ما كتبه تلميذ أركون د. محمد مفتاح ضمن "دينامية النص"، الفصل السادس، "الانسجام في النص القرآني"، حيث أقدم المؤلف على تطبيق نظرية كريماص على الدرس القرآني، وانظر بخصوص ذلك عبد الله هرماس، القران الكريم ومناهج تحليل الخطاب ضمن جريدة العلم المغربية، العدد 13.925 في 1988/9/16، ص5. ومن نماذج هذه الإسهامات أيضا ما ينشره د. مصطفى ناصف في المشرق وانظر ما كتبه عن التفسير الرمزي ضمن "اللغة والتفسير والتواصل"، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، عدد 193، يناير 1995، خاصة الفصل الرابع من الكتاب حيث يظهر أن المؤلف لا يعجبه من التراث التفسيري المتراكم إلا ما صدر عن أذق أهل التصوف، والله الهادي إلى سواء السبيل.
2. أشير هنا إلى أن هذه الأصول تلقاها الصدر الأول من هذه الأمة من النبي، صلى الله عليه وسلم، ويمكن لطالب العلم أن يرجع لجوامع هذه الأصول في أبواب: "فضائل القرآن" ضمن أمهات كتب الحديث النبوي الشريف..

وكانت غاية أصحاب هذه النزعات من الخوض في التفسير: إما الطعن في القرآن وتحريف أحكامه وهديه، وإما لغاية تأصيل هذه النزعات في البناء العام للفكر الإسلامي.

لكن قدر الله ماض إلى يوم القيامة بما أخبر به من حفظ لهذا الكتاب من تأويلات الجاهلين وتحريفات الغالين وانتحالات المبطلين، فظل زبد مبتدعة الخائضين في التفسير مذموما منبوذا، كما ظلت مصنفات أعلام المفسرين ـ الناصحين لكتاب الله ـ منارات للعلم (على مر القرون).

ورغم تعدد اتجاهات التفسير ومناهج المفسرين فلم يلتبس على الناس فهم كتاب ربهم بمحدثات مبتدعة المنسوبين لهذا العلم، حيث ظل العلماء يحذرون من التفسير بالرأي المذموم، أو بالهوى، ومن كل منافق عليم اللسان يؤول القرآن على غير تأويله...

والمنهج الجامع الذي سار عليه التفسير ـ كما سبقت الإشارة ـ مكن هذا العلم من الاستفادة من التطورات التي مر بها، كما أن هذا العلم احتفظ بالنافع والمجدي من جهود طبقات المتفاعلين مع القرآن سلبا أو إيجابا.

فقد درج التأليف في التفسير على نمط يكاد يكون واحدا خلال القرن الأول وجل القرن الثاني للهجرة.

ثم جدت تفاسير لغوية...

وتفاسير فقهية...

وتفاسير بيانية...

ومحاولات وإسهامات في مجال التفسير العلمي....

وانضاف ذلك كله إلى علم تفسير القرآن الكريم.

لكن وجدت كذلك مؤلفات في "التفسير الباطني" والتفسير المنتصر للمذهب الفاسد" وغيرها... لكن تلك "المؤلفات" لم تجد مكانها في البنيان العام لهذا العلم، حيث تصدى لها المفسرون وكشفوا عوارها...

ونفس ما وقع في مختلف مراحل علم التفسير يتكرر دائما حيث يبقى النافع والإيجابي ويذهب ما سواه.

وتفسير القرآن وفهمه في ضوء "المناهج المعرفية" المعاصرة لن يشذ عن هذه القاعدة المطردة، فلا ريب أن هذه المناهج ما يوفر أدوات وطرقا ستفيد الدرس القرآني، ومن هذه المناهج ما هو غير صالح أصلا للتطبيق على كتاب الله، ومن المناهج الإيجابية السابقة ما يؤدي سوء الاستفادة منه إلى جعله -أحيانا- غير صالح كذلك...

المطلب الأول: القرآن الكريم واللسانيات البنيوية

ليس من الممكن إعطاء نبذة كافية عن اللسانيات البنيوية، ولا تحديد مصطلحها ومفاهيمه نظرا لطبيعة هذه الدراسة، واعتبارا لأن الكلام في اللسانيات البنيوية غدا مجالا "رحبا وتخصصا معرفيا واسعا"[1].

وأشير مبدئيا إلى أهمية علم اللسانيات في مجال الدرس القرآني[2]، لكن هذا العلم قد يقع أن يوظف سلبيا في فهم القرآن وتأويله على غير وجهه، خاصة وأننا نعلم في تاريخ التفسير أن أهل الأهواء استغلوا "المجاز" ـ الذي لو سقط من القرآن لسقط شطر الحسن[3] ـ أقول: استغلوه لصرف معاني الآيات التي تناقض مذاهبهم وحملها على غير دلالاتها...

وفي هذا المطلب عن القرآن واللسانيات البنيوية" سأعرض لنموذجين اثنين من الإسهامات التي طبقت على كتاب الله ما اصطلح عليه "بعلم اللسان البنيوي"، ويتعلق الأمر بكتابات د. محمد أركون، ثم بمؤلف "منهجية القرآن المعرفية" لكاتب لم يذكر اسمه.

---

1. يمكن للدارس أن يرجع في هذا الموضوع إلى المصادر باللغة الأجنبية، لأن ما نشر بالعربية لا يفي بالقصد، وكثيرا ما كان في حقيقته نقلا مشوها عن هذه المصادر، وانظر على سبيل المثال "البنيوية في اللسانيات" الذي نشرته دار الرشاد الحديثة بالدار البيضاء 1401هـ.
2. ظهرت اللسانيات باعتبارها علما قائما بذاته بعد نشر محاضرات دي سوسير "دروس في اللسانيات العامة" سنة 1916هـ، فشكلت هذه الدروس نقطة محورية لتاريخ الدراسة اللسانية عامة، انظر: Dictionnaire de linguistique p 300- 303.
3. انظر الزركشي، البرهان، ج 2، ص: 255، الطبعة الثالثة 1400 هـ، دار الفكر، بيروت، بتحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم.

أولا: فهم القرآن وتفسيره في ضوء اللسانيات البنيوية عند أركون:[1]

يجب التنبيه أولا إلى أن مشروع محمد أركون لإعادة تفسير القرآن أو قراءته "ظل يتراوح بين مختلف النظريات والمناهج، فقد دعا إلى الأخذ بالبنيوية ثم انتقل إلى اللسانيات ثم السيمائيات ثم انتقل إلى علم "الأناسة" والأنثروبولوجيا، وأحيانا يدعو إلى النظر في القرآن اعتمادا على سديم من المناهج المتعددة[2]، ولأن المجال لا يتسع لعرض تفاصيل نظريته في قراءة القرآن، فسأقف فقط ـ في عجالة ـ عند عودته إلى الاستفادة من اللسانيات البنيوية في فهم كتاب الله.

وأذكر في هذه التوطئة أن أركون يعرف القرآن اصطلاحا بأنه:

"مجموعة محدودة ومفتوحة من النصوص باللغة العربية، يمكن أن نصل إليها ماثلة في النص المثبت إملائيا بعد القرن الرابع الهجري العاشر الميلادي"[3]، ثم إن هذه النصوص ـ حسب الكاتب ـ تم شرحها وتفسيرها ثم تطبيقها وفرضها على حياة الناس بطريقة لا تسمح بحرية الفكر. قال:

"كان الوحي قد ترسخ على هيئة نظام معرفي مهيمن تماما... لقد حدث تاريخيا أن

---

1. الكاتب محمد أركون من منطقة القبائل بالجزائر، ولد 1928 م ودرس في جامعة الجزائر وقت الاستعمار، ثم انتقل إلى فرنسا حيث يعيش إلى اليوم، وقد حصل على الدكتوراه من إحدى جامعاتها 1969م، وينشر غالبا بالفرنسية وقد أرغم على التقاعد أوائل العقد الماضي!
2. انظر على سبيل المثال كلامه في:

M.Arkoun pour une critique de la raison islamique p 37 ed maisonneuve et larose 1984 paris.

وأيضا: أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص: 42، الطبعة الأولى 1986، مركز الإنماء القومي، بيروت، ترجمة هاشم صالح.

وأشير إلى أن كتب المؤلف أغلبها مقالات نشرت في أزمنة متباينة يعمد إلى جمعها في كتاب، وهذا ربما يفسر التضارب المنهجي الذي نصادفه في كتبه.

3. أركون، الفكر العربي، ص: 32، الطبعة الثالثة 1985، ضمن منشورات عويدات، ترجمة عادل العوا، وانظر كذلك:

M. Arkoun lectures du coran p 43 et 46 ed maisonneuve et laros paris 1982.

والكاتب لا يتوقف عند ادعائه بأن القرآن لم يجمع إلا في القرن الرابع الهجري، بل يطعن في ظاهرة الوحي نفسها، انظر: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص: 284، في الفصل الخاص "بالإسلام والعلمانية".

وجد أناس هضموا هذا النظام المعرفي وتمثلوه وفسروه بشكل أرثذكسي صارم ثم طبقوه بكل جبروت، هكذا تجمعت كل الشروط الملائمة لتصفية إلحاح الفهم والتعقل أو على الأقل لضبط هذا الإلحاح وسجنه ضمن حدود لا يتعداها، لكننا نعرف جيدا ماذا يعني هذا الضبط وتلك الرقابة! لذا نلاحظ أن هناك حاجة مستمرة للنضال من أجل اكتساب استقلالية نسبية الفكر..."[1]. ويحدد أركون خطوات مشروعة لإعادة النظر في القرآن ضمن مقال عنوانه: "الإسلام والعلمانية فقال: "لنذكر الآن المهام العاجلة التي تتطلبها أية مراجعة نقدية للنص القرآني:

- ينبغي أولا إعادة كتابة قصة تشكل هذا النص بشكل جديد كليا، أي نقد القصة الرسمية للتشكيل التي رسخها التراث المنقول نقدا جذريا، وهذا يتطلب الرجوع إلى كل الوثائق التاريخية التي أتيح لها أن تصلنا سواء كانت ذات أصل شيعي أم خارجي أم سني، هكذا نتجنب كل حذف تيولوجي لطرف ضد آخر، المهم عندئذ التأكد من صحة الوثائق المستخدمة.

- بعدها نواجه ليس فقط مسألة إعادة قراءة هذه الوثائق، وإنما أيضا محاولة البحث عن وثائق أخرى ممكنة الوجود كوثائق البحر الميت التي اكتشفت مؤخرا، يفيدنا في ذلك سبر المكتبات الخاصة عند دروز سوريا أو إسماعيلية الهند أو زيدية اليمن أو علوية المغرب...[2].

- هكذا نجد أنفسنا أمام عمل ضخم من البحث وتحقيق النصوص الذي يتبعه فيما بعد - وكما حدث للأناجيل والتوراة - إعادة قراءة سيميائية ألسنية للنص القرآني، إن المنهج

---

1. أركون، تاريخية الفكر... ص: 293.
2. هكذا في الأصل، والظاهر أن المراد هم علويو سوريا، أي طائفة النصيرية التي تقطن جبال العلويين قرب اللاذقية في سوريا وهم طائفة باطنية مارقة، انظر في الموضوع ما كتبه الباطني المعاصر مصطفى غالب في مقدمته الرسلة الجامعة تاج رسائل اخوان الصفا" للمدعو: الإمام المستور، الطبعة الثانية 1404هـ، دار الأندلس بيروت.
أما ما سماه الكاتب "وثائق البحر الميت"، فلا علاقة له بالقرآن ولا بموضوعه، وهو عبارة عن مخطوطات لنصوص من التوراة ادعى اليهود - بعد استعمارهم لجميع أرض فلسطين - أنهم وجدوها في موقع قمران على ساحل البحر الميت، وقد نشرت هذه النصوص بفرنسا ثم عبرت في المدة الأخيرة، وانظرها في:
La bible publication de andré dupont et Marc philonenko ed galimard paris 1987.
"التوراة كتابات ما بين العهدين"، مخطوطات قمران، البحر الميت، الطبعة الأولى 1998م، دار الطليعة، دمشق، ترجمة موسى ديب الخوري.

الألسني، رغم غلاظته وثقل أسلوبه، يمكنه أن يحررنا من تلك الحساسية التقليدية التي تسيطر على علاقتنا البسيكولوجية بتلك النصوص"[1]

ويذكر أركون في مبحث عنونه ب "معنى القرآن" Le sens du coran " ضمن مقدمته لترجمة كازيميرسكي للقرآن المنشورة عام 1970 أن إعادة قراءة النص القرآني تمر بمراحل ثلاثة:

ـ **أولا** : مرحلة الدراسة اللسانية.

ـ **ثانيا**: مرحلة التعرف على البنية "الأسطورية" للقرآن.

ـ **ثالثا**: إعادة تقويم التراث التفسيري المتراكم[2].

1. وبالنسبة للمرحلة الأولى فإن الكاتب لا يحدد لنا منهجا منضبطا لفهم القرآن وتفسيره في ضوء اللسانيات الحديثة. بل يقتصر جل كلامه على المطالبة بطرح المنطق اللغوي في فهم النصوص، وترك علوم اللسان العربي للبحث في "بنية الكلام القرآني".

قال: "لبلوغ المعنى: يتعين علينا التخلي هنا عن كل قراءة خطية تعطي الأولوية للفهم المعتاد وللمنطق النحوي، فحتى لو رتبنا الآيات وفق التصنيف المعجمي. كما فعل محمد فؤاد عبد الباقي. فإنه سيظل مطروحا علينا بالضرورة تجاوز النظم البلاغي لاكتشاف نظام أكثر أهمية هو النظام البنيوي"[3] وهدف الكاتب من وراء مطالبته بطرح المنطق اللغوي هو إحلال تصوره الذي مؤداه: أنه يجب علينا الأخذ بالتفسير الرمزي بدل فهم الآيات حسبما يقتضيه

1. أركون، تاريخية الفكر... ص: 290- 291، والنص يستحق أكثر من تعليق لا يتسع له المجال في هذه الدراسة والله المستعان على ما يصفون... وأشير هنا إلى أن هذه الدعوى هي لباب ما يدعو إليه الاستشراق المعاصر، ويمكن للدارس أن يصادفها بحذافيرها في المادة التي حررها كلود كايو عن التفسير للموسوعة الكونية.
وانظر: Encrylopaedia Universalis Corpus 6 p 547- 548 edition paris 1990.
2. انظر: Comment lire le coran m arkoun in le coran traduit par Kasimirsk ed garnier flammarion 1970
وقد أعاد الكاتب نشر مقدمته عام 1982م، ضمن: Lectures du coran 1- 26
وقد نشرت هذه المقدمة ضمن مجلة "الثقافة الجديدة"، المغربية، العدد 26- 27، السنة السادسة1983م، ص: 32- 58، بعنوان: "الوحي والحقيقة والتاريخ نحو قراءة جديدة للقرآن"، ترجمة العربي الوافي، في ترجمة جد رديئة، وانظر المراحل الثلاثة التي تتطلبها إعادة قراءة القرآن ضمن:Lectures du coran p 5 ch 1.
3. ARKOUN. LECTURES. DU. CORAN.CH 1. P 6.

مطلق اللغة والمقتضى من معنى الكلام[1]، والكاتب يرى أنه لا يجب فهم كلمات القرآن في سياق الآيات التي ترد فيها، بل الواجب ـ حسب رأيه ـ فهمها "باعتبارها رموزا وليست مجرد دلائل لسانية بسيطة"[2].

2. ثم ينتقل أركون إلى المرحلة الثانية حيث يتمحل ويتكلف من أجل إضفاء "البنية الأسطورية" على الخطاب القرآني.

وحتى لا يوصف بأن يسقط على القرآن مقالة الجاهليين زمن النبوة لما وصفوا القرآن بأنه "أساطير الأولين"...

يقرر بأن الأسطورة قد التبست دائما مع الخرافة، لكن مع الأنثروبولوجيا الاجتماعية "فالأسطورة تعبير رمزي عن حقائق أصلية وكونية وترتبط بالوضع الثقافي للمجتمع الذي يخلقها"[3].

ويخلص الكاتب بعد تقرير ما سلف إلى الدعوة لتبني تفسير ـ أو قراءة ـ رمزي لفهم واستيعاب الكلام ذي البنية الأسطورية الذي يتشكل منه القرآن، وقد أدى هذا التصور بالكاتب إلى إضفاء الرمزية على مجمل ما تضمنته آيات كتاب الله[4].

3. أما المرحلة الثالثة التي تتطلبها إعادة "قراءة" القرآن عند أركون فتخص تقويم ما اصطلح عليه الكاتب "بالتفاسير التقليدية"[5]. Portée et limites des exagères traditionnelles حيث حظي التراث التفسيري

---

1. انظر بخصوص أهمية فهم القرآن حسبما يقتضيه منطق اللغة ومقتضى معنى الكلام: ابن العربي المعافري، قانون التأويل، ص: 660، الطبعة الأولى 1406هـ، دار القبلة، جدة، بتحقيق محمد سليماني الزركشي، البرهان، ج 2، ص: 160، وما بعدها.
2. Arkoun lectures du coran ch 1 p 10.
3. المصدر الفرنسي السالف والنص لا يحتاج إلى تعليق.
4. وفي سياق إضفاء الرمزية على نصوص القرآن قال: "...أنه يتوجب علينا أن نتخلص من السخرية التي تتحدث عن (جنة الله المملوءة بالحور العين حيث تجري أنهار من الخمر والعسل)...الخ،...، فتلك الصور لا تستمد قوة آثارتها وقيمتها الإيحائية القصوى إلا إذا ربطناها ببنيات الخيال الشعري لدى البدو..."
انظر: lectures ducoran ch 1 p 12 وانظر إضفاءه لهذا "التفسير" الرمزي على التصور الإسلامي "للخطأ والذنب" وعلى التصور الإسلامي "لحياة الآخرة" ولقضية "الحياة والموت"... ضمن نفس المرجع، ص: 12- 13، والله المستعان على ما يصفون.
5. Arkoun lectures du coran p 14-19 ch 1.

لأهل السنة ـ عنده ـ بنقذ قل نظيره، في المقابل عمد المؤلف إلى الإشادة بتراث الباطنية المنسوب إلى التفسير قال: "... وبالفعل فإن الذين حازوا اسم أهل السنة والجماعة قد عملوا على تبني منهج في قراءة القرآن يناسب فرض نظرية الأمر الواقع، فالطاعة تجب للخليفة وذلك بإضفاء المشروعية على حكمه... وهكذا فقد جرى رفض إمكانية وجود معنى باطن للقرآن من قبل هؤلاء، غير أن هذا المعنى هو الذي سيحظى بالأهمية عند الشيعة بفضل تقنية في التأويل تخترق ظواهر الكلم لبلوغ الباطن[1]، وبحكم ذلك فإن الذين اعتبرتهم الإيديولوجية الرسمية مارقون من الدين، هم الذين كانت لهم القدرة لمعارضة الموقف الذرائعي للسنيين بموقف ديني قادر على إبقاء الإلحاح الأول للوحي في قلوب الناس"[2].

ثانيا: فهم القرآن وتفسيره في ضوء اللسانيات البنيوية من خلال كتاب "منهجية القرآن المعرفية"[3]

نشر هذا المطبوع بعنوان "منهجية القرآن المعرفية ـ أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية"، فهو لا يحصر ميدان بحثه في مجال الدرس القرآني فحسب، بل يتعدى ذلك فيعرض لما يصطلح عليه مؤلفه بأسلمة علم الاجتماع[4]، وعلم التاريخ[5] وعلم النفس[6]... وهلم جرا، رغم أن صفحات المطبوع لا تتعدى 194 صفحة حررت بلغة ركيكة جدا[7].

---

1. يلجأ الكاتب هنا إلى التعميم ذلك أن الاتجاه الباطني في التفسير إنما اشتهرت به الإسماعيلية فحسب، وهم الذين يصطلح عليهم "بالشيعة الغلاة".

2. Arkoun lectures du coran ch 1 p 18.

وحرصا على أمانة النقل والترجمة اعتمدت على الترجمة المنشورة في مجلة الثقافة الجديدة" طالما كانت تلك الترجمة مناسبة.

كما أشير هنا إلى أن مشروع أركون وقد مرت عليه حوالي ثلاثة عقود لم يكتب له أن يرى النور ـ حتى محاولات الكاتب لتطبيقه على سورتي الفاتحة والكهف ضمن "Lectures du coran"، لم تف بما طالب به في مشروعه، ويمكن للمطلع الرجوع إلى ذلك في مصدره.

3. نشر المطبوع 1401هـ ـ في إصدار محدود التداول ـ كما سبق ـ دون ذكر اسم الكاتب، والجهة الناشرة هي المعهد العالمي للفكر الإسلامي بأمريكا.
4. انظر منهجية القرآن... ص: 103 وما بعدها.
5. نفس المرجع، ص: 116 وما بعدها..
6. نفسه، ص: 105 وما بعدها.
7. وفي المطبوع سوء أدب مع رسول الله، صلى الله عليه وسلم، كتسميته عليه السلام ب "الخاتم الموقر"، ص: 68، كما يذكره الكاتب ـ غالبا ـ بدون الصلاة والسلام عليه.

ومشروع إعادة تفسير القرآن اعتمادا على "اللسانيات البنيوية" عرض له المؤلف بعد مدخل طويل في الفصل الأول الذي عنونه ب "خصائص القرآن المنهجية والمعرفية" في مبحث: "بنائية القرآن وضبط دلالات اللغة"[1].

يبدأ الكاتب أولا بالتأكيد على "نسبية الدلالة اللغوية"، فاللفظ الواحد والكلمة الواحدة في القرآن ليست لهما دلالة ثابتة، بل حتى حروف القرآن الكريم لا يمكن أن نضبط معناها.

قال "بحكم إعادة الترتيب حيث اتخذ الكتاب وحدته العضوية يفتح الطريق أمام القراءة المنهجية المعرفية، وهذه إحدى أهم معجزات القرآن، إذ النص واحد لا يتغير ولا يتبدل، وتختلف قراءته تبعا للتركيب والفارق النوعي في تطور العقل البشري، فلكل حالة عقلية تاريخية إسقاطاتها الذهنية الخاصة بها على القرآن تبعا لمبادئها العقلية وأشكال تصورها للوجود..."[2].

وقال أيضا: "فليس من أحد يستطيع ضبط الصياغة القرآنية على مستوى الحرف المماثل لصياغة الكون غير الله، فلكل حرف وظيفته (الألسنية البنيوية) في الإنشاء القرآني الذي ليس هو مجرد بلاغة فقط، فالاستخدام الإلهي للمادة اللغوية ولأي مادة في الكون يختلف نوعيا عن الاستخدام البشري مع وحدة خصائص المادة..."[3].

وإذا كان علماء التفسير وأئمة هذه الأمة منذ عصر النبوة وحتى عصرنا الراهن قد درجوا في بحثهم وتأليفهم على تقسيم مصادر التفسير إلى مصدرين رئيسيين تتفرع عنهما مصادر جزئية أو فرعية...

فبحثوا في المصادر النقلية التي منها تفسير القرآن بالقرآن وتفسيره بما صح عن النبي،

1. منهجية القرآن... ص: 69.
2. نفس المرجع، وهذا التصور هو بعينه ما تبناه الباطنية كما هو مشهور عند دارسي التفسير.
3. نفسه، وتبعا لهذا الاعتبار يمكن إبطال جميع العلوم الإسلامية مما اتصل بالتفسير والفقه والعقيدة... ويبطل الإسلام جملة وتفصيلا، هذا فضلا عن كون كلام الكاتب يؤدي إلى الإقرار بأن القرآن خاطب الناس بما لا يفهمون، وهذا باطل قطعا، فيستوجب تبعا لذلك إبطال ما أدى إليه.

صلى الله عليه وسلم، مسندا، وما صح عن صحابته، رضي الله عنهم، مما كان من قبيل المرفوع، والموقوف لفظا المرفوع حكما...

كما بحثوا في المصادر العقلية الراجعة على اللسان وما يقتضيه نظم الكلام... أقول: إذا كان الأمر كذلك فإن مؤلف "منهجية القرآن المعرفية" سعى جاهدا لهدم ذلك العلم الذي اصطلح عليه "بالتفسير" : فكانت طريقته للطعن في المصادر النقلية أن ادعى أن هذا المنقول كله مستمد من التوراة، وعمم قوله بدون استثناء.

ومما قال في ذلك: "إن من مهمات المنهجية المعرفية القرآنية ألا تتعاطى بعفوية عقلية مع التراث التفسيري الذي يستمد أصوله من الموروث التوراتي الذي يستمد أصوله بدوره من الموروث الأسطوري البابلي..."[1].

أما طريقته لهدم المصادر العقلية للتفسير فتستند إلى دعاويه بخصوص "نسبية" اللسان العربي وقصوره عن بيان مراد الله تعالى في القرآن.

ومما قال في ذلك أيضا: "...فاللغة القرآنية أكبر من قواعد اللغة، والمنهج القرآني أكبر من ضوابط المناهج الفلسفية الإنسانية، وكذلك دلالات ألفاظه المعرفية القاطعة، وكل ما يأتي به الفقه الإنساني في هذا المجال إنما هو (تحديدات نسبية إيجابية) تساعد على الفهم ولكنها لا تقنن المطلق، والقرآن مطلق..."[2].

وقد أدت هذه التصورات المغلوطة بالمؤلف إلى التقول على الله بغير علم، من ذلك ما أورده بخصوص وصف "الأمية" التي وصف بها الرسول عليه الصلاة والسلام، حيث درج في صفحات عديدة من كتابه إلى إنكار أن تكون دلالة لفظ "الأمي" هي: من لا يقرأ ولا يكتب، وصرف المعنى - بتكلف وتمحل - لكي يفيد اللفظ "غير الكتابي" أي أن الأمي هو مقابل "أهل الكتاب" الذين هم اليهود والنصارى، وسعيا منه لإسقاط تصوره وصلت نزعته

1. منهجية القرآن، ص: 93.
2. نفسه، ص: 159، والكلام يتناقض مع الآيات التي تشير على عربية القرآن، وهذا التصور لم أجد أحدا يدعيه خلال التيار الباطني.

المذهبية إلى الطعن والتنقيص من معاجم اللغة" كلسان العرب" لابن منظور، ولم يسعفه حظه العاثر إلا بكتاب الماركسي اللبناني حسين مروة ق 1988هـ "النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية" الذي وجد فيه ما يعضد به ما ادعاه بخصوص تفسير الآيات المتضمنة للفظ "الأمي"..[1]

المطلب الثاني: القرآن الكريم و"القراءة الماركسية

يرجع اهتمام الماركسيين العرب بالقرآن إلى فترة متأخرة نسبيا، فقد ظلت جهودهم - خلال عقود - منصبة على ما يصطلح عليه ب "الفلسفة الإسلامية" ثم علم الكلام المعتزلي، وظلوا يبحثون في هذا التراث عن "الجذور المادية للفكر الإسلامي"، ثم اتجه الماركسيون العرب من المشرق والمغرب في مرحلة لاحقة لإسقاط التفسير المادي التاريخي على هذا التراث من بدايته إلى مرحلته الراهنة[2].

وفي عقد السبعينات ظهرت بوادر اهتمام الماركسيين بتفسير القرآن، حيث سعوا إلى محاولة البحث عن المشروعية للإيديولوجية الماركسية في القرآن الكريم[3]، ولم ينظر الماركسيون

1. وهذه الدعوى التي أراد الكاتب أن يعيدها جذعة، ولع فيها المستشرقون قديما وحديثا فما حققوا لأنفسهم مأربا... ومن مجازفات الكاتب في هذا المنشور قوله: "...فالأميون لا تعني غير (الكاتبين)، أي الذين لا يخطون بيمينهم ولا يعرفون الأبجدية، وإنما تعني غير الكتابيين..."، ص: 161.
وقوله: "...مع ذلك وثقت معظم مراجع اللغة العربية هذا الخلط، فجعلت الأمي هو (غير الكاتب) وليس (غير الكتابي)، ومثالا على ذلك نورد النص التالي من لسان العرب لابن منظور..." ص: 165.
وقوله أيضا: "وكما أن الكثير من القواميس العربية المعتمدة لم تدقق في أصول ودلالات هذه الألفاظ، كذلك يضطرب الإخباريون العرب الذين بدأوا مهماتهم التدوينية في عصر متأخر بثلاثة قرون عن ظهور الإسلام، وفي هذا الإطار يوضح لنا الدكتور حسين مروة شكلا من أشكال هذا الاضطراب..." ص: 166.
وانظر أيضا تكلف الكاتب وتقوله في تفسير "قصة" ياجوج وماجوج" وأنهما من قوى الطبيعة الهائجة، ص: 112، وما بعدها.
وأيضا دعوى إنكار النسخ في القرآن وهي بدعة قديمة لا تستحق فضول قلمي، ص: 71 وما بعدها... والحمد لله أولا وأخيرا على نعمة العقل، هذا وقد بلغ إلى علمي أن مؤلف هذا المنشور يدعى: محمد أبو القاسم حمد من السودان" ولا أدري لماذا أسقط اسمه من "الطبعة المحدودة التداول؟
2. انظر على سبيل المثال: مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط، للطيب تزيني، نشر دار دمشق 1971. والنزعات المادية... لحسين مروة. ونحن والتراث، لمحمد عابد الجابري. نشر المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء..
3. انظر في هذا الباب: د. محمود إسماعيل، سوسيولوجيا الفكر العربي، ج 1، ص: 238 وما بعدها، مبحث رؤية الإسلام

ـ أبدا ـ إلى كتاب الله على أنه وحي، بل ساد في أوساطهم أن القرآن لا يعدو كونه جزءا من التراث الذي أنتجه عقل البشر، ولتجاوز التناقض الصارخ بين ما يقتضيه إلحاد الماركسية والأصل الرباني للقرآن عمد الماركسيون حين عرضوا في كتاباتهم للقرآن وتفسيره إلى إخضاع الوحي للتاريخ، ثم بعد ذلك تفريغ "الدين من الدين" وتحويله إلى فكر إنساني أو إن شئنا إلى إيديولوجيا" حسب الاصطلاح المعاصر.

ولعل د. حسن حنفي [1] أكثر مروجي الماركسية خوضا في القرآن والعلوم الإسلامية عامة، ظهر اهتمامه بالتفسير المادي للقرآن في مقدمته لترجمة "رسالة في اللاهوت والسياسة" لباروخ سبينوزا[2] حيث دعا في مقدمته إلى تبني منهج سبينوزا في نقده للكاتب المقدس لأجل إعادة النظر في القرآن الكريم.

ثم في مرحلة لاحقة اتجه حنفي إلى نشر سلسلة من المقالات والكتب طغى عليها التفسير الماركسي لكتاب الله تعالى، وكان ديدن الكاتب فيما نشره عن الموضوع الإلحاح والتأكيد على أن آيات القرآن هي من إنتاج الواقع الذي يفرضها ويستدعيها، ولن يكون المرء مجازفا ولا مبالغا إذا قرر بان المبدأ الماركسي الذي ينص على "أولوية الواقع على الفكر "ظل تنظيرا جاهزا آمن به حنفي وأشربه في قلبه وأسقطه على القرآن دون أن يخضعه لأي مناقشة[3].

للتاريخ، الطبعة الأولى، 1400هـ، دار الثقافة، الدار البيضاء، وأيضا محمد أحمد خلف الله، القرآن والثورة الثقافية، الطبعة الأولى 1974م، مطبعة الأنجلو مصرية.

ومن الإسهامات التي سعت إلى نقد هذا المنحى ما نشره محمد العربي الناصر في "الفكر الإسلامي في مواجهة التحليل الماركسي"، دار الفرقان، الدار البيضاء 1986. و"الاندحار الماركسي في العالم الإسلامي"، نشر المطابع المغربية. طنجة...

1. حنفي، من مواليد 1925 بمصر، درس بجامعاتها ثم التحق سنة 1956م بفرنسا للدراسات العليا، حصل فيها على الدكتوراه، ثم التحق بالتدريس بجامعة القاهرة، وقد أعير لجامعة فاس، كلية الآداب 1982- 1984م.
2. صدرت طبعتها الثانية 1978، مطبعة الأنجلو مصرية، وفي إهداء الطبعة كتب حنفي: "إلى من ينظرون إلى الكتب المقدسة نظرة علمية"، وقد صدرت سنة 1984م في تونس دراسة تحليلية لآراء الكاتب ضمن مؤلف "ظاهرة اليسار الإسلامي لمحسن الميلي، الطبعة الثانية 1984، دار تونس قرطاج. كما نشر د. أحمد إبراهيم خضر دراسة أخرى عن منهج حنفي في التفسير، انظر بهذا الخصوص وقفات مع اليسار الإسلامي، الحلقة الثانية، ضمن مجلة المجتمع الكويتية، عدد 902، 24 جمادى 11- 1409هـ.
3. انظر على سبيل المثال لا الحصر: حنفي، التراث والتجديد، ص: 115-135-141-151... الطبعة الأولى 1981،

ففي كتاب التراث والتجديد ـ موقفنا من التراث القديم" يحدد حنفي تصوره لمنهج تفسير القرآن ضمن فصل "موضوعات التجديد ـ إعادة بناء العلوم" قائلا: "...أما علم التفسير فإنه أيضا يعاد بناؤه بحيث يتم تجاوز التفسير الطولي، (سورة سورة، وآية آية) وتجاوز التفسيرات اللغوية والأدبية والفقهية... الخ وبداية التفسير الموضوع بوصف بناء الشعور..."[1].

ويذكر بعد ذلك: "... فالغائية النهائية هي الوحي ذاته وإمكانية تحويله إلى علم إنساني شامل، وهذا لا يتم إلا عن طريق (نظرية في التفسير) تكون منطقا للوحي...".[2]

ويوضح ذلك، محددا أن هذه النظرية في التفسير "تبدأ من الواقع الشعوري الذي يقدم لنا التجارب الحية التي يقوم العقل بتحليلها، ويصل إلى معان تكون هي معاني النص، والتي يمكن أيضا إدراكها بالحدس الموجه إلى النص مباشرة أو إلى الواقع المباشر"[3].

أما سبيل الوصول إلى هذه النظرية في التفسير فيحدده حنفي ضمن نفس الكتاب فصل "طرق التجديد" حيث يرى بأن تجديد اللغة هو بداية العلم الجديد[4] ويضيف أن العلوم الأساسية في تراثنا القديم ما زالت تعبر عن نفسها بالألفاظ والمصطلحات التقليدية... يسيطر على هذه اللغة القديمة الألفاظ والمصطلحات الدينية مثل: الله، الرسول، الدين، الجنة، النار، الثواب، العقاب... هذه اللغة لم تعد قادرة على التعبير عن مضامينها المتجددة طبقا لمتطلبات العصر"[5].

هكذا عمد المؤلف إلى طرح المنطق اللغوي ليفتح لنفسه باب التقول في كتاب الله، وإضفاء معطيات الإيديولوجية الماركسية على الآيات، ولم يعرف عنه ولا عن غيره من الماركسيين أنهم أخرجوا إسهامات طبقوا فيها إيديولوجيتهم، بل كل ما نجده لا يعدو كونه مجموعة إسقاطات

دار التنوير، بيروت، وأيضا دراسات إسلامية، ص: 58-59-337... الطبعة الأولى، 1982، دار التنوير، بيروت...

1. حنفي والتراث والتجديد، ص: 151.
2. المرجع السابق، ص: 155، والكاتب بذلك يسعى لإفراغ الوحي من ربانيته...
3. نفسه، ص: 157.
4. نفسه، ص: 93.
5. نفسه، ص: 94.

غير منهجية على بعض القضايا المتعلقة بالقرآن.

من هذه الإسقاطات إقدام حنفي على تفسير ظاهرة الوحي تفسيرا ماركسيا قال: "الوحي ذاته مجموعة من الآيات نزلت إبان ثلاثة وعشرين عاما، كل آية أو كل مجموعة من الآيات تمثل حلا لموقف معين في الحياة اليومية لفرد أو لجماعة من الأفراد، نصوص الوحي ليست كتابا أنزل مرة واحدة مفروضا من عقل إلهي[1] ليتقبله جميع البشر، بل مجموعة من الحلول لبعض المشكلات اليومية التي تزخر بها حياة الفرد والجماعة، وكثير من هذه الحلول قد تغيرت وتبدلت حسب التجربة على مقدار الإنسان وقدرته على التحمل، وكثير من الحلول لم تكن كذلك في بادئ الأمر معطاة من الوحي بل كانت مقترحات من الفرد والجماعة ثم أيدها الوحي وفرضها، وهذه الخاصية توجد في الوحي في آخر مراحله وهو الوحي الإسلامي، فهو ليس عطاء من الوحي بقدر ما هو فرض من الواقع وتأييد الوحي له، وهذا هو معنى أسباب النزول"[2].

ويذكر في كتاب آخر عن نفس الموضوع: "ففي علوم القرآن تدل (أسباب النزول) على ارتباط الوحي بالواقع، والآية بالتاريخ، فالوحي ليس معطى من الله في لا زمان ولا مكان، بل هو تنزيل إلى البشر وحلول في التاريخ وتوجيه للوقائع وحلول للمشاكل..."[3].

فالكاتب حين يؤسس نظريته أو يسقطها، يسعى جاهدا من أجل إخضاع الوحي الإلهي للتاريخ ليتساوى مع كلام البشر، ويفقد الوحي خاصيته الربانية التي تجعله يسمو ويعلو على الزمان والمكان البعدين اللذين يظل فكر البشر وكلامهم أسيرا لهما...

هذا وقد بلغ الحال بالكاتب ـ وقد أشرب الإيديولوجية الماركسية ـ إلى أن يقول في معرض كلامه عن "منهجيته" وعن تصوره لتطبيقات هذا "المنهج".:

1. تعالى الله عن وصفه...
2. المرجع السابق، ص: 115، وهكذا تسقط المسلمة الماركسية أولوية الواقع على الفكر والبناء التحتي المادي ينتج الفكر ويفرز البناء الفوقي على الوحي الإلهي؟
3. حنفي، دراسات إسلامية، ص: 336.

"...فإذا كان الله هو أعز ما لدينا وأغلى ما لدينا فهو الأرض والتحرر والتنمية والعدل، وإذا كان الله هو ما يقيم أودنا وأساس وجودنا ويحفظنا فهو الخبز والرزق والقوت والإرادة والحرية، وإذا كان الله ما نلجأ إليه حين الضرر، وما نستعيذ به من الشر فهو القوة والعتاد، والعدة، والاستعداد، كل إنسان وكل جماعة تسقط من احتياجاتها عليه..."[1].

وهكذا ينتهي التفسير الماركسي إلى إضفاء معطياته المادية ليس على الوحي وآيات القرآن فحسب، بل حتى على رب العزة سبحانه وتعالى عما يصفون[2].

المبحث الثاني: إسهامات المعاصرين في موضوع "منهجية القرآن المعرفية" دراسة وتقييم

قبل البدء في الدراسة التقويمية لظاهرة "تفسير" أو قراءة القرآن في ضوء "المناهج المعرفية" المعاصرة أشير إلى خاصيتين رئيسيتين طبعتا هذه الظاهرة رغم اختلاف المنطلقات "المعرفية" لدعاة هذه الظاهرة.

ـ الخاصية الأولى

طرح المنطق اللغوي، فقد درج جميع دعاة قراءة القرآن الذين وردت أسماؤهم في هذه الدراسة على المطالبة بتجاوز ما يقتضيه اللسان العربي، وعللوا مطالبتهم إما بدعوى "تجديد اللغة" أو نسبيتها" أو "تأخرها العلمي مقارنة بعلم اللسانيات الحديث"...

ولا يخفى الهدف من وراء هذه الدعاوي، ذلك أن الضابط الأساسي الذي ظل يحكم تفسير النصوص في العلوم الإسلامية ـ وفي غيرها من علوم البشر ـ هو منطق اللغة -إن صح التعبير- فهذا الضابط هو الذي يميز الصحيح من السقيم، فإذا تم تجاوزه أو إسقاطه سهل على كل صاحب بدعة نشر دعواه أو إضفاؤها على النصوص.

1. حنفي، التراث والتجديد، ص: 96، وانظر مثل ذلك في دراسات إسلامية، ص: 110.
2. وبعد هذا العرض التحليلي عن القراءة البنيوية ثم الماركسية للقرآن الكريم اعتذر للقارئ إن اضطررت إلى الاختصار وتجنب إثقاله بالنقول ذات الدلالة، وأشير إلى أن في مختلف الهوامش إحالات لمن أراد التوسع.

وقد كان ضابط اللسان ومنطق اللغة قديما وحديثا خصما للمبتدعة وأهل الأهواء، لذلك وجدناهم فيما سلف من التاريخ الإسلامي وفي العصر الراهن لم يدعوا شبهة إلا استغلوها ضده.

وقد نقل عن الإمام الشافعي (ت 204هـ) رحمه الله : "ما جهل الناس أو اختلفوا إلا لتركهم لسان العرب وميلهم إلى لسان أريسطوطاليس"[1].

قال السيوطي (ت 911هـ) في "صون المنطق" : "أشار الشافعي بذلك إلى ما حدث في زمن المأمون من القول بخلق القرآن ونفي الرؤية وغير ذلك من البدع، وأن سببها الجهل بالعربية والبلاغة الموضوع فيها من المعاني والبيان والبديع الجامع لجميع ذلك قوله (لسان العرب) الجاري عليه نصوص القرآن والسنة، وتخريج ما ورد فيها على لسان يونان ومنطق أريسطوطاليس..."[2].

- الخاصية الثانية

الحرص على هدم القديم، سواء كان ذلك القديم الجزء الثاني من الوحي وهو السنة، أو كان هو التراث التفسيري الضخم باتجاهاته اللغوية والبيانية والفقهية...

فدعاة تطبيق "المناهج المعرفية" المعاصرة على القرآن لم يسلم من مطاعنهم أحد من أعلام المفسرين، ولا يقبلون إلا التراث المعزو إلى مبتدعة "المنسوبين" لأهل التفسير كما سلفت الإشارة إلى ذلك...

ويصدق على موقف هؤلاء ما وصف به أبو محمد بن قتيبة (ت 276هـ) "أصحاب الكلام" قبلهم حين قال فيهم رحمه الله: "وقد تدبرت - رحمك الله - مقالة أهل الكلام، فوجدتهم يقولون على الله ما لا يعلمون، ويفتنون الناس بما يأتون، ويبصرون القذى في

1. صون المنطق والكلام.. جمعه الإمام السيوطي، ج 1، ص: 48، نشر مجمع البحوث الإسلامية، القاهرة، بتحقيق د. النشار وغيره...
2. المرجع نفسه.

عيون الناس، وعيونهم تطرف على الأجذاع، ويتهمون غيرهم في النقل، ولا يتهمون آراءهم في التأويل..."[1].

المطلب الأول: أهمية هذه المناهج ودورها في فهم كتاب الله وتفسيره

لا يكاد يختلف اثنان في أهمية اللسانيات ـ باعتبارها علما يدرس اللغة ـ بالنسبة للدرس القرآني، فقد شكلت الدراسات اللغوية جانبا مهما من التراث التفسيري، ورجع المفسرون منذ الصدر الأول إلى اللسان العربي كلما أعوزهم فهم آية[2].

فعلى هذا إذا وجدت الآن دراسة علمية موضوعية للقرآن الكريم تنطلق بالأساس من معطيات علم اللسانيات وتلتزم بأصول هذا العلم من غير أن تتخذه مطية لإخفاء نزعة أو هوى، أقول: إن وجد مثل ذلك، فلا ريب أنه سيكون إسهاما معاصرا لوصل الدراسات اللغوية التي اهتمت بالقرآن قديما بنظيرتها حديثا.

والملاحظ على مختلف الدعوات التي تم التعرض لها في هذه الدراسة أنها لا تعتمد على علم اللسانيات، لما يعرف عن هذا العلم من انضباط، ولأنه لا يسمح بحد ذاته بتلك الإسقاطات التي يراد إضفاؤها على القرآن.

تبعا لذلك فأصحاب هذه الدعوات يؤكدون ويلحون على وضرورة استخدام ما اصطلحوا عليه "باللسانيات البنيوية" وذلك:

1. لأن البنيوية تقرر عدم وجود قراءة (أو تفسير) بريئة لأي نص من النصوص، فكانت هذه الخاصية تسمح بإسقاط مختلف البدع على القرآن.

---

1. ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث، ص: 13، نشر دار الجبل، بيروت 1393هـ، بمراجعة محمد زهري النجار.
2. قال أبو جعفر الطبري (ت 310هـ) في المفاضلة بين المفسرين: "...وأوضحهم برهانا فيما ترجم وبين من ذلك ما كان مدركا علمه من جهة اللسان، إما بالشواهد من أشعارهم السائرة، وإما من منطقهم ولغاتهم المستفيضة المعروفة، كائنا من كان ذلك المتأول والمفسر بعد أن لا يكون خارجا تأويله وتفسيره ما تأول وفسر من ذلك عن أقوال السلف من الصحابة والأئمة والخلف من التابعين وعلماء الأمة"، جامع البيان، للطبري، ج 1، ص: 32، دار المعرفة، بيروت، مصورة عن طبعة بولاق.

2. لأننا بالرجوع إلى مختلف ما خلفه أصحاب هذه الدعوات لا نكاد نجد أي أثر لعلوم اللسان، اللهم إلا من بعض الأقوال المنسوبة لبعض علماء اللسانيات المعاصرين، التي تكرر وتردد لجاذبيتها حتى تلبس على القارئ العادي.

3. ثم إن البنيوية اعتبارا لظروف نشأتها ثم تطورها بعد ذلك إنما انحصرت دائرة اهتمامها في دراسة الأساطير، وهذا واضح من خلال كتابات مؤسسها ليفي ستروس، خاصة كتاب "المدارات الحزينة" و "الأنتروبولوجيا البنيوية"، وفي تطبيقاتها من قبل المنبهرين بها من العرب ما يشهد بأنها لا تستحق وصف "علم" ولا تصلح منهجا لدراسة علوم الإسلام البتة[1].

4. فضلا عن هذا كله فإن "البنيوية" أضحت منذ أوائل السبعينات مسألة تجاوزها الزمن رغم أن بعض الكتاب العرب لازال مفتونا بها حتى اليوم[2]... هذا عن "القراءة البنيوية أو تفسير القرآن اعتمادا على اللسانيات البنيوية.

أما عن "القراءة الماركسية فهي تحمل في طياتها عوامل وأسباب رفضها، وكل ما في الأمر ـ على ما أعتقد ـ أن حنفي ونصر حامد أبو زيد ومن على شاكلتهما وصلوا متأخرين إلى حفل تأبين الايديولوجيا الماركسية في العالم بأسره ـ وليس في الوطن العربي فحسب ـ فأبوا إلا إطالة الاحتفال، وكان الأولى بهم ترك أهل الفقيد يدفنونه بصمت ودون إحراج!

---

1. يذهب حسن قبيسي في كتاب "رودنسون...ونبي الإسلام"، ص: 15، إلى أن "اتفاق الرواة على واقعة ليس معيارا لتصديقها، وإنما في ذلك دلالة ـ على الأرجح ـ على بنية تفكير الرواة وعصرهم، مثلما أن الواقعة التي لم يجمعوا عليها قد تكون لها أبلغ الدلالة، فالمسألة ليست في إجماع الرواة على ذكر الوقائع... بل في بنية الواقعة نفسها..."

وتبعا لهذا التصور البنيوي لم يكن غريبا أن نجد "القراءة" البنيوية للقرآن تستدعي تخرصات وأراجيف المارقين من دروز وإسماعيلية... كما سبقت الإشارة إليه، كما أن قبيسي نفسه في كتابه السابق ص: 140، انتهى به التصور البنيوي إلى القول في أبي جهل ـ لعنه الله ـ "لا ندري والحق يقال، لماذا عرف أبو جهل بهذا اللقب، فاسمه عمرو بن هشام ـ وكنيته أبو الحكم، فكيف التصق به الجهل هذا الالتصاق مع أن الرجل كان عاقلا...".

ولاشك أن البنيويين ـ العرب ـ سينتهي بهم الحال إلى توثيق مختلف الإسرائليات والموضوعات التي نقدها محدثو الأمة وكشفها جهابذة المفسرين!

2. ذكر د. جابر عصفور في مقدمة ترجمته ل "عصر البنيوية"، ص: 7، بأن سنة 1968م، شهدت انفراط عقد البنيويين على نحو لم يبق معه مخلصا، للأفكار البنيوية سوى كلود ليفي ستروس، الأب الروحي للحركة كلها؛ وانظر مقدمة مؤلفة الكتاب أديت كيروزيل.

المطلب الثاني: المعرفة بالوحي والمعرفة بالعقل ومنهجية التأويل العقلي

قال المستشرق الانجليزي هاملتون جب في كتاب "الاتجاهات الحديثة في الإسلام": "... لكن الأجيال الإسلامية المعاصرة تحتاج إلى أكثر من هذا القول، فيجب أن نثبت لها أن لا شيء في القرآن من التناقض ولا من الباطل...، وأن الفكر العلمي أو الروائي التاريخي المعاصر لم يكتشف شيئا يعارض سلطة القرآن وأوامره، لنصل بها إلى نتيجة لا نبلغها إلا إذا اعتمدنا على القول بأنه من كلام الله، وبأنه لا يجوز الخوض فيه قليلا أو كثيرا... المطلوب أساسا هو التأويل..."[1].

لقد عرف المفكرون المسلمون مصطلح التأويل" منذ قرون خلت فبحثوا فيه وضبطوا أصوله ومنهجيته، فقد تضمنت كتب علوم القرآن ومقدمات التفاسير وكتب الأصول وحتى كتب علوم الحديث... مباحث تأصيلية لمفهوم "التأويل" وحدوده، وتحرى مفكرو الإسلام ما تقتضيه الموضوعية العلمية، باعتبارهم كانوا ينظرون للعلم الشرعي.

وقد سبق في المبحث التمهيدي أن المعرفة في التصور الإسلامي قسمان: ما يتعلق بعالم الغيب، وما يتصل بعالم الشهادة، والقسم الثاني منها سبيل إدراكه إما صحيح المنقول أو صريح المعقول... وهذا الشق الأخير هو الذي يرجع إلى التأويل بضوابطه وفي كل ذلك حكمة إلهية بالغة قد لا يدركها إلا من له اتصال ودراية بالعلم الشرعي[2].

ورغم توالي ظهور الفرق وأهل البدع في هذه الأمة قديما وحرصهم على الدعوة إلى تبني تصورات غير منضبطة في تأويل النصوص، فلم تشهد هذه الأمة ما شهدته في عصرها الراهن من دعوات إلى إبطال ضوابط تأويل النصوص الشرعية... والنص المتقدم للمستشرق جب أصدق تعبير عن موقف المبتدعة المعاصرين من هذه القضية[3].

---

1. هـ. جب. الاتجاهات الحديثة في الإسلام، ص: 126، نشر مكتبة الحياة 1954م، ترجمة كامل سليمان.
2. قال صاحب كتاب "المباني لنظم المعاني": "قلنا: ما علم الله تعالى أن الأصلح فيه ذلك، فقد نص عليه ووقفه من الأحكام المنصوصة في الكتاب والسنة، وما علم أن تكليف الآراء فيه واستخراج المعاني أروض لطباعهم، وأدعى لهم إلى التنافس في العلم والاشتغال بنيل درجة بعد درجة أصلح، فهذا الذي تركهم فيه واجتهاداتهم..." مقدمتان في علوم القرآن، ص: 205، نشر مكتبة الخانجي، القاهرة، 1954م، بإشراف آرثر جفري، وانظر بخصوص هذه النقطة أيضا: د. فاروق الدسوقي، قواعد منهجية للباحث عن الحقيقة في القرآن والسنة، نشر دار الدعوة الإسكندرية.
3. انظر نشأة هذه الدعوة في كتاب "منهج المدرسة العقلية الحديثة في التفسير"، للدكتور فهد الرومي، الطبعة الثالثة

فمن عادة المبتدعة المعاصرين أن يتنادوا فيما بينهم، ويتباكوا على "الاجتهاد" في فهم نصوص الوحي، والاجتهاد عند المبتدعة ـ لجهلهم بالعلم ـ هو التأويل، فمن مألوفهم ـ حين يتكلمون في القرآن ـ أن يجعلوا أهواءهم ودعاويهم أصولا ثم ينظرون في كتاب الله تبعا لتلك الأهواء[1].

المطلب الثالث: تطبيقات "المناهج المعرفية" على القرآن بين الطموح والانتكاس

إن المتتبع لما تنشره المطابع في أيامنا الراهنة يلاحظ كثرة المطبوعات التي تهم الدراسات الشرعية عامة، والدرس القرآني على الخصوص، والمنشورات عن القرآن وتفسيره منها ما هو نافع إيجابي، ومنها ما هو تقول وافتراء على كتاب الله، ومن الخير للقرآن أن يستفيد من كل جديد في مجال المناهج المعرفية، لكن تلك الاستفادة تظل مرتبطة بشروط البحث العلمي... وفي عصرنا الراهن كثر الكلام عن "البحث العلمي" و "المنهجي و "الموضوعي"... وترددت هذه المصطلحات كثيرا عند المعاصرين حتى أضحت قولا مجردا يتكرر من قبل بعض الأقلام والألسنة "لجاذبيته"، بدعوى كونية الخطاب القرآني... وحين نتكلم عن القرآن الكريم والمناهج المعاصرة:

نطمح إلى رؤية إسهامات علمية تستفيد من الإيجابي في مجال "المنهجية المعرفية" ويكون محورها هو الدرس القرآني... لكن هذا الطموح لن يكون على حساب علم التفسير... فكل إسهام يتجاوز مصادر العلم... أو يخوض صاحبه في كتاب الله دون التزام بقواعد وآداب التفسير كما هي مقررة في مظانها... أو يتصدى للتفسير من غير أن يكون مؤهلا علميا لذلك... أو يتصيد ما يظن أنه "مناهج" للاستفادة منها في تقرير إيديولوجيته...

إن كل إسهام كان حاله كذلك، لن يكون مآله إلا شبيها بمآل الاتجاهات المنحرفة التي شهدها تاريخ التفسير وشهدت الأمة انتكاسها...

1407هـ، مؤسسة الرسالة.

1. ويرحم الله ابن تيمية، ت 728هـ، حين قال عن أسلاف هؤلاء المبتدعة: "... فأما أن يثبت أصلا يجعله قاعدة بمجرد رأي فهذا إنما ينفق على الجهال بالدلائل، الاغشام في المسائل. وبمثل هذه المنقولات التي لا يميز صدقها من كذبها ـ والمعقولات ـ التي لا يميز صوابها من خطئها، ضل من ضل من أهل المشرق في الأصول والفروع..."، الفتاوى، ج 6، ص: 390.

وإن تطبيق هذه المناهج على القرآن بدعوى "عالمية خطابه" ودعوته للناس جميعا لن يكون على حساب هديه وأحكامه...

إن الخطاب العلمي للقرآن لن يكون إلا خطابا واحدا، لأن الله سبحانه نزه كتابه عن الاختلاف والتناقض... وهذه الوحدة لن تكون إلا في إطار الضوابط المنهجية للتفسير... وهذه الضوابط المنهجية ليست من مبتدعات السلف والمتقدمين من علماء الأمة. ولكنها حصيلة استنباط واستقراء لنصوص الوحي نفسها كتابا وسنة... فقد وضعت هذه الضوابط المنهجية حماية للقرآن من "التأويل المذموم"، ولتحديد الدائرة التي تسمح بالاختلاف غير المذموم أيضا[1].

وإن النماذج والإسهامات التي عرضت لها هذه الدراسة: رأت أن الخطاب العالمي لن يكون إلا مع وحدة الأديان كما ادعى محمد أركون[2] ودأب بعضها على تحويل الوحي إلى ايديولوجيا، تلتقي مع مختلف إيديولوجيات الفكر الإنساني عامة، وهذا حال حنفي.

ومن هذه النماذج ما وجه لغاية التأكيد على أن الخطاب العالمي للقرآن يتجسد في التحلل من كل الضوابط، فسعت جاهدة في سبيل هدم علم التفسير وكل ما تعلق به من علوم مساعدة، ولعل منشور "منهجية القرآن المعرفية" أفضل مثال لهذا المنحى...

ورغم الكلام عن الخطاب العالمي للقرآن في هذه الكتابات إلا أن جميع ما دعت إليه من طرق ومناهج لدرس القرآن لم يكتب له أن يرى النور... بل إن هذه الكتابات نفسها ظلت - كما هو مشاهد - منعزلة، قد تصادف رواجا محدودا، لكن توالي الأيام كفيل بردها إلى حجمها الحقيقي.. وهذه الكتابات - أخيرا - هي أولى بالحجر من تصرفات السفهاء... لكن تداول الليل والنهار أفضل حاجز لمن يعتبر... روي أن الناس في عصر الإمام مالك أقدموا على وضع كتب سموها "بالموطإ، فطلب منه رحمه الله أن يرفع ذلك إلى أولي الأمر لمنع "الموطآت"...

---

1. انظر هذه الدائرة ضمن المؤلفات التي عرضت لأسباب اختلاف المفسرين.
2. انظر مبحث "Vers la réciprocité des consciences" ضمن قراءات للقرآن، ص: 23، وما بعدها للمؤلف؛ وأذكر هنا أن محمد أركون دأب خلال ثلاثة عقود - قبل إرغامه على التقاعد - على تتبع ما ينشر عن التوراة والأناجيل في فرنسا، ثم يعمد إلى تلك المقدمات التي يضعها اليهود أو النصارى لدراسة كتبهم الدينية فيقتبسها ثم ينتحلها لنفسه ثم يسعى لأجل ترويجها في مجال الدراسات الإسلامية كما يتصورها... وموضوع الدراسات الإسلامية في فرنسا خلال العصر الراهن جد متشعب، أرجو أن يوفقني الله لإفراده بدراسة كاملة إن شاء الله.

فزهد في الطلب قائلا: سيبقى أصلها... فأين هي - الآن - الموطآت التي أبلى فيها معاصروا مالك الورق؟!...

خاتمة الدراسة

خاتمة هذه الدراسة واستنتاجاتها يجمعها ما أجمله موضوعها "القرآن الكريم... ومناهج تحليل الخطاب"...

فالقرآن كتاب الله الذي أنزله وحيا ليهتدي به الناس، فوض بيان قسم منه إلى رسوله، صلى الله عليه وسلم، وذلك ما يتعلق بالمجمل، وترك بيان قسم آخر "لأهل الاستنباط" الذين هم علماء هذه الأمة..

وإن المرء في هذه الأيام ليعجب كيف تواطأ الناس على أن لا يسمحوا لغير المختص بالكلام في أي فرع من فروع العلم... وهذا بالنسبة للعلوم المادية بخاصة.

لكن "الخوض" في كتاب الله بغير علم أو بالهوى غدا سلوكا مشاعا بين طائفة من القاصرين في مجال العلم الشرعي عامة...

والمطلع على حال هؤلاء القاصرين لا تخفى عليه "المحنة" التي يعيشون فيها، فمن جهة أعيتهم الحيل، وركبوا كل صعب وذلول في سبيل أهوائهم، فتمحلوا وتكلفوا لغرض التقول في كتاب الله بغير علم.

ومن جهة أخرى أحسنوا الظن بأنفسهم وراج عليهم أنهم بمفازة من السؤال عما يقترفون...

وهم في تمحلهم وتكلفهم اتخذوا هذه المناهج التحليلية" مطية لبلوغ مآربهم، ودرجوا على استغلال هذه المناهج سلبيا كما كان عليه حال طوائف وفرق كثيرة شهدها تاريخ التفسير، ولم يبق منها اليوم إلا الأطلال.

وفي عصرنا الراهن انتهت البنيوية والماركسية... وتلاشى بريقهما وجاذبيتهما في العالم، وبقي كتاب الله منهلا خالدا لم تشبه شائبة إلى يوم القيامة.

والله تعالى أعلم وأحكم وهو يهدي إلى سواء السبيل.

التجديد والاجتهاد مظهر أصالة الإسلام وصلاحيته لكل زمان ومكان

- تقديم
- تحرير الإسلام للعقل البشري.
- التجديد والتغيير.
- الاجتهاد مظهر صلاحية الإسلام لكل زمان ومكان.
- الاجتهاد فرض على الأمة الإسلامية.
- وسائل الاجتهاد.
- الاجتهاد الفردي.
- الاجتهاد الجماعي.
- مجالات معاصرة للاجتهاد.
- مجمع الاجتهاد للعالم الإسلامي.

د. يوسف الكتاني
أستاذ التعليم العالي، كلية الشريعة
جامعة القرويين/فاس

لن أحاول في هذا العرض أن أقدم دراسة أكاديمية مفصلة عن التجديد والاجتهاد وخصائصهما ومقوماتهما وشروطهما ومجالاتهما وغيرها، مما يتصل بالاجتهاد كمصدر من مصادر الشريعة الإسلامية، لكون الدارسين أشبعوا الموضوع دراسة وكتابة وتنظيرا.

وإنما أريد من وراء عرضي هذا أن أثير الانتباه أولا إلى ضرورة العمل الجاد من أجل أن تعود الأمة الإسلامية إلى ممارسة حقها في الاجتهاد، كمصدر تشريعي أغنى وأعطى الكثير، وأجدى على المسلمين في أيام نهضتهم، وجعلهم يلائمون بفضله بين دينهم وحياتهم، ويحقق هذه الخاصية التي امتازت بها شريعتهم وهي صلاحيتها لكل زمان ومكان. كما أنني أحاول ثنايا التحدث عن الوسائل المؤدية إلى الاجتهاد، والتي تستعمل لتحقيقه والوصول إليه، سواء ما عرف منها فيما مضى أو هذه الوسائل التي استحدثت اليوم والتي تؤدي بلا شك إلى الخير والتقدم والتفوق.

وإنني لألح على ضرورة اتخاذ الوسائل الكفيلة بممارسة الاجتهاد، حتى يعود تطبيق الإسلام كاملا إلى مؤسساتنا ومجتمعاتنا، وحتى نقضي على هذه الازدواجية التي طغت على سلوكنا، بالتزام الدين في العبادات والبعد عنه في المعاملات فانحرفت به عن وجهته الصحيحة، وعلى حياتنا فأبعدتها عن الطريق المستقيم، والسلوك القويم، الذي ينبغي أن يلتزمه المسلم، فلم نعد في المرتبة العليا التي رفعنا الإسلام إليها، ولم تبق حياتنا إسلامية صرفة، وإنما أصبحنا بين بين، والتحقنا بصفوف المقلدين والتابعين كما تحدث الرسول الكريم بقوله: "لتتبعن سنن من قبلكم شبرا بشبر وذراعا بذراع، حتى لو دخلوا جحر ضب لدخلتموه قيل: اليهود والنصارى؟ قال: فمن إذن؟"[1] ولله الأمر من قبل ومن بعد.

لقد ترتب على هذه الازدواجية أن أصبح الجيل الحاضر من شباب المسلمين أحد فريقين:

- **فريق**: يعتقد أن الإسلام دين عبادات فحسب، وأن المعاملات وشؤون الحياة تنظمها هذه القوانين الوضعية الدخيلة، وهي وحدها الكفيلة بتنظيمها وتقنينها، وهذا المفهوم

1. رواه الحاكم في مستدركه. وانظر مختصر الجامع الصغير للمناوي 26/2، طبع دار إحياء الكتب العربية، مصر سنة (1373هـ/1904م).

العكسي للإسلام وروحه ونصه، ناتج عن الغزو الأجنبي لبلادنا، وسيادة قوانينه وأوضاعه على حياتنا.

ـ **والفريق الثاني**: وهو المتمثل في شباب الصحوة الإسلامية، والذي ساعدته ظروفه على الإلمام بالثقافة الإسلامية، و التعرف على روح الإسلام ومقاصده، وهذا الفريق هو الذي يؤمن بأن الإسلام دين ودنيا، حكم ونظام، سلوك وقدوة، وهذا الفريق من الشباب هو أمل المسلمين وعدتهم في مستقبل الإسلام، وعودته نقيا صافيا كما كان وكما أنزل، وأنه يجب أن يسود حياتنا في البيت، والمدرسة، والجيش، والشارع، والمحكمة، وفي السلم والحرب، وفي سائر ظروف الحياة، وبالتالي هو قدرنا وحياتنا وهويتنا.

تحرير الإسلام للعقل البشري

لقد رفع الإسلام عن العقل البشري الحجر والوصاية التي فرضتا عليه أزمانا وأحقابا، وأطلقه من إساره وقيوده التي اصطنعها الجاهلون والغاوون، وسرحه من جور التقليد والتقييد، إلى عدل الإسلام وحريته، وحرض الإسلام بمختلف صنوف التحريض على التفكير، والتأمل، والنظر، واستيعاب عجائب هذا الكون الذي يحيط به، وحمل العقل المسلم هذه الأمانة إلى البشرية كلها، فتفجرت بفضل ذلك ينابيع العلوم والفنون، والإدراك والابتكار، والاجتهاد الذي يعتبر في عرف الإسلام إطلاقا لقوى العقل، وجعل ذلك كله دينا، فوحد بين حقيقتين ظلتا على مدى الزمن في خصومة حادة، وحد بينهما وجمعهما في سماح وتآلف، وهما الحقيقتان الدينية والعقلية كما أكد ذلك الإمام الغزالي بقوله: "الدين عقل من الخارج، والعقل دين من داخل" الأمر الذي وحد مفهوم كل الاتجاهات والمدارس الفكرية الإسلامية، سواء كانت عقائدية، أو فكرية أو غيرهما، إذ هنا تكمن خاصية التطور في شريعة الإسلام، يؤكد ذلك ويبينه أن الشريعة الإسلامية التي تستند قوانينها ومبادئها إلى القرآن والسنة كمصدرين أساسيين، لم تنص إلا على بعض الأحكام التفصيلية فيما يخص أو يتعلق بالحدود والمواريث، ومعنى ذلك أن الإسلام لم يفصل إلا في مبادئ العقيدة والعبادات، وترك مجال المعاملات وهي مجال القوانين في عصرنا الحاضر، فلم يرد في القرآن والسنة إلا المبادئ العامة التي هي أساس كل تقعيد واستنباط واستلهام، وهذا هو السر في هذه الثروة الفقهية الضخمة الثرية،

التي استنبطها الفقهاء والعلماء على مر العصور، لما استجد من الوقائع في الحياة، ولما عرض ويعرض من القضايا والمسائل، كما امتازت هذه القوانين والقواعد المستنبطة نفسها، بكونها متطورة مختلفة من عصر، وفي المذهب الواحد نفسه باختلاف المجتهدين والأزمنة والأمكنة جميعا[1].

التجديد والتغيير

ولا بد هنا من توضيح الأمر بالنسبة لفريقين من الناس:

- **فريق**: يقف جامدا يأبى كل تطور أو تجديد، ومن ثم يعارض فتح باب الاجتهاد أو ممارسته.

- **وفريق**: لا يفرق بين أمر التجديد والتغيير، ويرى هؤلاء أنه لابد من تغيير شامل لما وجدوا عليه أنفسهم والناس، مجاراة لأحوال العصور، وخضوعا لناموس التطور، معتقدين أن هذا هو التجديد المأمور به، والذي لا مندوحة عنه لفرض الوجود وضمان الاستمرار.

وأساس الغلط عند الفريقين ينشأ من عدم التفرقة بين المدلولين، فإن التجديد ليس هو التغيير، بل التجديد في الدين يكون بإظهاره بالمظهر اللائق، وعرضه على أحسن وجه، وذلك يقتضي المحافظة على جوهره، وعدم تغيير شيء من أوضاعه، وهذا هو المراد بالتجديد الذي يقوم به أولو الأمر من الأمراء والعلماء، كما حدده الرسول الكريم في الحديث الشريف: "إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها أمر دينها"[2]، وكما فعل عمر بن عبد العزيز لما انحرف الناس عن الجادة في بعض أمور الدين، فردهم إليها، وكما فعل شيخ الإسلام ابن تيمية حيث نادى بالرجوع إلى صفاء العقيدة، والتمسك بحبلها المتين.

ولما كانت أصول الإسلام هي الكتاب، والسنة، والإجماع، والقياس، تحددت مهمة التجديد، وانحصر نظامه، فما كان من قبيل العبادات أو الأحكام التي نص عليها الكتاب،

1. انظر تفصيل الموضوع في بحثنا "الحاجة إلى الاجتهاد اليوم ومجالاته"، مجلة كلية الشريعة، جامعة القرويين، فاس، ص: 27- 40، العدد 13- 14 1984/1304.
2. رواه أبو داود وفي سننه، والحاكم في المستدرك، والبيهقي في معرفة السنن والآثار عن أبي هريرة.

أو السنة، أو أجمعت عليها الأمة، فالتجديد فيه يكون بالرجوع بالأمة إليه إذا انحرفت عنه أو اتبعت بديلا، أي إذا غيرت منه شيئا وتركت العمل به، وبالتالي فلن يكون في العبادات وأحكامها تغيير كالصلاة والحج وغيرهما، وكذلك الشأن في أحكام الزواج، والإرث، والبيع، والإجارة، فمن غير في شيء من ذلك فقد عمد إلى هدم الدين لا إلى تجديده.

أما ما لم يرد به نص، ولم يتقرر له حكم فيما سلف، مما يحدث بحكم التطور وتقلب الزمن، فإن على العلماء والفقهاء أن يجدوا له حكما بواسطة قياسه على ما يثبت، وإلحاقه بما عرف، وهذا هو التجديد أيضا، لأنه بمقتضى بنائه على أسس الدين وقواعده المعتمدة فيه، يعتبر استمرارا له ونموا.

على أن التغيير لم يرد في القرآن إلا بمعنى الانحراف والزيغ عن السبيل، كما قال تعالى: ﴿**إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم**﴾ [الرعد: 11]، أي لا يمنعهم رفده، ولا يحجب عنهم رضاه، إلا إذا بدلوا نعمة الله، وكفروا وارتكبوا ما به يستوجبون نقمته وعذابه، ومن ذلك الآية الأخرى ﴿**ذلك بأن الله لم يك مغيرا نعمة أنعمها على قوم حتى يغيروا ما بأنفسهم**﴾ [الأنفال: 53].

مما يتبين معه أن التجديد هو غير التغيير، وأنه أكثر ما يتعلق بالإحياء، وأساليب التبليغ، وبلورة الأحكام العملية في قوالب تتمسك بالأصالة والعمق الإسلاميين، وتكون في الوقت ذاته منسجمة مع النظرة المتغيرة للإنسان ومتطلبات الحياة، كما أوضح ذلك المرحوم عبد الله كنون[1].

الاجتهاد مظهر صلاحية الإسلام لكل زمان ومكان

ومن هنا يكون الاجتهاد هو استفراغ الوسع في تحصيل العلم أو الظن بالحكم الشرعي[2] أي استنباط الحكم من دليله، أي استخراج الحكم من الحجة ناشئا عن الملكة[3] أي أن هناك اجتهادا عاما وهو بذل الجهد للتوصل إلى الحكم الشرعي العملي من دليله التفصيلي كما هو

1. منطلقات إسلامية، عبد الله كنون، ص: 160- 164.
2. الموافقات، 04/4.
3. الاجتهاد والتقليد، رضا الصدر، ص: 21، دار الكتاب اللبناني، سنة 1976

في اصطلاح الأصوليين.

وهناك اجتهاد بالرأي وهو بذل الجهد للتوصل إلى الحكم في واقعة لا نص فيها، بالتفكير واستخدام الوسائل التي هدى الشرع إليها للاستنباط بها فيما لا نص فيه.

إذا فالرأي الذي هو أساس الاجتهاد فيما لا نص فيه، هو التفكير بطرق التفكير التي أرشد إليها الشرع، لأنها أقرب إلى الصواب، وأبعد من الزلل، وتهدف إلى تحقيق المصالح العامة الحقيقية، كما ذهب إلى ذلك الإمام الشاطبي في الموافقات، وهو المراد في قول معاذ بن جبل حين سأله رسول الله صلى الله عليه وسلم عندما ولاه قضاء اليمن: أقضي بكتاب الله، فإن لم أجد، فبسنة رسول الله، فإن لم أجد أجتهد رأيي ولا ألو أي لا أقصر.

وهو أيضا المراد في قول أبي بكر الصديق رضي الله عنه، عندما سئل عن معنى الكلالة في قوله تعالى: ﴿**وإن كان رجل يورث كلالة**﴾ [النساء: 12] أقول فيها برأيي فإن كان صوابا فمن الله، وإن كان خطأ فمني: الكلالة غير الولد والوالد.

ومن هنا يكون الرأي بمعنى التفكير بغير الطرق التي مهدها الشرع وهدى إليها، تفكيرا بالهوى وقريبا من الزلل، ويعتبر رأيا مذموما، وهو ما عناه عمر رضي الله عنه بقوله: "إياكم وأصحاب الرأي".

وهو قول كثير من صحابة رسول الله، صلى الله عليه وسلم: من قال في الشرع برأيه فقد ضل وأضل.

ومن هنا يتبين أن الاجتهاد بالرأي من أنواع الاجتهاد العام، الذي يشمل بذل الجهد للتوصل إلى الحكم المراد من النص الظني الدلالة، ويشمل بذل الجهد للتوصل إلى الحكم بتطبيق قواعد الشرع الكلية، ويشمل أيضا بذل الجهد للتوصل إلى الحكم فيما لا نص فيه بالقياس أو الاستحسان أو الاستصلاح أو غير ذلك من الوسائل التي أرشد إليها الشرع للاستنباط فيما لا نص فيه.

ولذلك يتبين أن الاجتهاد بالرأي لا ينشئ حكما وضعيا من لدن المجتهد، وإنما يكشف عن الحكم الشرعي الذي نصب الشرع أمارات عليه، ومهد الطرق للوصول إليه، مما يجعل

الاجتهاد في شريعة الإسلام ضرورة حتمية مواكبة لحياة المسلمين لا في عصر دون عصر، ولا في مكان دون مكان، ولكن في كل العصور، وفي جميع الأزمنة، حتى يبقى المجتمع الإسلامي متطورا متجددا، ويلائم بين العبادة والمعاملة، ويعمل فيه المسلم لمعاشه كما يعمل لمعاده، باعتباره النافذة الضرورية في حياة المسلمين، لتجد قضاياهم ومشاكلهم، ووقائع حياتهم، قواعد وحلولا لها تطبيقا لخاصية الإسلام وقاعدته الأساسية، وهي صلاحيته لكل زمان ومكان، باعتباره الدين الخاتم والصالح للإنسانية كلها، وذلك كله لا يتحقق إلا بممارسة الاجتهاد المستمر، يؤكد هذه الحقيقة الإمام الشهرستاني في "الملل والنحل" بقوله: "إن الحوادث والوقائع مما لا يقبل الحصر والعد، ونعلم قطعيا أنه لم يرد في كل حادثة نص ولا يتصور ذلك، والنصوص إذا كانت متناهية، والوقائع غير متناهية، وما لا يتناهى لا يضبطه ما يتناهى علم قطعا أن الاجتهاد والقياس واجب الاعتبار حتى يكون بصدد كل حادثة اجتهاد".

ويعلل الإمام الخطابي ذلك "بأن الله لو نص على حادثة من الحوادث، وكفى الناس مؤونة الاجتهاد والاستنباط، لماتت الخواطر، وتبلدت الأفهام، وسقطت فضيلة العلماء، فأمر بين غير خاف، وأيضا فلو جاء التوقيف في كل حادثة تحدث إلى آخر الدهر لاشتد حفظه، ولامتنع على الناس ضبطه، ولأدى ذلك إلى الضيق والحرج عمن أمروا، لتعدد عصره، والعجز عن ضبطه وحفظه".

إن توالي الحوادث والوقائع المستجدة، والمعاملات المستحدثة، وذلك كله من طبيعة الحياة واستمرارها ودوامها، يجعل تلك الحوادث والوقائع كلها محتاجة إلى أحكام وقواعد وإلى استنباط وإيجاد الحلول الملائمة لها، والوسيلة الوحيدة إلى ذلك هو الاجتهاد الذي هو حياة الأمة الإسلامية، ومظهر حيويتها واستمرارها، والباب الوحيد للملائمة بين دينها وحياتها، واستمراره ضروري لاستمرارها وبقائها، مصداقا لما أكده الشاطبي في "الموافقات" "إن الاجتهاد لا يمكن أن ينقطع حتى ينقطع التكليف، وذلك عند قيام الساعة".

ومن هنا كان الاجتهاد واجبا في حق الأمة الإسلامية كما ذهب إلى ذلك أئمة الإسلام أمثال: الشاطبي، والشوكاني، والبغوي، والعز بن عبد السلام الذي اعتبره ضروريا، وطالب

الأمة بممارسته حيث يقول: "إن وقعت حادثة غير منصوصة، أو فيها خلاف بين السلف، فلابد فيها من الاجتهاد من كتاب أو سنة، وما يقول سوى هذا إلا صاحب هذيان".

ومن هنا لم يكن علماؤنا في مختلف عصور الإسلام يترددون أو يحجمون عن الاجتهاد، وعن إلحاق الحكم الشرعي بكل حادثة جديدة عرضت لهم، ولم تكن معروفة للسلف، مستدلين على ذلك الحكم استدلالا سليما من أصول الشريعة، بواسطة قواعد الاستنباط التي يرشد إليها علم أصول الفقه، المستمد من كتاب الله الذي هو أصل الأصول التي لا تنتهي إليها أنظار النظار، ومدارك أهل الاجتهاد، كما ذهب إلى ذلك الإمام الشاطبي الذي اعتبر المجتهد: هو كل من اتصف بوصفين[1]:

أحدهما: فهم مقاصد الشريعة وكمالها.

وثانيهما: التمكن من الاستنباط بناء على فهمه فيها، سواء كان يجتهد لنفسه أو لغيره، مما يعني ضرورة معرفة المجتهد المعاصر للموضوع المستحدث الذي يجتهد في استنباط أحكامه الشرعية. أي أنه ينبغي الاجتهاد في حسن فهم الأحكام الشرعية القائمة، والتعرف على عللها من أجل حسن تطبيقها على ظروف مجتمعاتنا المعاصرة. ثم الاجتهاد في استنباط الأحكام الشرعية الجديدة التي تنظم المعاملات المستحدثة، والتي لم يكن للسلف بها عهد، ولم يكن لها في الشرع حكم قائم لازم، لا يستغني عنه المسلمون في كل زمان.

الاجتهاد فرض على الأمة الإسلامية

ولذلك أجمع العلماء وفي مقدمتهم الإمام الشاطبي على القول: بأن الاجتهاد فرض لازم للأمة الإسلامية، وواجب عليها، يقوم به الفرد الذي توافرت فيه شروطه، أو كل جماعة إسلامية في كل جيل ممن استكملوا أدوات الاجتهاد، وتهيأت لهم أسبابه من علماء المسلمين.

والاجتهاد مرهون بالتكليف، لأنه ضرورة من ضرورات الحياة الإسلامية لابد له منها،

1. راجع تفصيل ذلك في كتاب "الموافقات"، 104/4 وما بعدها.

ولأن الحاجة إليه باقية ما بقيت الحياة، كما أكد هذه الحقيقة القائمة الثابتة في حياة الأمة الإسلامية الهدي النبوي الشريف بقوله: "إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها أمر دينها"[1] ولذلك ذهب الإمام الشوكاني إلى القول بناء على هذا التوجيه النبوي الكريم: بأنه لا يصح أن يخلو عصر من وجود مجتهدين كي لا تتعطل الشريعة عن التطبيق، وهذا هو المراد من قوله، صلى الله عليه وسلم، وإرشاده لأمته.

وإذا كان الاجتهاد مرهونا بالتكليف، فهو قائم على المصلحة التي لا تقوم على الهوى لا على بناء الحكم الشرعي على ما يستحبه المجتهد دون دليل، وإنما هي المصلحة التي يشهد لها الشرع بالاعتبار، والتي لا تصادم نصوص الشريعة، أي هي المحافظة على مقصود الشارع، والتي ترمي إلى أن تحفظ عليهم نفسهم، ودينهم، وعقلهم، وسلامتهم، ومالهم، كما ذهب إلى ذلك الغزالي في "المستصفى".

وإن مراعاة مصالح الناس هي مقصد الشارع الحكيم، ولذلك لم يتوسع الإسلام في تفصيل أحكام المعاملات المالية والاقتصادية، والنظم الإدارية، والعلاقات الدولية وغيرها، لتطور الاجتهاد بتطور البيئة، واختلاف الزمان والمكان، وإنما دل على ذلك بوجه عام ليكون المسلمون في سعة من استنباط الأحكام، في ضوء المصلحة، ودون حرج، أو خروج على القواعد العامة للشريعة، كما أكد على ذلك الإمام الشوكاني بقوله: "إن الله لم ينصب على جميع الأحكام الشرعية أدلة قاطعة، بل جعلها ظنية قاصدا للتوسيع على المكلفين"[2].

ومن هنا كان تغير الأحكام بتغير المصلحة العامة كما أكد ذلك ابن القيم قائلا: "السياسة العادلة جزء من أجزاء الشريعة، إذ جميع الأحكام الناتجة عن الاجتهاد ومراعاة المصالح، تتبدل بتبدل الزمان، وأخلاق الناس، وهي في الحقيقة مهما تبدلت، فإن المذهب الشرعي فيها واحد، وهو إحقاق الحق، وجلب المصالح، ودرء المفاسد، وهو ما كان عليه اجتهاد

1. رواه أبو داود في سننه، والحاكم في مستدركه والبيهقي في معرفة السنن والآثار، والخطيب في التاريخ وغيرهم عن أبي هريرة.
2. راجع ذلك في كتاب "إرشاد الفحول".

الصحابة، رضي الله عنهم، ومن تبعهم بإحسان، قائما على المصلحة العامة، كما هو الشأن في كثير من اجتهاداتهم كالتسعير فإنه كان منهيا عنه على عهد الرسول الأكرم، ثم أبيح فيما بعد، وكالطلاق الثالث يعتبر واحدة، ثم اعتبر عمر ثلاثا عقابا للمطلق وتبعا للمصلحة الظاهرة له آنذاك.

وسائل الاجتهاد

1. الاجتهاد الفردي والجماعي

لقد كان السبب الأساسي في الوصول إلى مرحلة الجمود والتبعية للأجنبي، غياب الشريعة الإسلامية عن منهج الحياة وأسلوبها، حتى إذا جاء القرن الرابع عشر الهجري سلخت من الشريعة كل مجالات المعاملات، ونقل الفكر الغربي إلى البلاد الإسلامية ليكون هو فقه المعاملات الجديد والناظر إلى الجهد الفقهي من خلال فتاوى دار الإفتاء في الأحوال الشخصية، والوقف والعبادات، يجدها ثرية غنية، بينما في النظام السياسي والمعاملات، نلجأ إلى أهل المدارس الحديثة، ولو نظرنا إلى كل المؤلفين والباحثين عبر المائة سنة الماضية، لمعرفة ما بذلوا من جهد في هذا المجال، لوجدنا أنفسنا أمام سياق قانوني جديد، وهذا هو سبب التخلف والجمود، وحالة التصلب الفكرية التي واجهت أمتنا عندما عزلت الشريعة عن الوقائع، وتوقف الاجتهاد العلمي في مجال التجديد الفقهي.

ولا يجب أن نغفل أن هناك مجددين ومجتهدين كثيرين على مر المراحل المختلفة، ولكن لم يكونوا بالقدر الذي يؤصل حركة الاجتهاد، ويصوغ من الشريعة ما يناسب الواقع.

وهذه الجهود امتدت عبر مدرسة القضاء الشرعي، وشيوخ القرويين وعلماء الأزهر وغيرها أمثال: محمد عبده، وجمال الدين الأفغاني، والمراغي، ورشيد رضى، وعبد الرحمن الكواكبي، ومحمد بن عبد الوهاب، ومحمد الكتاني، وعبد العزيز الثعالبي، وعبد الحميد بن باديس، وسواهم من دعاة التجديد والإصلاح الذين نبهوا الأمة الإسلامية إلى ضرورة العودة إلى ممارسة حقها في الاجتهاد، للملائمة بين دينها وحياتها، وكانت حركاتهم، وصيحاتهم،

وكتبهم، ونداءاتهم، الناقوس الذي جلجل في آذان شعوبنا، وأيقظها من سباتها، ونبهها من غفوتها، ودفعها للبحث عن نفسها، وتغيير واقعها المرير.

وهكذا لم يخل عصر من العصور، ولا زمن من الأزمنة الإسلامية، من مجتهد من المجتهدين، ولو على قلتهم وندرتهم في العصور الأخيرة، بسبب الجمود والجحود، الذي طمس التجديد والاجتهاد، لكنه لم يستطع القضاء عليه، بفضل الإرادة الثابتة والمصممة لأولئك الرواد، للعودة إلى الاجتهاد، وتجديد أمر الدين، وإذكاء روحه في النفوس والقلوب، عن طريق العودة إلى الأصول، والامتثال للأوامر الدينية، وإحياء القيم الإسلامية.

لقد أكد هؤلاء الرواد أن الاجتهاد ضرورة من ضرورات بقاء الأمة الإسلامية واستمرارها، باعتبار الإسلام دينا يخاطب العقل، ويدعو إلى استعماله، مثنيا في الكتاب الحكيم على "أولي الألباب" وعلى "الذين يعقلون" و "الذين يتفكرون" وأن البقاء والاستمرار للإسلام كدين خاتم لا يتحققان إلا بهذه الوسيلة، وإلا انقطعت ما بين الدين والحياة من روابط، وانفصل أحدهما عن الآخر، وسلكت الحياة طريقا يأباه الإسلام، وهذا يؤدي إلى خمود شعلة الإيمان في القلوب كما ذهب إلى ذلك الدكتور علي فؤاد باشكيل من الرواد المعاصرين الأتراك في بحثه عن الاجتهاد باعتباره مفتاح قضية المسلمين.

لذلك لم يكتف هؤلاء العلماء الرواد بدعوة الأمة إلى ممارسة حقها في الاجتهاد، بل مارسوه هم أنفسهم سواء عن طريق الفتوى، أو عن طريق كتاباتهم وأجوبتهم لما يعرض عليهم من مشاكل العصر ووقائعه، ناهيك بفتوى الشيخ محمد الكتاني الشهيد في أوائل القرن الماضي عن الجنسية، والتجنس ، حيث ذهب إلى تكفير المتجنسين من المسلمين، باعتبار المتجنس يستظل بظل الكافر ويحتمي بحماه، مستدلا على ذلك بالآية الكريمة: ﴿**ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا**﴾ [النساء: 141].

لقد كانت هذه الفتوى الاجتهادية العظيمة ضربة كبرى لسلاح خطير وشر مستطير، أخذ يستشري في المجتمعات الإسلامية، ويمهد لاستعمارها، بتخطيط وتصميم من لدن أعداء المسلمين، واستطاعت هذه الفتوى أن تقف في وجه تيار التجنس وتقضي عليه، مما دعا كثيرا

من علماء المسلمين في تونس والجزائر والشام ومصر وغيرها، إلى الإقتداء بها ونشرها، والعمل بما جاء فيها، ومما جعل فتوى تحريم جنسية غير المسلمين عملا تجديديا اجتهاديا رائعا، جمع بين الأصالة والتجديد، في وقت كانت الأمة الإسلامية في حاجة إليها.

وكفتوى المرحوم عبد الله كنون الذي كان لا يرى الإحرام من الطائرة، وإنما يحرم من جدة بناء على الحديث الشريف "هن لهن" أي المواقيت، ولمن أتى عليهن إلى يوم القيامة"[1] وكما يشاركه الرأي في هذا الموضوع العلامة المرحوم الطاهر ابن عاشور.

كما نجد فتاوي اجتماعية عظيمة للشيوخ: الأفغاني، وعبده، ورشيد رضا، والكواكبي، وذلك في أهم الوقائع والأحداث التي كانت جارية في عصرهم، غير أن هذه الاجتهادات الفردية لن تعد متفقة مع عصر الصحوة الإسلامية، وتعدد دول الإسلام، واختلاف أنظمة الحكم، وحاجة المسلمين في جميع أنحاء العالم الإسلامي، إلا آراء وفتاوى موحدة في شؤون دينهم ودنياهم.

2. الاجتهاد الجماعي

لقد عرفت العقود الأخيرة من القرن الهجري الماضي، أنواعا من الاجتهاد صدرت عن الهيآت العلمية، والروابط الإسلامية، وكانت هذه الفتاوى صدى لدعوات المصلحين للعودة إلى الاجتهاد، وذلك مثل الفتاوى الصادرة عن الأزهر الشريف، والمجمع الفقهي بمكة المكرمة، ورابطة علماء المغرب، والمجلس الإسلامي الأعلى بالجزائر وغيرها.

إلا أن هذه الفتاوي أو بعضها، اصطدمت بمعارضة الهيآت الإسلامية المختلفة، كما وقع في فتوى المجلس الإسلامي الأعلى بالجزائر، بجواز استبدال ذبائح الهدي بثمنها، عندما قرر المجلس التأسيسي لرابطة العالم الإسلامي سنة 1390 هجرية عدم جواز ذلك ردا على الفتوى المذكورة، ولم يعد الزمان زمان الفرد، بل أصبح العصر مطبوعا بطابع الجماعة، كما أن الحكم لم يعد للفرد، بل غدا الحاكم شخصا معنويا ينبثق من روح الجماعة، وهذا هو

---

1. أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الحج، باب مهل أهل مكة للحج والعمرة، 142/2، طبعة دار الفكر.

منطق الإسلام، إذ كان أول من ندد بالاستبداد، وحمل على الطغيان، وأنشأ نظام الشورى، وجعل يد الله مع الجماعة، ودعا إلى الاعتصام الجماعي بحبل الله، ﴿ **واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا**﴾ [آل عمران: 103].

كما كان من نتائج وآثار الصحوة الإسلامية التي تعتبر ظاهرة العصر في العالم الإسلامي، شعور المسلمين بالذنب إزاء التفرقة التي أصابت شعوبهم، وبددت كلمتهم، وشتتت صفوفهم، حتى أصبحوا دويلات لا حول لها ولا قوة، بالرغم من موقعهم الاستراتيجي، وإمكاناتهم المادية والطاقية، وكثرة عددهم، حتى أصبحت الوحدة اليوم هدفهم وغايتهم، لكي يصبح أمرهم بيدهم.

مجالات معاصرة للاجتهاد

لقد أخطأ من قال: إن باب الاجتهاد أغلق، ودعا إلى إغلاقه، متذرعا بشتى الوسائل والأسباب، ذلك أن نشاط الفتوى لم ينقطع أبدا طوال تاريخ الفكر الإسلامي، ومازال المفتون في جميع أنحاء العالم الإسلامي يجيبون المستفتين، ويصدرون فتاويهم في كل حين، وكذلك ظل القضاء الشرعي قائما مستمرا، إذ استمرت الأحكام الشرعية تتوالى في الصدور، وهي مثل الفتوى دائما تحمل بين طياتها الجديد، الذي يحل مشاكل الناس، ويفصل في منازعاتهم، مثلما تطمئن الفتاوى المستفتين المسلمين، وتهديهم إلى ما ينبغي عمله وتطبيقه، نظرا لحال الدول الإسلامية وتفرقها، واختلاف أنظمتها، وقلة العلماء والمجددين والمفكرين، وانحسار دورهم بسبب الاستعمار الذي غزا دولنا بجيوشه، ونظمه وقوانينه، وعاداته الغربية عن مجتمعاتنا وكياننا، وعمل على عزل الدين عن الدولة، فقامت هذه الازدواجية التي ما زلنا نعاني منها في حياتنا، بالتزام الإسلام وتطبيقه في العبادات، والابتعاد عنه في ميدان المعاملات، التي تعتبر في نظر الإسلام روح الحياة وأساسها، لقيام العلاقات الإنسانية عليها، من باب تقليد المغلوب للغالب كما ذهب إلى ذلك ابن خلدون[1]، واستبدلنا مؤسساتنا الدينية، ونظمها الإسلامية،

1. راجع مقدمة ابن خلدون، ص: 167، الطبعة الرابعة، دار إحياء التراث العربي، لبنان.

بهذه المؤسسات والنظم التي تقوم كلها على الربا والاستغلال كالبنوك بأنواعها المختلفة، ومؤسسات التأمين، والقرض، والقمار وغيرها، مما يتعارض مع أسس ديننا وأحكامه، وهذه في رأيي ومثيلاتها هي المجالات المعاصرة التي ينبغي أن تتصدى لها جهود المجتهدين في العالم الإسلامي اليوم، حتى ترتفع هذه الازدواجية بين العبادات والمعاملات، وهذا التناقض من حياة المسلمين، الذين أخذ شعورهم بالذنب يتعاظم من جراء ذلك، بفضل روح الانبعاث التي أخذت تنمو فيهم، وانتشار التعليم والثقافة، وعودة الوعي لتصحيح المسار، ومحاولات بعض الدول مراجعة تشريعاتها وتنظيماتها على هدى الكتاب والسنة، وظهور بعض المؤسسات الإسلامية التي تساعد على ذلك وإن كانت قاصرة في تكوينها وعملها، وعدم الالتزام بضمان تنفيذ قراراتها، حتى يستريح المسلم في عالم اليوم من هذه المعاناة، وهذا الشعور الذي أخذ يطغى وينتشر، بسبب الإيمان بشيء، وإلزامه بتطبيق شيء آخر يعتقد حرمته.

وننوه هنا بالمبادرة الطيبة المتمثلة في شركة التأمين الإسلامية المحدودة، التي أنشأها بنك فيصل الإسلامي السوداني بالخرطوم، برأسمال طرح للمساهمين شريطة عدم إفادتهم من فائض عمليات التأمين، وإنما يعود عليهم عائد استثمار رأس المال[1].

إن مؤسسات التأمين في أغلب أنواعها تقوم على وسائل وأنظمة يطبعها الغرر والغبن والربا، كما أنها لا تخلو من شبهة المقامرة، وتتنافى في أعمالها مع طرق الكسب الطبيعية والمشروعة، ولذلك اختلفت آراء وأنظار العلماء فيها، مما يحتم توحيد الرأي حولها بما يتفق وروح الإسلام وتعاليمه.

ومثل التأمين بجميع أنواعه من تعاوني وتجاري وغيرهما، نجد مؤسسة أخرى تطغى على مرافق، مجتمعنا وتستقطب نشاطه، وهي البنوك القائمة على الربا والاستغلال، والتي شهد هذا الجيل محاولة جادة لتغييرها، وإحلال البديل محلها بقيام البنوك الإسلامية التي تقوم على أساس الشريعة الإسلامية وهديها، والتي أثبتت تجربتها مصداقيتها حتى

1. الإسلام والتأمين، للدكتور محمد شوقي الفنجري، "مجلة العلوم الاجتماعية"، ص: 188، العدد الأول، السنة الحادية عشرة، مارس 1983، الكويت.

امتد نشاطها إلى أوربا بالرغم من بعد سلبياتها، ويوجد الآن حوالي ثلاثين بنكا ومؤسسة مالية إسلامية منتشرة في أرجاء العالم خاصة وأن هدف المصرف الإسلامي هو التوفيق بين ممارسة النشاط المصرفي في العصر الحديث، وبين الشريعة الإسلامية، وأن يوفر للمسلم وسائل استثمار مدخراته وفق أحكامه.

إن هذه التجربة الناجحة تؤكد أن المسلمين يستطيعون أن يقيموا في دولهم مؤسسات مالية واقتصادية تتفق ومبادئ دينهم، ويكون لها الأثر الأكبر في حياتهم، وحبذا لو سارعت الدول الإسلامية إلى تبني هذه التجربة الرائدة، ودعمها وتقويمها ونشرها وتوسيعها، اقتداء بالدول التي اعتمدتها، بعد التحقق منها ودراسة نظمها، والتأكد من نتائجها.

وكذا الأمر بالنسبة لمؤسسات القرض بجميع أنواعها وأصنافها، لاضطرار المسلمين للتعامل معها واستعمال أموالها، والعقود الاقتصادية الحديثة، كعقد التوريد والبيع بما يسفر عنه سعر البورصة، وبيع العقار قبل بنائه حسب المخطط، والشفعة فيما يقبل القسمة، وثبوت هلال رمضان برقيا أو هاتفيا، وأطفال الأنابيب، واستبدال الأعضاء البشرية، كاستبدال القلوب والكلى والعيون، وزراعة الأنسجة، وبنوك الحليب، والأطعمة المستوردة من البلاد الأجنبية، والتنظيم العائلي أو تحديد النسل، ووضع الودائع في البنوك الأجنبية وحكم الفوائد عنها، كل ذلك يدعونا للتفكير الجدي، والعمل المستمر، ورعاية هذه المحاولات الفكرية والجماعية، في مجالات مهمة تستقطب حياة المسلمين لما لها من مساس بدولهم وأنظمتهم، وتأثير في حياتهم ومجتمعاتهم، وأنها تحتاج إلى رأي جماعي واجتهاد موحد، تقوم به مؤسسة إسلامية تجمع أهل الرأي وعلماء الإسلام في مجمع واحد، يتفرغ لدراسة هذه الأمور، واستخراج الحكم المناسب لها، وتقديم البدائل والحلول المتفقة مع مقاصد الإسلام وروح الشريعة، والملائمة في نفس الوقت مع ما تقتضيه ظروف الحياة وروح العصر، وذلك بإقرار ما هو صالح ومتفق مع الشريعة، وإلغاء ما يتعارض مع أحكامها حتى تستقيم حياتنا، وتنتظم أمورنا.

وإن مما يزيد الاهتمام بموضوع الاجتهاد الجماعي، ويدعو للتفكير الجدي فيه، والمسارعة إلى إنشاء مجمعه أمران مهمان:

أولهما: هذا التسارع التكنولوجي العظيم الذي يزداد يوما بعد يوم، والذي لا نستطيع أن نلاحقه إلا بالجهد الكبير، والتطور العظيم، خاصة بالنسبة لدول العالم الثالث التي يجب عليها أن تلاحق هذا التطور وإلا جرفها التيار، تلاحقه بالوحدة والائتلاف، وانتظام الجهود والتكتل والتآزر، ونبذ كل تفرق أو اختلاف في سائر المجالات.

وثانيهما: هذه الفوضى العارمة التي انتشرت في عالمنا العربي في مجال الفتوى، واختلافها وتعددها في الموضوع الواحد، وخاصة بالنسبة لموضوعات حساسة وهامة بالنسبة للمسلمين، وأذكر منها على سبيل المثال لا الحصر.

- قضية استئجار الأرحام التي يختلف الأمر فيها بالنسبة إلينا كمسلمين عنها في البلاد غير الإسلامية.

- قضية نقل النطف والاحتفاظ بها إلى ما بعد وفاة الزوج فيما يسمى ببنوك النطف.

- قضية نكاح المسيار.

- وقضية القضايا في عالمنا اليوم هي قضية الاستنساخ التي من شأنها إذا لم تقيد ولم تحدد ولم تقدر بقدرها، فستجرف ما قد يكون بقي للناس من أخلاق والتزام وخاصة خارج العالمين العربي والإسلامي لكون أبواب العالم أصبحت مفتوحة ومشتركة.

وهناك قضية جادة وهامة وهي قضية توحيد المطالع أو الرؤية بالنسبة للتاريخ الهجري، وخاصة توحيد الأعياد والمناسبات الدينية الهامة كرمضان والحج وغيرها.

مجمع الاجتهاد للعالم الإسلامي

ومن هنا أخذت الحاجة تشتد إلى مؤسسة اجتهادية جماعية تضم جميع ممثلي دول الإسلام وشعوبه، تتدارس أحداث المسلمين ومشاكلهم، وتتلمس لها الحلول والقرارات، وقد عرف منطلق القرن الهجري الماضي دعوة كريمة من عالم مسلم كبير هو بديع الزمان سعيد النورسي، من أجل إنشاء "مجلس شورى للاجتهاد" كما أكده وأوضحه في كتابه "الاجتهاد في العصر الحاضر".

وكم يكون لي الشرف أن أبادر بدوري إلى تجديد هذه الدعوة الكريمة، من على هذا المنبر الإسلامي الكريم، هنا في رحاب المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، في هذه المناسبة والمسلمون أشد ما يكونون حاجة إلى الوحدة سياسيا وفكريا وتشريعيا، خاصة وأن هذا المجلس سيكون أوسع وأشمل وأكثر اختصاصا من هاته المجالس والمجامع الموجودة في العالم الإسلامي، والتي تعتبر بدورها طريقا ورافدا لهذا المجلس.

ولهذا أقترح إنشاء مجمع الاجتهاد الإسلامي، ويعتبر هذا المجمع العقل المدبر، والدماغ المفكر، في العالم الإسلامي كله، لانتظام سائر الدول الإسلامية فيه، ويتكون من:

1. ممثلين لكل دولة إسلامية بنسبة 3- 5 من كبار علمائها المرموقين ذوي الكفاءة والاقتدار.

2. يختص هذا المجمع بالنظر في سائر قضايا المسلمين ومشاكلهم، وجميع ما يتصل بحياتهم الفكرية والسياسية والدينية، وتوحيد الرأي فيها، والاجتهاد في شأنها، وإصدار القرارات الموافقة لأحكام الشريعة ومقاصدها.

3. يكون أعضاء المجلس متفرغين لعملهم المتواصل بالمجمع الذي يعقد دورات فصلية، تختم كل سنة بدورة عامة تعلن فيها قراراته.

4. تصدر قراراته بالأغلبية المطلقة لأعضائه

5. يكون للمجمع مقر بمكة المكرمة، أو بأية عاصمة إسلامية أخرى يتفق عليها الأعضاء المؤسسون، ويشرف على تسييره وإدارته رئيس وهيئة منتخبة من بين أعضائه بالتناوب مرة كل سنتين.

6. يكون ممثلو كل دولة، فروعا للمجلس في كل دولة إسلامية، تكون أداة وصل بينها وبين المجمع، تتلقى المشاكل والمسائل، وتحيلها على المجلس للبث فيها.

7. تلتزم الدول المشاركة في المجمع بتطبيق قراراته والعمل على تنفيذها، واحترامها، وعدم مخالفتها.

8. يصدر المجمع مجلة دورية أو سنوية، تنشر قراراته باللغات المنتشرة في العالم الإسلامي.

وأخيرا أحب أن أنوه بأن أسباب الاجتهاد اليوم، أسهل وأيسر منها فيما قبل، وذلك بفضل تدوين علوم القرآن والسنة، ومعرفة حالة الرواة، واستقرار علم الأصول، ومعرفة طرق الاستنباط المعتمدة، مما يجعل أغلب العقبات -التي اعترضت المجتهدين في السابق- مهدت الآن وأزيلت.

كما أن المصادر الرئيسية للأحكام الشرعية، قد استنبط منها الفقهاء الأوائل، جل ما يمكن استنباطه من أحكام شرعية مستحدثة، إذ أن الاستنباط في عصرنا يمكن عن طريق الأصول المكملة، كالقياس، والمصالح المرسلة، والاستحسان وغيرها.

﴿يأيها الذين آمنوا استجيبوا لله وللرسول إذا دعاكم لما يحييكم﴾ [الأنفال: 24].

مصادر البحث ومراجعه

- القرآن الكريم.
- تفاسير: القرطبي وابن كثير وابن عاشور.
- صحيح الإمام البخاري.
- أعلام السنة، للإمام الخطابي، شرح صحيح البخاري.
- سنن أبي داود.
- المستدرك، للحاكم.
- معرفة السنة والآثار، للبيهقي.
- التاريخ، للخطيب البغدادي.
- مختصر شرح الجامع الصغير، للمناوي.
- إحياء علوم الدين للغزالي.
- المستصفى، للغزالي.
- الملل والنحل، للشهرستاني.
- إرشاء الفحول، للشوكاني.
- الموافقات، للشاطبي.
- القرآن الكريم.
- تفاسير: القرطبي وابن كثير وابن عاشور.
- صحيح الإمام البخاري.
- أعلام السنة، للإمام الخطابي، شرح صحيح البخاري.
- سنن أبي داود.
- المستدرك، للحاكم.
- معرفة السنة والآثار، للبيهقي.

- التاريخ، للخطيب البغدادي.
- مختصر شرح الجامع الصغير، للمناوي.
- إحياء علوم الدين للغزالي.
- المستصفى، للغزالي.
- الملل والنحل، للشهرستاني.
- إرشاء الفحول، للشوكاني.
- الموافقات، للشاطبي.
- إعلام الموقعين، لابن القيم.
- الاجتهاد والتقليد، لرضا الصدر.
- جامع بيان العلم وفضله، لابن عبد البر.
- الإحكام في أصول الأحكام، لابن حزم.
- مقدمة ابن خلدون.
- الرد على من أخلد إلى الأرض وجهل أن الاجتهاد في كل عصر فرض، للسيوطي.
- رسائل ابن عابدين.
- الاجتهاد في العصر الحاضر، سعيد النورسي.
- موقف الدين من العلم، للدكتور فؤاد باشكيل.
- موجز تاريخ تجديد الدين وإحيائه، لأبي الأعلى المودودي.
- منطلقات إسلامية، لعبد الله كنون.
- أصول الفقه الإسلامي، للشيخ زكي الدين شعبان.
- الحاجة إلى الاجتهاد اليوم ومجالاته، للكاتب.
- معالم إسلامية، للكاتب أيضا.

مفهوم القضاء في الإسلام

عبد القادر المرعاري
عضو برابطة علماء المغرب

مقدمة

1. إذا كانت المحاكمة بمثابة الأخت الشقيقة للحرية فإن العدل هو أساس الملك، لذلك قال النبي عليه الصلاة والسلام، بأن عدل ساعة خير من عبادة ستين سنة، وهناك عدة آيات قرآنية أمر فيها الله سبحانه وتعالى أنبياءه ورسله بالقضاء في أمور العباد، من ذلك قوله تعالى: ﴿**يا داود إنا جعلناك خليفة في الأرض فاحكم بين الناس بالحق ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله إن الذين يضلون عن سبيل الله لهم عذاب شديد بما نسوا يوم الحساب**﴾ [ص: 26]، ومنه أيضا: ﴿**فلا وربك لا يومنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما**﴾ [النساء: 65]، ونظرا لارتباط مهنة القضاء بحقوق الغير ولما يحوم حول ذلك من مخاطر وشبهات فإننا نلاحظ أن هناك الكثير من الأحاديث النبوية التي تنفر من تولي مهنة القضاء، الأمر الذي يفهم منه أن من تولى القضاء يكون أقرب للنار منه للجنة، لذلك فإن تقليد مهمة القضاء كانت تتم بالتعيين من طرف الأمراء والخلفاء لعدم وجود الطلب عليها وعند عدم وجود المرشح المناسب لها فإن الخلفاء كانوا يضطرون إلى إجبار من تتوفر فيه

شروط ولاية القضاء على تقليد هذه المهنة، لذلك أفرزت التجربة الإسلامية مثلا عليا في القضاء لا زالت الألسن تتداولها لكونهم استرخصوا النفس الأمارة بالسوء في سبيل إحقاق الحق ومحاربة الباطل بالرغم من الصعوبات التي واجهتهم في تحقيق هذه النتيجة ونظرا لأهمية موضوع القضاء في الإسلام، لذلك فإننا ارتأينا تناوله في فصلين على الشكل التالي:

الفصل الأول: ولاية القضاء في الإسلام

الفصل الثاني: بعض مشاهير القضاة المسلمين

الفصل الأول: ولاية القضاء في الإسلام

2. يمكن القول وبدون مبالغة بأن القضاء في الإسلام كان أقرب إلى التكليف منه إلى التشريف بدليل أن جل القضاة الذين برزوا وبرعوا في هذا الميدان كانوا قد تولوا القضاء كرها أو ترغيبا من الولاة والخلفاء الذين كانوا يتحرون كثيرا في اختيار من هو أهل لتولي هذا المنصب الحساس في حياة الدولة الإسلامية، ونظرا لكثرة المخاطر التي تطوق حياة القاضي ودفعا لكل الشبهات، فإن القضاة القابلين بتولي هذا المنصب كانوا يحددون لهذا القبول شروطا يتضمنها العهد المبرم بينهم وبين الأمراء المكلفين بهذا التنصيب، إلا أنه بالرغم من أن الغاية من إبرام هذه العهود هي إقرار مبدأ حياد القاضي واستقلال القضاء، إلا أن ذلك لم يمنع أسرة القضاء من تبادل الرأي والمشورة بين القضاة والأمراء في المواضيع التي لها ارتباط بهذه المهنة بهدف إحقاق الحق ورفع الظلم عن المظلومين، وهذا ما سنراه بشيء من التفصيل على الشكل التالي:

المبحث الأول: طرق ولاية القضاء في الإسلام

المبحث الثاني: أسس التعامل بين أسرة القضاء في الإسلام

المبحث الأول: طرق ولاية القضاء في الإسلام

3. نظرا لكثرة الأدلة الشرعية التي تنفر من ولاية القضاء وعدم الترغيب فيه فإن جل القضاة المسلمين الذين كانوا على جانب من التقوى والورع قد رفضوا ولاية القضاء، الأمر

الذي تسبب لبعضهم في الكثير من المعاناة وصلت إلى حد الضرب أحيانا والحبس أحيانا أخرى، ونادرا ما كان الأمراء يستجيبون لطلبات تولي القضاء الاختيارية لما يحوم حول هذه الطلبات من شبهات، ولأن الخلفاء كانوا يعتقدون بأن ولاية القضاء هي امتداد لولاية الخلافة، لذلك يتعين اختيار من هو أهل لتحمل هذه المسؤولية، فهذا أبو جعفر المنصور ثاني الخلفاء العباسيين كان يهتم شخصيا باختيار عماله وقضاته حيث نراه يقول: " ما أحوجني إلى أن يكون على بابي أربعة نفر لا يكون على بابي أعف منهم، قيل له: ومن هم يا أمير المؤمنين؟ قال: هم أركان الملك ولا يصلح الملك إلا بهم: أما أحدهم فقاض لا تأخذه في الله لائمة، والآخر صاحب شرطة ينصف الضعيف من القوي، والثالث صاحب خراج يستعصي ولا يظلم الرعية فإني عن ظلمها غني، والرابع صاحب بريد يكتب بخبر هؤلاء على الصحة"[1].

المطلب الأول: رفض تولي القضاء

4. خلافا لما هو عليه الأمر في وقتنا الحالي حيث كثر التهافت على طلب مهنة القضاء باجتياز المباريات والتوسط في قبول الترشيحات المؤدية لتولي هذه المهنة فإن الوضع كان على خلاف ذلك في إطار الدولة الإسلامية، فهناك الكثير من الحالات التي تعذر فيها على الأمراء والخلفاء تنصيب من هو أهل لهذه المهمة بسبب رفضه لها، الأمر الذي حمل هؤلاء الأمراء على إجبارهم قسرا على تحمل هذه المسؤولية الجسيمة، ويعتبر الإمام أبو حنيفة النعمان من أبرز الفقهاء الذين رفضوا ولاية القضاء عندما عرضت عليه، ويذكر خلف ابن حبان المعروف بوكيع[2] بأنه عندما مات سوار قاضي البصرة دعا أبو جعفر المنصور أبا حنيفة فقال له إن سوارا قد مات وإنه لابد لهذا المصر من قاض فاقبل القضاء على البصرة فقال أبو حنيفة والله الذي لا إله إلا هو إني لا أصلح للقضاء، ووالله يا أمير المؤمنين لئن كنت صادقا فما يسعك أن تستقضي رجلا لا يصلح للقضاء وإن كنت كاذبا فما يسعك أن تستقضي رجلا كاذبا، وإنه لا يصلح لهذا الأمر إلا رجل من العرب، وقد أصبحت مخالفا لك، فقال أبو جعفر أما قولك

1. قال المستنصر بالله وهو أحد ملوك الأندلس بأن: "أكبر مصيبة تحدث في المملكة هي أقل خطرا من مصابها بموت القاضي العادل، لأن وفاة أحد القواد أو الوزراء لا تتأثر لها الحياة العمومية تأثرها بوفاة القاضي العادل".

2. هو خلف بن حبان المعروف بوكيع المتوفى سنة 306هـ، وقد ذكر هذه القصة في مؤلفه "أخبار القضاة"، ج1، ص: 26.

بأنه لا يصلح لهذا الأمر إلا رجل من العرب فإنا نأخذ بما في كتاب الله إن أكرمكن عند الله أتقاكم، وأما قولك بأني قد أصبحت مخالفا لك في الرأي فإن الرأي يخالف الرأي فاقبل هذا الأمر، وعند رفضه أمر واليه على العراق أبا هبيرة بضربه نحوا من مائة سوط مفرقة، فحلف أبو هبيرة ألا يتركه حتى يلي القضاء فكلمه رجال أهل الكوفة فلم يزالوا به حتى قال أبو حنيفة أنا ألي له عدد ما يدخل الكوفة من أحمال التين والعنب، ففعل وخلى عنه.

أما فقهاء المذهب المالكي فقد كانوا يعتبرون القضاء محنة ومن دخل فيه فقد ابتلي بحمل عظيم، فلما طلب أبو قلابة للقضاء اضطر إلى الالتحاق بالشام فأقام زمانا ثم قدم فقيل له: لو وليت قضاء المسلمين فعدلت بينهم كان لك بذلك أجر قال أبو قلابة: السابح في البحر كم عساه أن يسبح حتى يغرق[1]، وعندما جيء بخالد بن أبي عمران إلى جعفر المنصور ليوليه القضاء فامتنع عن ذلك فتهدده وقال له أنت عاص فقال له خالد: إن الله يقول: "إنا عرضنا الأمانة على السماوات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها" [الأحزاب: 72]، فلم يسمهن عصاة حيث أبين حمل الأمانة وقال: "وحملها الإنسان إنه كان ظلوما جهولا" فقال: أخرج لا ترى مني خيرا"[2].

وهذا الوضع هو الذي دفع ببعض الفقهاء إلى طرح سؤال على الإمام مالك فيما إذا كان يجوز للخليفة إجبار أحد ما على ولاية القضاء؟ فقال: لا، إلا أن لا يوجد منه عوض فيجبر عليه، وعندما قيل له: أيجبر على ذلك بالضرب والحبس قال: نعم[3].

5. أما عن سبب رفض الرعيل الأول من الفقهاء المسلمين لولاية القضاء فيرجع لاعتبارين أساسيين: أولهما انتشار الورع والتقوى في أوساط من هم مؤهلون لتولي هذا المنصب وثانيهما ورود عدة أحاديث شريفة عن الرسول، صلى الله عليه وسلم، كلها ترهيب وتحذير لمن يتبوأ

---

1. صنف الإمام أبو حنيفة القضاة إلى ثلاثة أنواع: الأول رجل يحسن العوم فأخذ البحر طولا فما عساه أن يعوم حتى يوشك أن يكل فيغرق، ورجل لا بأس بعومه عام يسيرا فغرق، ورجل لا يحسن العوم أصلا فألقى بنفسه على الماء فغرق من ساعته.
2. أخبار القضاة لوكيع، ج،1 ص: 27، الذي ذكر بأن خالدا عندما تاه في الصحراء إذا هو برجل حسن الوجه والثوب، طيب الريح فقال لخالد: لقد ساءك ما خاطبك به هذا؟ قال: نعم، قال: أما علمت أن العبد إذا لم يكن لله فيه حاجة نبذه إليهم.
3. انظر تبصرة الحكام لابن فرحون، ج 1، ص: 8.

هذه المهمة، فقد جاء في الأثر بأن النبي، صلى الله عليه وسلم، قال: "القضاة ثلاثة، قاضيان في النار وقاض في الجنة، فأما الذي في الجنة فرجل عرف الحق فقضى به، وأما اللذان في النار فرجل عرف الحق فجار في الحكم ورجل قضى على جهل فهما في النار[1].

ومن تطبيقات هذا الحديث أن عثمان بن عفان قال لابن عمر اذهب فاقض بين الناس فقد وليتك القضاء قال: أو تعفيني يا أمير المؤمنين قال: عزمت عليك فقال ابن عمر أما سمعت رسول الله، صلى الله عليه وسلم، يقول: من استعاذ بالله فأعيذوه وأنا أعوذ بالله أن أكون على القضاء فقال له عثمان: ما يمنعك أن تكون على القضاء وقد كان أبوك قاضيا؟ قال إني سمعت رسول الله، صلى الله عليه وسلم، يقول: من كان قاضيا فقضى بالجور فهو في النار، ومن قضى فأخطأ فهو في النار، ومن قضى فأصاب الحق فبالحري أن ينجو فما راحتي إلى ذلك؟

وبالإضافة لما سبق فإن هناك عدة أحاديث نبوية وأقوال مأثورة تنفر من ولاية القضاء لا تشجع على السعي إلى طلبه، من ذلك أن الرسول، صلى الله عليه وسلم، قال بأن: "من جعل قاضيا بين الناس فقد ذبح بغير سكين"[2] وفي هذا السياق قال الفضيل بن عياض: "إذا ولي الرجل القضاء فليجعل للقضاء يوما وللبكاء يوما"[3]، وقال ابن مكحول: "لو خيرت بين القضاء وبين ضرب عنقي لاخترت ضرب عنقي"[4].

6. وفي مقابل هذا التشدد في ضرورة الابتعاد عن ولاية القضاء فإن هناك رأيا آخر رغب في تولي هذا المنصب محتجا بصنع الأنبياء والمرسلين وعمل الخلفاء الراشدين الذين كانوا قدوة لغيرهم في ولاية القضاء، حيث اعتبر هذا الاتجاه بأن عدل ساعة خير من عبادة ستين سنة كما ورد في الحديث النبوي الشريف ويقول ابن فرحون[5]: "بأن أكثر المؤلفين من أصحابنا وغيرهم بالغوا في الترهيب والتحذير من الدخول في ولاية القضاء وشددوا في كراهية السعي

---

1. الحديث رواه شريك عن العباس عن الحسن بن بشر عن الأعمش عن سعد بن عبيدة عن ابن بريدة عن أبيه عن النبي، صلى الله عليه وسلم، ذكره وكيع بأكثر من رواية في مؤلفه السابق، ص: 13 وما بعدها.
2. انظر تفاصيل رواية هذا الحديث عند وكيع في أخبار القضاة، ص: 7 وما بعدها.
3. قولة الفضيل بن عياض مذكورة عند وكيع في المرجع أعلاه، ص: 24.
4. قولة ابن مكحول مذكورة في المرجع أعلاه في نفس الصفحة.
5. ابن فرحون في تبصرة الحكام، ج 1، ص: 9.

إليه ورغبوا في الإعراض عنه والنفور منه حتى تقرر في أذهان الكثير من الفقهاء والصلحاء بأن من ولي القضاء فقد سهل عليه دينه وألقى بيده إلى التهلكة، وهذا غلط فاحش يجب الرجوع عنه والتوبة منه والواجب تعظيم هذا المنصب الشريف ومعرفة مكانته من الدين، فيه بعثت الرسل وبالقيام به قامت السماوات والأرض، وجعله النبي من النعم التي يباح الحسد عليها لقوله، صلى الله عليه وسلم: "لا حسد إلا في اثنتين رجل أتاه الله مالا فسلطه على هلكته في الحق، ورجل أتاه الله الحكمة فهو يقضي بها ويعمل بها" ومن حديث لعائشة رضي الله عنها أنه، صلى الله عليه وسلم، قال: هل تدرون من السابقون إلى ظل الله يوم القيامة، قالوا الله ورسوله أعلم، قال: الذين إذا أعطوا الحق قبلوه وإذا سألوه بذلوه وإذا حكموا للمسلمين حكموا كحكمهم لأنفسهم، وفي الحديث الصحيح سبعة يظلهم الله يوم لا ظل إلا ظله أولهم إمام عادل لذلك كان العدل بين الناس من أفضل أعمال البر على الإطلاق وإعمالا لقوله تعالى: ﴿ **وإن حكمت فاحكم بينهم بالقسط إن الله يحب المقسطين**﴾ [المائدة: 42].

لكل ذلك يبقى علم القضاء كما يقول محيي الدين الجنان[1] في شرحه لتحفة الحكام لابن عاصم الأندلسي: "من أجل العلوم، قدرا وأعزها مكانا، ففيه بما تعصم الدماء وتسفح، والأموال يثبت ملكها ويسلب، وفي المعاملات يعلم ما يجوز منها ويحرم ويكره ويندب، وكانت طرق العلم به خفية المسارب مخوفة العواقب، وعلم القضاء يفتقر إلى معرفة أحكام تجري مجرى المقدمات بين يدي العالم بأحكام الوقائع والجزئيات، وغالب تلك المقدمات لم يجر لها في دواوين الفقه ذكرى ولا أحاط بها الفقيه خبرا، وعليها مدار الأحكام فإن الجاهل بها يخبط خبط عشواء".

المطلب الثاني: رجال تولوا القضاء كرها

7. وفي مقابل من رفض القضاء وتمسك بموقفه فإن هناك من فرض عليه القضاء فقبله على مضض أو استحياء ممن عرضه عليه، ويعتبر معاذ بن جبل من أولئك الأوائل: الذين اقترح عليهم رسول الله، صلى الله عليه وسلم، ولاية القضاء على اليمن فلبى الطلب استحياء ممن عرضه عليه وعندما قال له بم تقض يا معاذ إن عرض لك قضاء؟ قال بكتاب الله، قال:

1. محيي الدين الجنان في شرحه وتعليقه على تحفة الحكام لابن عاصم الأندلسي، دار الكتب العلمية، بيروت، طبعة 1994، ص: 3.

فإن لم تجد؟ قال فبسنة رسول الله، قال فإن لم تجد؟ قال اجتهد رأيي ولا آلو، فقال له الرسول الحمد لله الذي وفق رسول الله لما يرضي الله ورسوله"[1].

وقد سار الخلفاء والأمراء على هذا المنوال حيث كانوا يتحرون كثيرا في اختيار من هو أهل لولاية القضاء ولو تطلب الأمر إجباره على تحمل هذه المسؤولية اقتناعا منهم على أن الواجب يفرض عليهم حسن هذا الاختيار انطلاقا من قوله عليه الصلاة والسلام: "من ولي من أمر المسلمين شيئا فولى رجلا وهو يجد من هو أصلح للمسلمين منه فقد خان الله ورسوله"[2].

وهناك الكثير من الحالات التي فرض فيها القضاء قسرا على أصحابها بالرغم من أن أعلم الناس بالقضاء أشدهم كراهة له وهكذا تقلد ابن شبرمة[3] القضاء وهو كاره له ويرجع سبب قبوله إلى خوفه من أن يلي القضاء من هو غير أهل له، وفي هذا السياق يحكى أن هارون الرشيد كان يرغب في تعيين عبد الله بن إدريس، وحفص ابن غياث، ووكيع بن الجراح قضاة له، وعندما دخلوا عليه قال ابن إدريس السلام عليكم وطرح نفسه كأنه مفلوج فقال هارون: خذوا بيد الشيخ لا فضل في هذا، وأما وكيع فقال: والله يا أمير المؤمنين ما أبصرت بهما منذ سنة فأعفاه هارون، وأما حفص فقال: لولا غلبة الدين والعيال ما وليت القضاء[4].

أما ابن عاصم الأندلسي فقد عبر عن بلواه أثناء ولاية القضاء في سن متأخرة من عمره[5] في تحفته على الشكل التالي:

وذاك لما أن بليت بالقضا — بعد شباب مر عني وانقضا

وإنني أسأل من رب قضى — به علي الرفق منه في القضا

---

1. هناك في تاريخ الفكر الإسلامي عدة نماذج لعرض الولاية على من لم يكن راغبا فيها سواء في مجال الإمارة أو القضاء، ويعتبر أبو بكر الصديق، رضي الله عنه، أول من ابتلى بهذا العرض لذلك نجده يقول: "أيها الناس لقد وليت عليكم ولست بخيركم، فإن أحسنت فأعينوني، وإن صدفت فقوموني، الصدق أمانة، والكذب خيانة، والضعيف فيكم قوي عندي حتى آخذ له حقه، والقوي فيكم ضعيف عندي حتى آخذ الحق منه، أطيعوني ما أطعت الله ورسوله فإذا عصيت الله فلا طاعة لي عليكم".
2. ابن تيمية "السياسة الشرعية"، طبعة 1970، ص: 18.
3. ابن عبد ربه، العقد الفريد، ج 2، ص: 182.
4. وكيع، المرجع السابق، ج 1، ص: 27.
5. تولى ابن عاصم القضاء وهو في سن الستين من عمره.

ولم يمنع هذا الإكراه على ولاية القضاء بعض الذين عرض عليهم من إملاء شروطهم على الأمراء دفعا لكل الشبهات ودرءا لكل ما من شأنه الحؤول دون قيامهم بمهامهم على أحسن وجه.

8. فقد ذكر محمود الباجي في مؤلفه مثل عليا من قضاء الإسلام قصة القاضي عيسى بن مسكين بمناسبة عزمه على الاستعفاء من مهام القضاء فقال ابن البناء لصاحبيه ابن اللباد وابن زرياب بعد فراغهم من الصلاة: إن أمر هذا الرجل غريب فهو لم يأخذ درهما من بيت المال ولا من خزينة الأمير منذ أن تقلد القضاء ولا يعيش إلا من دقيق الشعير الذي يأتيه من منزله بالساحل ومن بقل وخضر تأتيه من البادية وربما بقي اليومين والثلاث بلا طعام في انتظار دقيقه وبقوله، وتساءل ابن زرياب عن سبب استعفائه وهو لا يخشى مضايقة ولا يشكو حرجا، فقال ابن اللباد: إن عيسى يريد أن يتفرغ للعبادة والعلم وقد كبر سنه وحن للصلاة وتلاوة القرآن وقراءة الحديث كما كان شأنه قبل أن يكرهه الأمير على قبول القضاء ويستقدمه إلى القيروان وقال ابن زرياب: "كأني أنظر إليه يوم أن استقدمه الأمير إلى القيروان، وجلس إلى جانب حمديس الأشعري وسأله الأمير قائلا: "ما رأي الشيخ في رجل جمع خلال الخير وأراد الأمير أن يوليه القضاء فامتنع من القبول؟ وقال عيسى: يلزمه أن يلبي وقال الأمير: فإن أن أصر على الامتناع فأجاب عيسى: يجبر على ذلك وإذا اشتد في الامتناع يجلد حتى يقبل وقال الأمير ضاحكا: قم يا عيسى فأنت هو الرجل المعني، وكأني أنظر إلى الأمير وقد قرب سيفه من نحر عيسى لحمله على القبول وابتعد حمديس الأشعري لكي لا يصيبه دم الشيخ عيسى".

وفي هذا السياق أيضا أن رجلا شهد عند سوار القاضي فقال له ما صنعتك؟ قال معلم، قال سوار فإننا لا نجيز شهادتك، قال ولم؟ قال سوار: لأنك تأخذ على التعليم أجرا، قال: وأنت تأخذ على القضاء أجرا، قال سوار: أكرهت عليه فقال المعلم: هبك أكرهت على القضاء فمن أكرهك على أخذ الأجر والرزق على الله، فقال له سوار: هلم شهادتك فأجازها[1].

---

1. البيهقي في المحاسن والمساوئ، ج 2، ص: 408. أيضا: سوار القاضي، المجلة العربية للفقه والقضاء، العدد 10، ص: 462، هامش 6.

المطلب الثالث: ما جاء في طلب القضاء والتماسه

9. وعلى العكس من أولئك الذين أجبروا على ولاية القضاء فإن هناك من كان يسعى إليه ويتلهف وراءه، وفي ذلك يقول صاحب التبصرة[1] بأن "طلب القضاء والحرص عليه حسرة وندامة يوم القيامة فمن طلب القضاء وأراده وحرص عليه وكل إليه خيف عليه الهلاك ومن لم يسأله وامتحن به وهو كاره له خائف على نفسه أعانه الله عليه، وأما تحصيل القضاء بالرشوة فهو أشد كراهة، وقد قال فيه أبو العباس: من تقبل القضاء بقبالة وأعطى عليه رشوة فولايته باطلة وقضاؤه مردود وإن كان قد حكم بحق.

وفي هذا السياق يقول الإمام الكاساني[2]: "وأما ترك الطلب فليس بشرط لجواز التقليد بالإجماع، فيجوز تقليد الطالب بلا خلاف لأنه يقدر على القضاء بالحق، لكن لا ينبغي أن يقلد لأن الطالب يكون متهما، وروي عن النبي، عليه الصلاة والسلام، أنه قال: "إنا لا نولي أمرنا هذا من كان له طالبا"، وقال عليه الصلاة والسلام: "من سأل القضاء وكل إلى نفسه، ومن أجبر عليه نزل عليه ملك يسدده" وفي ذلك إشارة إلى أن من طلب القضاء لا يوفق لإصابة الحق، ويذكر أن عمر بن الخطاب نظر إلى شاب في وفد قدم إليه فأعجبه حاله فإذا هو يسأل القضاء، فقال له عمر رضي الله عنه: "إن الأمر لا يقوى عليه من يحبه" وقال ابن شاس ولا ينبغي أن يقدم على ولاية القضاء إلا من وثق بنفسه وتعين لذلك أو أجبره الإمام العدل على ذلك، فللإمام أن يجبره إن كان صالحا وله أن يهرب ويمتنع إلا أن يعلم أنه تعين عليه فيجب عليه القبول، وذلك إذا ثبت أنه ليس في تلك الناحية من يصلح للقضاء سواه".

وقد عبر الإمام الماوردي[3] في كتابه الأحكام السلطانية عن هذه الأفكار بقوله: "وأما طلب القضاء وخطبه الولاة عليه فإن كان من غير أهل الاجتهاد فيه كان تعرضه لطلبه محظورا وصار الطلب مجروحا، وإن كان من أهله على الصفة التي يجوز معها نظره فله في طلبه ثلاثة أحوال: أحدها أن يكون القضاء في غير مستحقه إما لنقص علمه وإما لظهور جوره فيخطب القضاء دفعا لمن لا يستحقه ليكون فيمن هو بالقضاء أحق، فهذا سائغ لما تضمنه من دفع

---

1. تبصرة الحكام لابن فرحون، ج 1، ص: 10 وما بعدها.
2. بدائع الصنائع للكاساني، ج 7، ص: 4.
3. الأحكام السلطانية، للماوردي، ص: 78.

منكر، والحالة الثانية أن يكون في مستحقه ومن هو أهله ويريد أن يعزله عنه إما لعداوة بينهما وإما ليجر بالقضاء لنفسه نفعا، فهذا الطلب محظور وهو بهذا الطلب مجروح والحال الثالثة أن لا يكون في القضاء ناظر وهو خال من وآل عليه، فيراعى حاله في طلبه، فإن كان لحاجته إلى رزق القضاء المستحق في بيت المال كان طلبه مستحبيا، وإن قصد بطلبه المباهاة والمنزلة فقد اختلف في كراهية ذلك مع الاتفاق على جوازه، فكراهية طائفة لكون المباهاة والمنزلة في الدنيا مكروه، وذهبت طائفة أخرى إلى أن طلبه لذلك غير مكروه، لأن طلب المنزلة مما أبيح، وقد رغب نبي الله يوسف، عليه السلام، إلى فرعون في الولاية والخلافة فقال: ﴿**اجعلني على خزائن الأرض إني حفيظ عليم**﴾ [يوسف: 55]، أما بذل المال على طلب القضاء فمن المحظورات لأنها رشوة محرمة يصير الباذل لها والقابل لها مجرمين لقوله صلى الله عليه وسلم: "لعن الله الراشي والمرتشي والرائش".

10. وعادة ما يرتبط موضوع طلب القضاء برغبة صاحب الطلب في الحصول على الرشاوي والهدايا من وراء مهنة القضاء، ويروى في هذا السياق أن رسول الله، صلى الله عليه وسلم، استعمل رجلا من الأزد على جمع الصدقات، فجاء بالمال فدفعه إلى نبي الله، عليه الصلاة والسلام، فقال: هذا مالكم وهذه هدية أهديت إلي، فقال له النبي، صلى الله عليه وسلم، أفلا قعدت في بيت أبيك وأمك فتنتظر أيهدى إليك أم لا؟ ثم قام النبي، عليه السلام، خطيبا فقال: ما بال أقوام نستعملهم على الصدقة فيقولون هذا لكم وهذه هدية إلي أفلا قعد في بيت أبيه وأمه فينظر أيهدي إليه أم لا؟[1] وقال، صلى الله عليه وسلم، في حديث آخر: "هدايا العمال غلول"[2].

---

1. الحديث مذكور عند وكيع، المرجع السابق، ص: 57.
2. أخرجه البيهقي وأحمد، قال الحافظ بن حجر وإسناده ضعيف، ووجه الضعف فيه أنه من رواية إسماعيل بن عياش من أهل الحجاز، ويروي الجهشياري أن عبد الملك بن مروان بلغه أن بعض كتابه قبل هدية فأحضره وقال له: "والله إن كنت قبلت هدية لا تنوي مكافأة المهدي لها إنك لئيم دنيء، وإن كنت قبلتها تستكفي رجلا لم تكن تستكفيه لولاها إنك لخائن، وإن كنت نويت تعويض المهدي عن هديته وأن لا تخون له أمانة ولا تثلم له دينا فلقد قبلت ما بسط عليك لسان معامليك وأطمع فيك سائر مجاوريك وسلبك هيبة سلطانك ثم صرفه عن عمله"، عن كتاب الوزراء والكتاب للجهشياري الذي حققه مصطفى السقا، طبعة 1938، ص: 43، ولعل عبد الملك بن مروان قد استقى هذه الحكمة من معاوية الذي أوصى أحد عماله بما يلي: "لا تبيعن كثيرا بقليل، وخذ لنفسك من نفسك، واكتف فيما بينك وبين عدوك بالوفاء تخف عليك المؤونة، وعلينا منك، وافتح بابك للناس"، ديوان المظالم، للدكتور حمدي عبد المنعم، ط 1983، ص: 9.

المبحث الثاني: أسس التعامل بين أسرة القضاء في الإسلام

11. بعد أن كانت مهمة القضاء في بداية الدولة الإسلامية تقتصر على القاضي الفرد الذي كانت له الولاية العامة للفصل في جميع القضايا في بيته أو في المسجد[1]، إلا أنه نتيجة لاتساع أرجاء هذه الدولة بسبب الفتوحات الإسلامية فإن أعباء القاضي أصبحت في تزايد مستمر، الأمر الذي دفع الخلفاء إلى بعض المناصب الجديدة بهدف تقوية هذه المؤسسة القضائية، وهكذا أصبحت أسرة القضاء تتشكل من قاض للقضاة فنائبه وذلك بالإضافة إلى من يساعد القاضي من أمين وكاتب وخادم ومزكين للشهود، ويعتبر لقب قاضي القضاة من المناصب التي استحدثها خلفاء الدولة العباسية نقلا عن الأعراف القضائية الفارسية الذي كان يعرف عندهم باسم (موبذان موبت) أي قاضي القضاة الساساني، وقد عرف هذا المنصب بعد ذلك لدى أهل الأندلس باسم قاضي الجماعة[2].

والخليفة هو الذي كان يعين قاضي القضاة، ويعتبر القاضي أبو يوسف يعقوب ابن حبيب الأنصاري الكوفي أول من تولى هذا المنصب زمن الخليفة هارون الرشيد وبعده عين المعتصم أبو عبد الله بن أبي دؤاد الأيادي قاضيا لقضاته وكان يرافقه في المواكب ويحضر معه الجلسات الرسمية[3].

ويعتبر أبو جعفر بن إسحاق بن البهلول التنوخي من الذين تقلدوا هذا المنصب لأكبر فترة زمنية حيث شغله لمدة عشرين سنة من (296هـ إلى 316هـ)، ونظرا لأهمية المنصب فإن الخلفاء كانوا يتحرون كثيرا في اختيار من هو أهل لتولي هذه المهمة، بحيث لم يثبت أن عين قاض للقضاة قبل بلوغه الأربعين من عمره، فقد تولاه إبان عاصم الغرناطي وهو في سن

1. بعد أن كان المسجد هو المكان المعتبر بمثابة محكمة للمسلمين، فإن القضاء أصبحوا يفضلون في الخصومات القضائية محكمة للمسلمين لاعتراض جل الفقهاء على جعل المسجد محكمة قضائية، فقد قال الإمام الشافعي بعدم القضاء في المسجد لاعتراض جل الفقهاء على جعل المسجد محكمة قضائية، فقد قال الإمام الشافعي بعدم القضاء في المسجد وإنما في بيت القاضي لكون أن القاضي قد يأتيه المشرك والحائض والنفساء والجنب ويجري بين الخصمين كلام اللغو والرفث والكذب، لذلك كان تنزيه المسجد عن كل هذا واجب.
2. انظر مؤلف عصام محمد شبارو، المشار إليه سابقا حول القضاء والقضاة في الإسلام، العصر العباسي، ص: 33، وما بعدها.
3. نظرا لقرب منزلة قاضي القضاة من الخليفة لذلك كان يسمي في الكثير من الأحيان بقاضي الخليفة لأنه يستعين به في أموره الخاصة فيخرج معه في الأسفار ويصطحبه في المواكب ويستعين به في محاكمة الوزراء والخارجين عن الحكم.

الستين، أما أبو جعفر بن إسحاق التنوخي فقد تقلد منصب قاضي القضاة وله من العمر 65سنة، وأبو يوسف الأزدي أصبح قاض لقضاة بغداد وله من العمر 74عاما، وعلى العكس من منصب قاضي القضاة فإن منصب القاضي تقلده من كان في سن مبكرة، فالخليفة المقتدر بالله قلد أبا الحسين الأحمادي الأزدي القضاء وهو في العشرين من عمره سنة 310هـ، أما القاضي أبو علي التنوخي فتولى مهمة القضاء سنة 319هـ، وهو ابن الثانية والعشرين من عمره.

وبالإضافة لقاضي القضاة فإنه كان هناك منصب آخر قريب منه وهو (أقضى القضاة) إلا أنه أقل إشعاعا وسموا من المنصب الأول، وكان الإمام الماوردي[1] أول من لقب به سنة 429هـ.

أما نواب القضاة فإنهم يفصلون في القضايا التي تسند إليهم من القضاة الأصول، وفي ذلك يقول القرافي[2]: "هم مساوون للقضاة الأصول من غير زيادة ولا نقصان ولا فرق إلا كثرة العمل بالنسبة إلى كثرة الأقطار وقلتها، وأن القاضي الأصل له أن يعزل القاضي الفرع دون العكس، وهذه الفكرة تكرس مفهوم التراتبية في السلم القضائي الذي يخضع فيه المرؤوس لأوامر رئيسه.

ولتسهيل عمل القاضي فإنه لابد لهذا الأخير من كاتب يكتب له ما يروج في مجلسه بين الخصوم، ويلزم فيه أن يكون أهلا لتولي هذه المهمة عالما بأصول الكتابة، كما أن للقاضي أن ينصب من يزكي عنده الشهود، وينبغي أن يعين لذلك رجلين يسألان له عن الشهود ويكون كشفهم في السر، ونظرا لأن الخصومات القضائية لا تقتصر على المسلمين فقط، لذلك يحق للقاضي اتخاذ المترجم الأمين الذي يسهل عليه مأمورية التواصل مع غير المسلمين ممن لا يفهمون اللغة العربية، ولابد للقاضي من أعوان يساعدونه في زجر من يحق زجره من المتخاصمين والشهود، ويجب أن يكون العون ثقة مأمونا لأنه قد يطلع من الخصوم على ما لا ينبغي أن يطلع

1. هو أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب الذي عرف بالماوردي نسبة إلى صنع ماء الورد وبيعه، ولد بالبصرة سنة 364هـ، وتوفي سنة 450هـ، وأثناء فترات إقامته ببغداد علت منزلة الماوردي حتى لقب سنة 429هـ بلقب أقضى القضاة. ياقوت الحموي، معجم الأدباء، ج 5، ص: 407هـ.
2. هو العلامة شهاب الدين أبي العباس الصنهاجي المشهور بالقرافي، وهو من فقهاء المالكية، ويعتبر كتابه الفروق من أهم آثاره الفقهية التي لها قيمة علمية كبيرة.

عليه أحد الخصمين وقد يرشى على الإذن والمنع وقد يخاف منه على النسوان[1].

المطلب الأول: رسائل الأمراء والولاة للقضاة

12. بني القضاء في الإسلام على الثقة المتبادلة بين الحكام والقضاة، لذلك لم يتردد الأمراء والولاة في توجيه القضاة نحو السبيل الأمثل للمحافظة على حقوق الأفراد والجماعات وحمايتهم من الظلم والعدوان الذي قد يتعرضون له نتيجة لقضاء جائر، كما أن الحكام بدورهم لم يترددوا في قبول نصائح القضاة المبنية على حسن النية، وتعتبر الرسالة العمرية من أهم الروائع التي رفعت من سمو وقيمة القضاء الإسلامي التي خاطب فيها سيدنا عمر بن الخطاب قاضيه على الكوفة أبو موسى الأشعري حيث قال[2]: "أما بعد فإن القضاء فريضة محكمة، وسنة متبعة، فافهم إذا أدلي إليك، وأنفذ إذا تبين لك، فإنه لا ينفع من تكلم بحق لا نفاذ له، آس بين الناس في مجلسك ووجهك وعدلك حتى لا يطمع شريف في حيفك، ولا ييأس ضعيف من عدلك، البينة على المدعي واليمين على من أنكر، الفهم فيما يتلجلج في صدرك ويشكل علك ما لم ينزل في الكتاب ولم تجر به سنة، والصلح جائز بين المسلمين إلا صلحا أحل حراما أو حرم حلالا، ومن ادعى حقا غائبا أو بينة فاضرب له أمدا ينتهي إليه، فإن بينه أعطيته بحقه، وإن أعجزه ذلك استحللت عليه القضية فإن ذلك هو أبلغ للعذر وأجلي للعمى، ولا يمنعك قضاء قضيته بالأمس فراجعت فيه نفسك وهديت فيه لرشدك أن تراجع فيه الحق، فإن مراجعة الحق خير من التمادي في الباطل، والمسلمون عدول بعضهم على بعض، إلا مجلودا حدا، أو مجربا عليه شهادة زور أو ظنينا في ولاء قرابة، واعرف الأشباه والأمثال ثم قس الأمور بعضها ببعض فانظر أقربها إلى الله وأشبهها بالحق فاتبعه، إن الله تعالى تولى منكم السرائر ودرأ عنكم الشبهات،

---

1. صاحب تبصرة الحكام، م، س، من ج 1، ص25.
2. تعتبر الرسالة العمرية لأبي موسى الأشعري من أهم الرسائل القضائية المؤرخة في هذا الباب، إلا أن تعدد الروايات التي عرضت لمضمون هذه الرسالة بين مسقط لكلمة أو مضيف لها، الأمر الذي يصعب معه الخروج بصيغة موحدة بخصوص مضمون هذه الرسالة، وهذا ما يلمسه المطلع على نص الرسالة الذي ذكرته العديد من المؤلفات الفقهية والأدبية والقضائية، أنظر مثلا العقد الفريد لابن عبد ربه، أخبار القضاة لوكيع، صبح الأعشى، مقدمة ابن خلدون، البيان والتبيين للجاحظ، أعلام الموقعين لابن قيم الجوزية، ج 1، ص: 85. وقد تناول ابن قيم الجوزية هذا الخطاب بكثير من التفصيل والتوضيح.

وإياك والغلق والضجر، والتأذي بالناس، والتنكر للخصم في مجالس القضاء التي يوجب الله فيها الأجر، ويحسن فيها الذخر، من حسنت نيته وخلصت فيما بينه وبين الله كفاه الله ما بينه وبين الناس، ومن تزين للناس بما يعلم الله منه غير ذلك شانه الله، فما ظنك بثواب غير الله في عاجل دنيا وآجل آخرة والسلام عليك ورحمة الله"، وفي رسالة أخرى كتب عمر بن الخطاب إلى معاوية وهو أمير بالشام: "أما بعد فإني كتبت إليه في القضاء بكتاب لم آلك فيه ونفسي خيرا، فألزم خصالا يسلم دينك وتأخذ بأفضل حظك عليك، إذا حضر الخصمان فالبينة العدول والأيمان القاطعة، أذن الضعيف حتى يجترئ قلبه وينبسط لسانه، وتعاهد الغريب، فإنه إن طال حبسه ترك حقه وانطلق إلى أهله، وإنما أبطل حقه من لم يرفع به رأسا، واحرص على الصلح بين الناس ما لم يستبن لك القضاء"[1].

ومنه أيضا رسالة للإمام علي بن أبي طالب إلى الأشتر النخعي حين ولاه قاضيا على مصر حيث يقول له: "ثم اختر للحكم بين الناس أفضل رعيتك في نفسك ممن لا تضيق به الأمور، ولا تمحكه الخصوم، ولا يتمادى في الزلة، ولا يحصر من الغيء إلى الحق إذا عرفه، ولا تشرق نفسه على طمع، ولا يكتفي بأدنى الفهم دون أقصاه، وأوقفهم من الشبهات، وآخذهم بالحجج، وأقلهم تبرما بمراجعة الخصم، وأصبرهم على تكشف الأمور وأصرمهم عند اتضاح الحكم، ممن لا يزدريه إطراء، ولا يستميله إغراء، وأولئك قليل، ثم أكثر تعاهد قضائه، وأفسح له في البذل، بما يزيل علته، وتقل معه حاجته إلى الناس، وأعطه من المنزلة لديك ما لا يطمع فيه غيره من خاصتك، ليأمن بذلك اغتيال الرجال له عندك، فانظر في ذلك نظرا بليغا"[2].

13. وهذا التقليد الذي سار عليه الخلفاء والأمراء في مخاطبة قضاتهم عند التعيين ما هو إلا مسايرة للنهج الذي سلكه المصطفى، عليه الصلاة والسلام، عند تعيينه لقضاته على الأمصار الإسلامية، فعندما بعث رسول الله، صلى الله عليه وسلم، علي بن أبي طالب إلى اليمن لتولي مهمة القضاء بادره الإمام علي بقوله يا رسول الله: إنك تبعثني وأنا حديث السن

1. أخبار القضاة لوكيع، المرجع السابق، ص: 74.
2. نهج البلاغة، ج 2، ص: 97.

لا علم لي بالقضاء، قال: انطلق فإن الله سيهدي قلبك، ويثبت لسانك قال فما شكيت في قضاء بين اثنين" وفي رواية أخرى قال: انطلق فإن الله تعالى يثبت لسانك ويهدي قلبك، إن الناس يتقاضون إليك، فإذا أتاك الخصمان فلا تقض لواحد حتى تسمع كلام الآخر، فإنه أجدر أن تعلم لمن الحق[1].

المطلب الثاني: نصائح القضاة للأمراء والولاة

14. نظرا للمكانة البارزة التي احتلها القضاة في إطار الدولة الإسلامية فإنهم كانوا لا يترددون في توجيه نصائحهم للأمراء والولاة كلما دعت الضرورة إلى ذلك، ولم يكن الهدف من ذلك هو التشنيع بأخطاء الحكام وإنما هو من باب إثارة انتباههم إلى ضرورة إصلاح بعض الثغرات التي يشكو منها النظام القضائي أو الجبائي مثلا، وفي هذا السياق وجه القاضي أبو يوسف على هارون الرشيد[2] نصيحة هامة تتلخص فيما يلي:

"إن العدل وإنصاف المظلوم وتجنب الظلم مع ما في ذلك من الأجر يزيد به الخراج وتكثر به عمارة البلاد، والبركة مع العدل تكون، وهي تفقد مع الجور، والخراج المأخوذ مع الجور تنقص البلاد به وتخرب، فهذا عمر بن الخطاب، رضي الله عنه، كان يحمي السواد مع عدله في أهل الخراج وإنصافه لهم ورفعه الظلم عنهم، فلو تقربت إلى الله عز وجل يا أمير المؤمنين بالجلوس لمظالم رعيتك في الشهر أو الشهرين مجلسا واحدا تسمع فيه من المظلوم وتنكر على الظالم، ولعلك لا تجلس إلا مجلسا أو مجلسين حتى يسير ذلك في الأمصار والمدن فيخاف الظالم وقوفك على ظلمه فلا يتجرأ على الظلم، ويأمل الضعيف المقهور جلوسك ونظرك في أمره فيقوى قلبه ويكثر دعاؤه، فإن لم يمكنك الاستمتاع في المجلس الذي تجلسه من كل من حضر من المتظلمين نظرت في أمر طائفة منهم في أول مجلس وفي أمر طائفة أخرى في المجلس الثاني وكذلك في المجلس الثالث ولا تقدم في ذلك إنسانا على إنسان، من خرجت قصته أولا دعي أولا وكذلك من بعده مع أنه متى علم العمال والولاة أنك تجلس للنظر في أمور الناس يوما في الشهر تناهوا بإذن الله عن الظلم وأنصفوا من أنفسهم، وإني لأرجو لك بذلك

1. أخبار القضاة لوكيع، ج 1، ص: 84، هامش 1.
2. النصيحة مذكورة في كتاب الخراج لأبي يوسف، ص: 111 وما يليها.

أعظم الثواب".

15. وإعمالا لهذه النصائح فإنه يحكى أن المأمون كان يجلس للمظالم في يوم الأحد فنهض ذات يوم من مجلس نظره فلقيته امرأة في ثياب رثة فقالت له:

يا خير منتصف يهدي الرشد ويا إماما به قد أشرق البلد

تشكو إليك عميد الملك أرملة اعدا عليها فما تقوى به أسد

فابتز منها ضياعا بعد منعتها لما تفرق عنها الأهل والولد

فاطرق المأمون يسيرا ثم رفع رأسه وقال لها:

من دون ما قلت عيل الصبر والجلد وأقرح القلب هذا الحزن والكمد

هذا أوان صلاة الظهر فانصرفي واحضري الخصم في اليوم الذي أعد

المجلس السبت إن يقض الجلوس لنا أنصفك منه إلا المجلس الأحد

فانصرفت وحضرت يوم الأحد في أول الناس، فقال لها المأمون من خصمك؟ فقال: القائم على رأسك العباس بن أمير المؤمنين، فقال المأمون لقاضيه يحيى بن أكثم أجلسها معه ونظر بينهما بحضرة المأمون وجعل كلامهما يعلو، فزجرها بعض حجابه، فقال المأمون: دعها فإن الحق أنطقها والباطل أخرسه، وأمر برد ضياعها عليها[1]. وفي هذا السياق أيضا يروى أن امرأة أتت عمر بن الخطاب رضي الله عنه فقال: يا أمير المؤمنين: إن زوجي يصوم النهار ويقوم الليل وأنا اكره أن أشكوه وهو يعمل بطاعة الله، فقال لها: نعم الزوج زوجك فجعلت تكرر عليه القول، وهو يكرر الجواب فقال له كعب بن سوار الأسدي يا أمير المؤمنين هذه امرأة تشكو إليك زوجها في مباعدته إياها في فراشه فقال له عمر، رضي الله عنه، كما فهمت كلامها فاقض بينهما فقال كعب علي بزوجها فأتي به فقال له: إن امرأتك تشكوك فقال: أفي طعام أو

1. الأحكام السلطانية للماوردي، المرجع السابق، ص: 88.

شراب؟ قال: ولا في واحد منهما فقالت المرأة من الرجز:

يا أيها القاضي الحكيم رشده ألهي خليلي عن فراشي مسجده

زهده في مضجعي تعبده نهاره وليله ما يرقده

فلست في أمر النساء أحمده فاقض القضاء يا كعب لا تردده

فقال الزوج:

زهدني في فراشها وفي الحجل أني امرء أذهلني ما قد نزل

في سورة النحل وفي السبع الطول وفي كتاب الله تخويف جلل

فقال القاضي كعب:

إن لها عليك يا رجل نصيبها في أربع لمن عقل

فأعطها ذاك ودع عنك العلل

ثم قال له: إن الله قد أحل لك من النساء مثنى وثلاث ورباع فلك ثلاثة أيام ولياليهن تعبد فيهن ربك ولها يوم وليلة فقال عمر لكعب، رضي الله عنه: والله ما أدري من أي أمريك أعجب، أمن فهمك أمرها؟ أم من حكمك بينهما؟ اذهب فقد وليتك القضاء بالبصرة، وهذا القضاء من كعب والإمضاء من عمر رضي الله عنه، وما استجابة عمر لنصيحة كعب إلا دليل على تقبل النصيحة والمشورة، وأن الحق يعلو ولا يعلى عليه وبذلك ازدهر القضاء الإسلامي وتطور، وهذا ما تشهد به المثل العليا من القضاة المسلمين الذين سنتناول بعضا منهم في الفصل الثاني من هذه الدراسة بحول الله وقوته.

المراجع المعتمدة لإعداد هذه الدراسة

1. أخبار القضاة، لوكيع، ج 1، عالم الكتب بيروت.
2. الأحكام السلطانية والولايات الدينية، للماوردي، دار ابن خلدون.

3. أعلام الموقعين، لابن قيم الجوزية، ج 1، دار الجيل، ط 1973.

4. تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام، لابن فرحون، ج 1، الطبعة الأولى 1301هـ.

5. الفروق للقرافي، عالم الكتب، بيروت.

6. بدائع الصنائع، للكاساني، ج 1.

7. القضاء والقضاة في الإسلام، العصر العباسي، للدكتور عصام محمد شبارو، دار النهضة العربية 1983.

8. ديوان المظالم، للدكتور حمدي عبد المنعم، دار الشروق، الطبعة الأولى، 1983.

9. مثل عليا من قضاء الإسلام، محمد الباجي، الدار العربية للكتاب، ط 1980.

تميز الإفتاء عن الفقه المطلق

ذ.محمد الهبطي المواهبي

الفتاوى الفقهية وخصوصا بالمغرب نوعان: نوع صادر عن إرادة الاطلاع لدى السائلين ورغبتهم في معرفة ما أنبهم عليهم من مسائل العلم وعويص مشكلاته، وهذا النوع زيادة على كونه يتناول مسائل فقهية نظرية متعددة فإنه يتناول أيضا فنونا علمية أخرى كالنحو والبلاغة والعقائد وعلم الكلام والمنطق والتصوف وغيرها وهو بجميع فروعه لا ينطبق عليه إلا أنه تعليم محض، ونوع آخر منبثق عن الأحداث الواقعة فعلا وتحقيقا، أو التي يراد الإقدام عليها أو الإحجام عنها، لأنها بذلك تكون في حكم الواقع فرضا وتقديرا، وبعبارة أخرى أن الأحداث إما أن تكون غير واقعة، ولكنها وشيكة الوقوع، والسؤال يكون عن كيفية مواجهتها حسبما يرشد إليه الشرع، وتقضي به تعاليمه الحكيمة، وهذا النوع هو الذي ينطبق عليه (الإفتاء) حقيقة، وهو الذي أريد أن أشير إلى بعض خصائصه التي يستأثر بها الفقه المطلق، وذلك لما رأيت من أن الكثير لا يفرق بينه وبين قسميه السابق، وقد سبق لي منذ مدة طويلة أن طلبت من عالم جليل أن يعطيني تعريفا يضم فقه

النوازل ولا يسمح لغيره بأن يدخل فيه، فلم يزد على قوله: "إن فقه النوازل هو المفتوح بـ (سئل فأجاب)" وهو تعريف كما نرى غير مانع ولا جامع، وتلك الخصائص التي أقصدها هي:

أولا: خصائص ذاتية

وتتجلى في عدة صفات تدخل في تكوينه، وتصنف بين مقوماته، وأقتصر هنا ـ كما أشرت ـ على ذكر بعضها فحسب لأن المقام لا يسمح باستقصائها وعرض جميعها وهي تفصيلا:

1. الدقة في التناول والخروج عن التجرد

وبيان ذلك أن أمهات الكتب الفقهية تقرر الحقائق الشرعية حسبما يقتضيه النظر في مصادرها، وبقدر ما يستنبطه العقل من أصولها، ومهمتها الأولى جمع مسائل الفقه، وإبراز ثماره وصياغة الأهم من أحكامه، وليس من منهجها أن تنزل إلى الدقيق والنادر من الحركات البشرية عكس فقه النوازل، فإن منهجه الدقة في التعبير، والشفافية في التناول، إذ لا يدع معنى وإن كان خفيا إلا تناوله وفصل الكلام فيه، ولبيان ذلك نقف على قول المدونة، وهي تتحدث عمن لا تقبل شهادته فتقول: "قلت: أرأيت الشاهد، بم يجرح في قول مالك؟ قال يجرح إذا أقاموا البينة أنه شارب خمر، أو آكل ربا، أو صاحب قيان، أو كذاب في غير شيء، أو نحو هذا"[1] ونقف على كلام ابن أبي زيد وهو يقول عنه: " ولا تجوز شهادة خصم ولا ظنين، ولا يقبل إلا العدول"[2]، وعلى كلام صاحب المختصر: "العدل : حر، مسلم، عاقل، بالغ، بلا فسق... إلى أن يقول: لم يباشر كبيرة، أو كثير كذب أو صغيرة خسة وسفاهة"[3].

هذه النصوص ومثلها ـ وهو كثير ـ مقتضاها أن من تظهر عليه أمارات الفسق لا تجوز شهادته ولا يقبل حكم انبنى عليها، ولكن الإفتاء لا يقف عند هذا العموم بل ينزل على ما يبين أن عمومه غير مراد، وأن هناك اعتبارات تخصصه وتستثني منه ما لابد من استثنائه، فمثلا نجد عبد القادر الفاسي في أحد أجوبته يقول فيمن يشرب الخمر من المنتصبين للشهادة: "فلا

1. المدونة الكبرى، لسحنون 75/4.
2. رسالة ابن أبي زيد القيرواني، ص: 113.
3. مختصر خليل ضمن جواهر الإكليل، 232/1.

شك أن عدول كل زمان على حسبه، ولكن ينظر الأمثل فالأمثل، والأقرب للعدالة فالأقرب"[1]، فهو ـ كما نرى ـ يجيز شهادة الفاسق إذا لم يكن ببلده من هو أعلى منه عدالة، حتى لا تتعطل مصالح الناس، وتتوقف حركاتهم، وبذلك جرت فتاوي غيره من الفقهاء، فهذا العربي بردلة يفتي في مثل النازلة فيقول: "يختار الأمثل من أولئك، الذي له مروءة وتثبت وعفة في الجملة، لأنهم وإن لم توجد فيهم شروط العدالة المعتبرة ليسوا بمتساوين، فيختار منهم من تثلج النفس لصحة قوله، وقد نصوا على أنه مع تعذر العدالة للشهادة والإمامة، أنه يختار الأمثل من أولئك القوم فيقدم لتلك المناصب، ولا تعطل عند التعذر"[2]، ويفتي في مثل ما ذكر أيضا الحسن اليوسي فيقول: "ولكل قوم عدولهم بحسب حالهم، فإذا صح النكاح بشهادة من حضر منهم فالوثيقة تكتب ولو بعد حين، فإن لم يكن في الحي من هو معروف بالعدالة عند القاضي، ولا يوجد من يزكيه، فليختر خيارهم مثل إمام لهم، ومؤذن، ومتدين، من هو الأمثل عندهم، وهذا نحو ما نقل عن أبي بكر ابن خويز منداد[3]، أن عدول كل بلد أماثله، وإن كانوا بالإضافة إلى غيرهم أنقص أحوالا"[4].

ونقف على جزئية مفادها أن رجلا كان له بنتان اسم الصغرى منهما علية، واسم الكبرى عائشة، فتقدم رجل لخطبة الصغرى، لكنه سماها عائشة غلطا، وأشهد بذلك، وبعدما انعقد النكاح وانبرم علم أن البنت التي ستزف إليه هي الكبرى لا الصغرى التي كانت صورتها في مخيلته، ولما فتح أباها في الموضوع أجابه بأني عقدت لك على عائشة، وهذه هي عائشة فماذا تريد بعد ذلك؟ وهي جزئية لم أجدها ولم أجد ما يشير إلى حلها في الأماكن التي من الأقرب أن تصنف فيها من كتب الفقه المطلق[5] ولكن عبد القادر الفاسي أفتى فيها فقال: "إذا اختلف الولي والزوج في تعيين المخطوبة مع اتفاقهما على العقد، ونسيان البينة التعيين، لم يثبت النكاح حتى يتفقا على واحدة معينة، ولا يمين عليهما، وعلى الزوج نصف الصداق، لأنه

1. أجوبة عبد القادر الفاسي، 107/1.
2. نوازل العربي بردلة، ص: 153.
3. أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عبد الله بن خويز منداد، أحد أعمدة المذهب، لم يقف محقق نوازل العلمي على وفاته. انظر نوازل العلمي، 226/1، هامش 313.
4. رسائل أبي علي، 582/2.
5. رجعت إلى مظان ذلك في المدونة، 167/2. ورسالة ابن أبي زيد، 77. والمختصر بشرح جواهر الإكليل، 298/1-322/1. وتحفة ابن عاصم بشرح التاودي والتسولي، 296/1-312/1.

ناكح قامت عليه البينة، واختلافهما في عين المرأة لا يخرج الزوج عن النكاح"[1].

وهكذا يخطو فقه النوازل فيخرج من العموم والإطلاق بأي مخصص أو مقيد ظهرا له، ويحاول جادا أن يمزج بين النظر والعمل، ويوائم ما أمكن بين الفكر والواقع، بل يمكن القول بأنه يبتعد في الغالب عن الجانب النظري[2]، وهذه ميزة مهمة لا يتصف بها الفقه المطلق، لأنه عبارة عن فروض مجردة، ونظريات عائمة، وقواعد عامة "طالما شعبت الفقه، وضخمته، وعقدته"[3]، ولا يخفى ما بين ذلك وبين بنيات النوازل من مسافة قد يزل فيها الفارس المغوار، وإذا قدر على اجتيازها فلا يجتازها إلا مع تعب ومشقة[4]، وإلى ذلك - على ما يظهر - يشير العربي بردلة حين يقول: " النظر في الجزئيات ووقائع الحوادث هو الذي عجزت عنه الفحول، وهربوا لأجله من خطتي القضاء والفتيا، والذي يعرف حال ما ذكر، ليس عنده في المسائل الفقهية أمر سهل، بل كله صعب هائل، مخوف العاجل والآجل، صاحبه على خطر"[5]، وهو عينه ما يقول فيه إبراهيم الإلغي: "الفقه الإسلامي المدون في الأمهات يحتاج عند التطبيق على الوقائع والأحداث على أناس مهرة، ذوي دربة كافية، ومعرفة تامة، يقدرون معها على استخراج النصوص من مظانها، والاهتداء إلى الأقوال الراجحة المتعين الأخذ بها وتطبيقها على النازلة المعروضة"[6]، ويشير اليوسي على صعوبة التطبيق فيقول بعد تفصيل الكلام في نازلة: "وبالجملة فتفاضل الاعتبارات في تنزيل الأحكام الشرعية الجزئية في نحو هذه المسألة لا تفي بها هذه البطاقة وعلى المفتي ملاحظتها واعتبارها متبصرا فيها"[7].

إذا، ففقه النوازل بحركاته وإجراءاته استطاع أن يسد الهوة التي تفصل بين الواقع والفقه المطلق، واستطاع أن يتجاوزها ويترجم الفكر المجرد على واقع ملموس، وينقل النصوص

---

1. أجوبة عبد القادر الفاسي، 68/1.
2. انظر فتاوي الشاطبي، ص: 85.
3. مقدمة المعيار، لمحمد حجي، 1 ص: 9.
4. هذه نظرية عامة تنطبق على سائر العلوم، وبناء عليها قيل إن ابن خلدون لم يستطع أن يطبق في تاريخه ما وضعه من نظريات في مقدمته، وما من نظرية اجتماعية أو غيرها إلا وتظهر فيها ثغرات عند التطبيق، قد تنسفها أحيانا من أساسها.
5. نوازل العلمي، 2/م: 28/1.
6. ندوة الإمام مالك، 185/3.
7. رسائل أبي علي، 585/2.

النظرية إلى مواقع العمل بها... تطبيقا وتنفيذا، في المحاكم، وفي الأسواق، وفي البيوت، وفي الطرقات وبيوت المال، والتجارة والصناعة، والزراعة، والملاحة وميادين القتال والجهاد... إلى غير ذلك من مواقع الحياة، ومعترك البشر"[1].

2. عدم الاستطراد

ومما يميزه أيضا عن الفقه المطلق الالتزام بالموضوع الذي يطرحه السؤال وتجنب غالب ما لا يساهم في توضيحه، أو يضيف إليه ما ليس منه، وبعبارة أخرى إن منهجه الالتزام بوحدة الهدف، ولذلك - وأنت تقرأ الجواب - تحس وكأن مفتاح الحل بيدك منذ بداية القراءة على نهايتها، دون أن تصادف ما ينسيك في السؤال، أو يصرفك عنه، ولبيان ذلك أسوق هذا المثال: "رجل زوجه القاضي امرأة كفلها أربعة أشهر فقط على أنها بكر، فلما دخل بها زوجها وجدها ثيبا واعترفت له بذلك، فصالحه القاضي الذي زوجه إياها نفسه، من غير مشورتها على إسقاط خمس صداقها، واسترسل بعد ذلك الزوج عليها من غير استبراء، ثم لما اطلعت الزوجة المذكورة على الصلح المبرم، لم ترض به، فهل يتم الصلح المذكور أم لا؟ وهل يصح النكاح أم لا لوجود الولي الخاص ولم يشاور على ذلك؟ وهل يتأبد التحريم أم لا؟ وهل للزوج رجوع على القاضي الذي صالحه أم لا؟ لأن الزوج قال للقاضي: إن الزوجة معترفة فابعث إليها الشهود، فقال له القاضي: لا تحتاج إلى ذلك... وهل على الزوج استبراء أم لا؟

والفتوى هي: "الجواب عن الأولى أن الصلح المذكور غير لازم للزوجة، وعن الثانية أن النكاح صحيح، لأن القاضي ولي خاص، وإن كان أبعد من العصبة، وعن الثالثة أنه لا يتأبد التحريم بمجرد وجودها على ما ذكر إن صح، وعن الرابعة أن القاضي لا يلزمه غرم فيما يظهر، لأنه غار بالقول"[2]، فالسؤال كما نرى محدد، متجه إلى أغراض معينة، والجواب أكثر منه تحديدا، مقتصر على بيان تلك الأغراض، حاسم في عرضها، واضح الدلالة عليها، متجاوز ما هو داخل تحت المصرح به، كالسؤال الخامس المتعلق بالاستبراء، فإنه داخل تحت صحة النكاح، ولذلك لم يتناوله بجواب خاص تجنبا للتكرار الذي لا فائدة فيه، ودون أن أسترسل في عرض الأمثلة أؤكد على أن السائد في فقه النوازل هو عدم الاستطراد.

---

1. ندوة الإمام مالك، 185/3.
2. نوازل العربي بردلة، ص: 79.

3. التوثيق

ومما يميزه أيضا أنه مضبوط موثق محقق، يظهر ذلك في أن الفتوى لم تكن تأخذ اعتبارها الأدبي، وارتفاعها المعنوي، إلا بعد أن تمر تحت أنظار عدد من الفقهاء الذين لهم مقامهم في ميدان الإفتاء والقضاء فيسلموها ويشدوا أيديهم عليها، وإلا قضي عليها بالموت في أيامها الأولى، ودفنت في متاهات الإهمال والنسيان، فمثلا حلف رجل فقال عليه اليمين فاليمين فاليمين لا صلى في مسجد كذا، فأفتاه أحد القضاة بأن لاشيء عليه معتمدا على قول الرسالة "ومن حرم على نفسه شيئا مما أحل الله فلا شيء عليه"[1]، ولما رفعت الفتوى إلى الشيخ عبد القادر الفاسي قال: " أما الذي كرر اليمين فإن نوى التأكيد فواحدة[2]، وإلا فثلاث، وأما الاستدلال بكلام الرسالة فمنصوب في غير محله، وجرأة على الفتوى بغير علم، لأن ذلك فيما إذا حرم الشيء الحلال على نفسه من غير الزوجة، كما لو قال في المسألة نفسها: دخول هذا المسجد عليه حرام، فلا يلزمه ذلك، أما لو قال على اليمين، أي الطلاق، على دخول هذا المسجد كما ذكر فذلك لازم له"[3]، ومثلا آخر، فتوى أخطأ فيها صاحبها والتزمها المستفتي ونفذ مقتضاها معتقدا صحتها، فعرضت بعد ذلك على عبد القادر الفاسي المذكور، فأفتى فيها بأن ما التزمه ونفذه من طلاق زوجته غير لازم له، لأنه مبني على فتوى غير صحيحة، وما كان فلا عبرة به، وليس له وزن في إنشاء الأحكام الشرعية[4].

هذان المثالان وغيرهما كثير، يدلان على أن ما سجل من الفتاوي وعاش بين من نشأ فيهم وبعدهم إلى الآن، هو ما كان مستحقا لديهم شروط الحياة، موثوقا بصاحبه فقها ودينا، وحتى الفتاوي المعارضة بفتاوى أخرى، ما سجلت وأخذت مكانها في المؤلفات التي تضمنها، إلا بعد أن ارتأت طائفة من الفقهاء أنها كلها مبنية على أسس فقهية سليمة، ووجهات أنظار اجتهادية مقبولة، فأيدتها ووقفت وراءها شاهدة بأنها لا تقل أهمية عما يعارضها، وليس فيها ما يوجب

---

1. رسالة ابن أبي زيد القيرواني، ص: 76.
2. ألغت مدونة الأحوال الشخصية المغربية كون الحلف بالحرام أو ما في معناه موجبا للطلاق، انظر الفصل 50، ص: 17.
3. أجوبة عبد القادر الفاسي، 34/2.
4. انظر أجوبة عبد القادر الفاسي، 165/2.

تجاهلها أو إنكارها، بل فيها ما يدفع إلى التفكير والاجتهاد، ويحث على البحث والاستنباط، شأنها في ذلك شأن سائر الاجتهادات التي عرفها تاريخ الفقه الإسلامي المالكي وغيره.

4. التوجيه والإرشاد

ومما يميزه ويدخله في منهاجه أيضا أنه لا يقتصر على مجرد التبليغ والتعليم وتقرير الأحكام الفقهية وتفصيلها، بل هو فوق ذلك يجنح إلى الترغيب في الامتثال، والتشجيع على الترك أو العمل، والتبصير بالحال والمآل، هو إذا فقه يجمع بين المعرفة والموعظة، والتفهيم والدعوة، بخلاف الفقه المطلق الذي مهمته حسبما يوخذ من النظر فيه عرض الأشياء كما هي دون تدخل إلا نادرا.

وعلى سبيل المثال ما سجل من أن الشيخ عبد القادر الفاسي سئل عما يقع ليلة القدر من اختلاط النساء بالرجال في المساجد، وهو سؤال لو تكلم عليه أحد من أصحاب الفقه المطلق لاكتفى بان ذلك حرام لكذا وكذا، ولكن المفتي قال: "كيف يصح لمسلم له بالإنصاف اتصاف، ولطريق الحق إذعان واعتراف، وبشيم الدين تحل والتحاف، أن يشك في تحريم ما ذكر على الوجه المذكور من اجتماع ضروب الفسق والفجور، والمناكر التي يأباها الله والمومنون، وتضج لسماعها السماوات والأرضون، هذا أفضل الأزمان: ليلة القدر وشهر رمضان، الموجود فيه غفران الذنوب، والمقصود بالتقرب بأنواع الطاعات لعلام الغيوب، يدان فيه ويتقرب فيه بجرائم عظام، ومن اختلاط النساء والرجال والأحداث سفهاء الأحلام، في أشرف البقاع وأكرمها، مساجد الله وبيوته التي أذن في رفعها واحترامها، إذ هي أرجى لتنزل الرحمات والبركات، لكن صارت بسبب ما أحدث فيها محلا للعقوبات والمثلات، إن لم يتداركنا الله برحمته، ويعمنا بفضله ومنته، فتحريم هذا من الضروريات البديهيات، وإنكاره إنكار لما علم من الدين ضرورة"[1].

إنه إرشاد لمن حاد عن الطريق، ونصيحة لمن فسد وأفسد، قبل أن يكون بيان حكم لم يكن معروفا، أو شرح قضية كانت مجهولة، إن المفتي إذ يبين حكم الشرع فيما سئل عنه ينثر عواطفه خلال ذلك، وهي تقطر ألما وحسرة، وتتفجر حزنا وكمدا من أجل ما آل إليه

1. أجوبة عبد القادر الفاسي، 56/2.

أمر المسلمين من الإساءة إلى أنفسهم وإسلامهم على حد سواء، فكان ما قاله فتوى شرعية صادقة، وقصيدة شعرية مثيرة، وهو ما لا يقع العثور عليه خلال الفقه المطلق إلا نادرا جدا.

ثانيا: خصائص إضافية

وفقه النوازل إن كانت له خصائص ذاتية ينفرد بها عن الفقه المطلق، فإن له خصائص إضافية يستقل بها هي الأخرى عن الفقه المطلق كذلك، وهي مشخصة في كيفية تعامله مع المخاطبين به، إذ نجد في أول أهدافه أن مشاكل الناس يجب أن تعالج بالرفق الشرعي ما أمكن، ما دامت النصوص الفقهية بمادتها أو بروحها قادرة على الضم والتحمل، طبعا مع مراعاة الزمان والمكان والحال، وإذا كان المفتون يعتمدون في إفتائهم أساسا على ما اتفق عليه الفقهاء، أو جرى به عملهم، أو اشتهر بينهم شهرة ترجح بها على غيره، فإن ذلك لم يكن ليمنعهم من اللجوء إلى القول الشاذ أو المرجوح، أو يحول بينهم وبين الخروج عن المذهب كلية إذا ما دعت الضرورة إلى ارتكاب هذا أو ذاك، بل إنهم حسبما يدل عليه عملهم المتنوع كانوا يسهلون على المكلفين أفرادا وجماعات، المضي في الطريق الذي أرادوا أن يسلكوه إن علموا أنه طريق مأمون لا خطر فيه على من يسير معه، وينصحونهم بتجنبه والابتعاد عنه إن تأكدوا أنه غير آمن، ومن ركب رأسه وأبى إلا المرور مع الطريق المحفوف بالأخطار كانوا يعنفونه ويشهرون به، ويغرون من كانت له الكلمة بالضرب على يديه صونا لنفسه أولا، وللمجتمع كله ثانيا من السقوط في الانحراف، والوقوع في حماة الرذيلة، كما أنهم كانوا يسارعون في مد الأيدي لكل من وقع في ورطة، حتى ينتشلوه منها، وليس عليه أية تبعة شرعية، مرة دون أن يكلفوه بما يتطلب منه التضحية بشيء، ومرة يضعون أمامه الشروط الموضوعية التي لابد من توافرها حتى تنجح عملية الانتشال، وبما هو أجمع، لا يسع الناظر في أعمالهم إلا أن يأخذ أنهم كانوا يعاملون المستفتي كما يعامل الأطباء المخلصون مرضاهم، فمن كان علاجه متأتيا بمجرد الحمية، نصحوه بالتزامها، ومن كان برؤه متوقفا على دواء قدموه بسخاء، والذي كان علاجه يستدعي بترا أو ما في معناه واجهوه بذلك، وساعدوه على إحضار الصبر لاجتياز يستدعي بترا أو ما في معناه واجهوه بذلك، وساعدوه على إحضار الصبر لاجتياز امتحانه ولو

بوسيلة من وسائل الإكراه، خصوصا فيما كان يتعلق به حق من حقوق الله كالطلاق والعتق والنكاح، وما إلى ذلك.

وهكذا فإن تعامل فقه النوازل مع المستفتين متنوع، لكنه لا يخرج عن ثلاثة أقانيم: هي الترخيص[1] والتشديد والتخيير، وهي ما أريد أن استعرضه هنا:

1. جنوحه على الترخيص

وهو واقع في كل باب من أبوابه، وأترصد شيئا منه في:

أ. في ميدان العقيدة

ومن أمثلته فيها أنه لا بأس بعقيدة من لا يحسن تفسير (لا إله إلا الله)، إذ كل من اعتقد أن الله واحد في ملكه لا شريك له، وأن محمدا عبده ورسوله، هو معتقد لمعنى الشهادتين سواء فهم ذلك من لفظ الشهادتين، أو عرفه من خارج، فلا يجب على الناس فهم دلالة الشهادتين، وقد غلط في هذا جهال الطلبة والمتفقرة، فيظنون أن من لا يحسن تفسير (لا إله إلا الله) ولا أحاط بما فيها من نفي، وإثبات واستغراق واستثناء، فليس بمومن، وهذا غلط فاحش، وجهل واضح، فإن معرفة هذه المعاني علم آخر يختص بالعرب أهل اللسان[2] وبالعلماء به، ولم يكلف الله تعالى عباده به"[3]، بل إن من يعيش بين المسلمين معتنقا دينهم هو مومن مستدل، وليس بمقلد، إذ "المقلد هو الذي معه عقد صحيح جازم تلقاه من غير الرسول، وليس معه دليل، إذ لم ينظر قط في الآيات، ولا اعتبر المصنوعات، وإنما كان في جزيرة أو صحراء منقطعا عن العمران، وعن مجاورة المسلمين، ولا يسمع قط شيئا من أمور الإسلام فأخبره مخبر بذلك فصدقه وجزم به، وأما من خالط المسلمين، ويعرف الخالق من المخلوق، والرسول من المرسل، ويستدل بالآثار على المؤثر، وبالمصنوعات على كمال القدرة، والملك النافذ، فليس بمقلد بل هو مومن مستدل"[4].

---

1. المراد بالرخصة هنا معناها اللغوي، وهو السهولة سواء انطبق عليها حد الرخصة اصطلاحا أم لا، وهو استعمال معروف، انظر حاشية بناني على شرح المحلي على جمع الجوامع، 400/2.
2. الظاهر أن المعنيين بالفتوى في الدرجة الأولى هم البرابرة الذين كان المفتي منهم يعيش معهم خصوصا في أخريات حياته.
3. رسائل أبي علي، 542/2.
4. أجوبة عبد القادر الفاسي الكبرى، 106/2.

على هذه الوتيرة من الرفق والسعة والشفقة والإحسان يطرق فقه النوازل العقدي قلوب العوام، ويحاول أن يرفعها من حضيض اليأس إلى قمة الأمل العريضة، فكل من عاش بين المسلمين، واعتقد كما يعتقدون أن هناك إلها واحدا، بيده كل شيء، منطلقا مما في نفسه، ومما حوله من الآيات الكبار التي تدل عليه، وانه تعالى قد أرسل إلى خلقه رسلا وآخرهم محمد، صلى الله عليه وسلم، فهو مومن مستدل وإن لم يدرك ذلك من كلمتي الشهادتين، وقد كان هذا بدون شك تعامل مع من سأل عن مصير نفسه برغبة ولهفة، لأنه لم يكن ممن يقدرون على البرهنة والاستدلال، وهو ـ كما لا يخفى ـ تعامل لا نعثر عليه ونحن نقلب صفحات الفقه المطلق، فلنأخذ مثلا قول ميارة: " قد حصل ابن عرفة في المقلد ثلاثة أقوال: الأول أنه مومن غير عاص بترك النظر، الثاني أنه مومن لكنه عاص إن ترك النظر مع القدرة، الثالث أنه كافر"[1]، فأين هذا الكلام من ذاك؟ إنه كلام من معطياته الأولى أنه يبعث القلق، ليس في نفس من لم يتيسر له حظ من التعليم المدرسي فحسب، بل حتى في نفس من له حظ وافر من ذلك، لأنه حمل على الموضوع ـ باصطلاح المناطقة ـ الذي هو (المقلد) تلك المحمولات دون أن يحدد ماهيته، ويخلصه مما فيه من رائحة الاشتراك، فأوهم ذلك أن كل من لم يتعلم طرق البرهنة المنطقية المنظمة هو مقلد، وعليه فمن المحتمل أن يكون عاصيا أو كافرا، ومع الاحتمال لا يندفع عنه الخوف والقلق ما دام حيا.

وليس معنى ذلك أن ميارة وابن عرفة أو أصحاب الفقه المطلق بصفة عامة ينكرون ما يبشر به فقه النوازل بل هم أنفسهم عندما يكونون في ميدان الإفتاء يسيرون على ذلك المنهج، وإذا فالاختلاف في التعامل راجع إلى اختلاف طبيعة فقه النوازل عن طبيعة الفقه المطلق، فبينما الأولى تقتضي الرفق والتوسعة في المعاملة خصوصا فيما كان حاصلا بالفعل، تقتضي الثانية الاكتفاء بالشرح والتقرير لعمومية ما تتناوله، وتجرد ما ترمي إليه، ويكون الفرق بين الفقيه حين يقرر الفقه العام، وبينه حينما يكون مفتيا في مشكلة خاصة، كالفرق بين عمر بن الخطاب، رضي الله عنه، حين كان تحت مسؤولية غيره، وبينه حينما تحمل المسؤولية بنفسه، فإنه بقدر ما كان شديدا في الحالة الأولى أصبح لينا في الفترة الثانية، وما ذلك إلا للفرق بين

1. شرح ميارة على المرشد المعين، 22/1.

الشعور بالمسؤولية العامة، والشعور بالمسؤولية الخاصة، ولا يلزم من ذلك أي تغيير في طبيعة المسؤول، وإنما التغيير في طبيعة المسؤولية[1].

ب. في جانب العبادة

ومما ينتصب أمامنا في فصل الصلاة لمثل ما نتحدث عنه أن من دخل فيها وأخذ يسبح ويذكر الله ناسيا أنه قد تلبس بها، فإنه عندما يتذكر يكمل صلاته، ولا شيء عليه وإن طال ذلك منه[2]، وأن صلاة الرجل بأهله في بيته تقوم مقام صلاته في المسجد جماعة، أي أن له الأجر الذي وعد به من صلى في المسجد إماما أو مأموما[3]، وأن الجمع بين الظهر والعصر في وقت الظهر، وبين المغرب والعشاء في وقت المغرب رخصة مطلقة عن التقييد بعذر من الأعذار[4] اعتمادا على ما ورد عن النبي، صلى الله عليه وسلم، من أنه "صلى الظهر والعصر جميعا، والمغرب والعشاء في غير خوف ولا سفر ولا مطر"[5]، وبه أخذ أشهب من تلاميذ الإمام ومن تبعه في ذلك خلافا لابن القاسم[6]، ولا شيء على من أدى الصلاة وهو يحمل في جيبه دراهم مشكوكا في طهارتها، لأنها مما ألغى الشارع فيها اعتبار الغالب، وأثبت لها حكم النادر وهو الطهارة مثل ما يصنعه المسلمون الذين لا يستنجدون بالماء ولا يتحرزون من النجاسة من أطعمة وألبسة، ومثل ما يباع في الأسواق من الألبسة البالية التي لا تعرف أحوال أصحابها من كفر أو فسق، ومثل الحصر والبسط التي تراكمت عليها الأوساخ من كثرة استعمالها، والمشي عليها، ومثل كل ما يعسر الاحتراز منه[7]، ويجوز البصاق في الصلاة لمن احتاج إليه، والنفث اليسير لمن لم يصنعه عبثا،[8]، والصلاة على الجنازة في المسجد نقل فيها الجواز والكراهة[9]،

1. انظر عبقرية عمر للعقاد، ص: 12.
2. انظر نوازل العربي بردلة، ص: 38.
3. انظر أجوبة عبد القادر الفاسي، 28/1.
4. انظر أجوبة التاودي، م: 15، ص: 4، وأجوبة عبد القادر الفاسي، 174/1.
5. رواه ابن جبير عن ابن عباس، في أحد طريقيه (في غير خوف ولا سفر)، وفي آخر من غير خوف ولا مطر، والمفتي جمع بينهما، انظر سنن أبي داود بشرح الخطابي، 14/2.
6. انظر أجوبة التاودي، م 15 ص: 4..
7. انظر أجوبة عبد القادر الفاسي، 165/2..
8. انظر نفس المصدر 28/1، وانظر أجوبة ابن هلال، ص: 52.
9. انظر بداية المجتهد، 242/1.

وعلى فرض أنها مكروهة فإن أجرها بفضل الله ثابت، ولا تتأثر بما صاحبها من المكروه لأنه خارج عن هيأتها كصلاة، ولأن من حقيقة المكروه أن لا عقاب في فعله، ولو حرم المصلي على الجنازة في المسجد من الأجر لكان ذلك عقابا له، وحينئذ يستحيل المكروه حراما، لأنه هو الذي يعاقب صاحبه، وذلك غير منقول ولا معقول[1]، بل لو صاحب الصلاة بصفة عامة ما هو حرام لكانت صحيحة، وذلك كمن صلى وهو يلبس ثوبا حريريا، أو خاتما ذهبيا، أو صلى في لباس أو مكان مغصوبين[2] وصلاة العيد يجوز أن تتعدد في بلد واحد لبعد المسافة بين جهة وأخرى كفاس الجديد مع فاس البالي، كما يجوز للناس أن يذبحوا أضحياتهم بذبح إمامهم، ولو كان ذلك قبل الإمام الأعظم، لأن الأئمة نواب عنه في ذلك[3]، والنقر بأبواب المساجد إعلاما بحضور وقت الصلاة جائز، ومن يدعي أنه بدعة فهو واهم، لأن البدعة هي التي تغير حكما شرعيا، أي أن يعتقد المسلم أن عملا ما أو تركه قربة إلى الله، وهو من منظور الشرع ليس كذلك، أي ليس بقربة إلى الله، ولا يعتقد أحد أن النقر بأبواب المساجد قربة إلى الله[4].

والسجود على الأنف في الصلاة وإن كان مستحبا، فإن الذي تركه وقام عنه لا يرجع إليه، ولا يترتب على تركه شيء من سجود أو غيره[5] كما أنه لا يترتب شيء على ترك المأمومين الدعاء في الصلاة على الجنازة، بل لو دعا الإمام وحده لما كان بذلك بأس[6].

وفي مقام الذكر أنه لا بأس بالزيادة على ما هو مروي فيه، أو النقص منه حسبما يراه الذاكر أو الداعي، فقد روي عن النبي، صلى الله عليه وسلم، أن: "من قال جزى الله عنا محمدا ما أهله أتعب سبعين كاتبا ألف صباح، وفي رواية، ألفي صباح"[7]، واقتبس الشيخ

1. انظر أجوبة عبد القادر الفاسي، 6/1.
2. انظر نفس المصدر، 79/2.
3. من فتوى للشيخ القصار، انظر بحث لعبد السلام الهواري، ص: 6.
4. انظر أجوبة عبد القادر الفاسي، 28/1.
5. انظر نفس المصدر، 114/1.
6. انظر نفس المصدر، 65/1.
7. رواه الطبراني في الكبير والأوسط من حديث ابن عباس، ونقله المنذري بدون زيادة ألفي صباح، انظر الترغيب والترهيب، 504/2.

الجزولي[1] من هذا الحديث صلاة لفظها "جزى الله عنا نبينا ومولانا محمدا، صلى الله عليه وسلم، أفضل ما هو أهله"[2] بزيادة لفظة (أفضل)، ولما استشكل البعض ذلك وطلب الصواب فيه جاءت الفتيا بجوازه، والترخيص فيه، لأن "كلامه ليس على طريق الرواية للفظ الحديث، وإنما تمنع الزيادة إذا أريد الرواية، وحكاية لفظ الحديث المروي، أما حيث قصد الذكر بما يضاهي ذلك، والاقتباس منه، فله التصرف بالزيادة والنقصان بحسب ما يظهر للذاكر أو الداعي، ويجوز أن يدعو ويذكر به، إذا لم ينسب ذلك للنبي، ولا قال هذا لفظه، وإنما هو كلامه وإنشاؤه، وقد ثبت التصرف بالزيادة والنقص في كلام الصحابة والأئمة في أذكارهم وأدعيتهم كثيرا بل وقع لهم في الآي القرآنية وهو كثير"[3].

وزيادة في تقرير هذا المعنى، فإن الدعاء أو ما أشبهه إذا كان مرويا عن النبي، صلى الله عليه وسلم، وقصد بعينه فإن المحافظة على لفظه واجبة، ولا يجوز العدول عنه إلا في حالتي الخطأ والنسيان، أما إن كان من إنشاء صاحبه ابتداء أو اقتباسا، فإنه يجوز على أي شكل كان، وبأي لفظ تيسر وتأتى[4]، وبناء على هذا فلا عبرة بقول من يشدد، ويرى أن الذكر لا يكون ولا يجوز إلا بما ورد عن رسول الله، صلى الله عليه وسلم، وبنفس الألفاظ التي روي بها، وكل ما عداه بدعة وضلالة، وقول الذاكر (الله الله) بدون أداة النفي وما يأتي بعدها من المنفي، وأداة الاستثناء جائز مقبول، وليس في الشريعة ما يقتضي منعه لا صراحة ولا ضمنا، بل فيها ما يقتضي جوازه[5]، وكونه لم ينقل عن السلف لا يقتضي منعه ولا كرهته، وكم من أشياء لم تكن

1. هو القطب أبو عبد الله محمد بن سليمان الجزولي الحسني شيخ مشايخ الصوفية، ومؤلف دلائل الخيرات، توفي رحمه الله سنة 870هـ، انظر الإعلام 40/5ـ103.
2. أجوبة عبد القادر الفاسي، 89/2.
3. نفس المصدر والمكان.
4. انظر نفس المصدر، 106/2.
5. في بحث (الذكر في الإسلام)، ص: 9 مع هـ: 2، ذهب الحبيب التجكاني إلى جواز الذكر بهذه الصيغة، ثم نقل عن الحطاب فتيا لعز الدين بن عبد السلام، ترى أن الذكر على الصيغة المذكورة بدعة، وبدلا من أن يناقشه فيها ذهب إلى كونها منحولة عليه، ولا أرى ذلك قد يتم له لأن المفتي عبد القادر الفاسي المذكور يشير على فحواها بصيغة التسليم الذي لا يكتمل، أي تحفظ أو تردد، مما يدل على أنها كانت متواترة بين الفقهاء، وحتى لو انفرد الحطاب بنسبتها إليه لكان ذلك كافيا في صحة ثبوتها عنه.

في عهد السلف مع أنها جائزة أو مستحبة أو واجبة[1].

ومدح النبي، صلى الله عليه وسلم، بشعر ملحون جائز، كما أن قراءة القرآن والحديث مع اللحن فيهما جهلا أو خطأ جائزة أيضا[2]، وكذلك الذكر في الطرقات، وفي جميع الأمكنة إن لم تكن قذرة فهو على الجواز، وإلا ففيه الجواز والكراهة[3]، والذكر بعد الصلاة إن كان بصيغة فردية أي كل واحد يذكر لنفسه سرا أو جهرا فهو من السنة، وفاعله مشكور، وإن كان بصيغة جماعية فقد كرهه مالك، وإذ لم يرد نص في عينه، وأباحه الشافعي وآخرون اكتفاء بما ورد في جنسه، وعلى كلا الحالين، فالذين يفعلونه لا يستحقون عقوبة ولا تعنيفا[4]، لأنه لم يجر اتفاق فقهاء المذهب على أنه بدعة مستهجنة، بل قيل إنه إذا كان بدعة فهو من البدع الحسنة[5]، أي أنه جار على أصول الشرع، وليس قائما على الهوى المجرد الذي لا يرجع إلى الشريعة بحال من الأحوال إذ فيه "بصوت واحد فضيلة التعاون، وتعليم الجاهل، وتنبيه الغافل، والمكث في المسجد مع ما يرجى من بركة الجمع، وإيقاظ الوسنان ونحو ذلك"[6].

ج. في جانب السلوك الشخصي

وفي جانب السلوك نجد أن شعر الرأس يجوز حلقه كله، ويجوز تقصيره، أي قطع أعلاه، والإعراض عن أسفله، ويجوز إعفاؤه كله وسدله على شحمتي الأذنين، وإلى أكثر من ذلك، والخلاف إنما هو في حلق أسفل الرأس من كل جهة وترك أعلاه[7]، والجلوس على المقابر والامتداد عليها جائز لما ورد أن عليا، رضي الله عنه، كان يتوسدها ويضطجع عليها[8]، وأن ما جاء دالا على حرمة ذلك من قول ابن مسعود: "لأن أطأ على جمرة حتى تطفى أحب إلي

1. أجوبة عبد القادر الفاسي، 167/2.
2. انظر نفس المصدر، 138/1.
3. نفس المصدر، 29/1.
4. انظر رسائل أبي علي اليوسي، 540/2.
5. انظر أجوبة عبد القادر الفاسي الصغرى على هامش أجوبة التاودي، م 20/4.
6. انظر رسائل أبي علي اليوسي، 546/2.
7. انظر أجوبة عبد القادر الفاسي، 143/1.
8. الأثر الموجود في الموطأ، وقد قال فيه الزرقاني بلاغ صحيح وقد أخرجه الطحاوي برجال ثقات عن علي.

من أن أطأ على قبر[1]، وقول أبي هريرة: "لأن يجلس أحدكم على جمرة فتحرق رداءه، ثم قميصه، ثم إزاره، حتى تخلص على جلده أحب إلي من أن يجلس على قبر[2]، وإنما كل ذلك وارد في الجلوس عليها لقضاء الحاجة من بول أو غائط أو نحوهما[3]، ووصل الشعر عندما انتشر أمره، وعمت به البلوى، وقع الإفتاء بجوازه بالنسبة للمرأة المتزوجة بعد استئذان زوجها ورضاه بذلك، ووجهت الفتوى بأن النهي الوارد فيه إما أن تكون علته هي ما يؤدي إليه الوصل من تغيير خلق الله، ولو تأكد ذلك لكان حراما حرمة مطلقة، ولكنه غير مؤكد، أي أن الخلقة لا تتغير بذلك لأن "الوصل أمر عارض زائد، وقد علمت إباحة هذا الجنس في تصفير الفم واللسان بالسواك، وتسويد المقلتين بالكحل، وتحمير الوجنتين بما تطليان به، وتطريف الأصابع وغير ذلك طلبا للزينة في حق الناس، بل قد أبيح من هذا ما لا يزال، كعلاج الشعر الأحمر حتى يسود، والأسنان الصفر حتى تبيض، ونحو ذلك، ويلتحق به الاشتغال بالتسمين والتصقيل، ونحو ذلك، فلم لا يكون تكثير الشعر وتطويله من هذا القبيل؟ أي طلب التزيين، ولاسيما بغير شعر وهو أبين في كونه عارضا زائدا"[4]، وإما أن يكون النهي عنه إنما وقع من أجل ما يؤدي إليه من التدليس على الرجال، أي أنهم عندما يرونه يتوهمون أنه راجع إلى الفطرة والطبيعة، فتعجبهم حالته ويقبلون على التزوج بمن اتصفن به، والتدليس حرام بأية وسيلة كان، فيبقى وصل الشعر من أجل هذا الغرض حراما أيضا، حتى ولو فعلته المرأة لزوجها بغير علمه وإذنه، لتوهمه أنها على ما تبدو عليه، أما لو فعلته بعد علمه وإذنه، فإنه لا يكون حراما لانتفاء العلة المشار إليها، "وإنما هو حينئذ تزيين يحسن به منظرها عند صاحبها، كالاكتحال والتسوك، وربما كان تركه تشريها وتقبيحا يكون سببا للبغضاء والجفاء"[5]، وسماع الغناء

1. حديث ابن مسعود هذا أورده المنذري بلفظ لأن أطأ على جمرة أحب إلي من أن أطأ على قبر مسلم، وقال رواه الطبراني في الكبير بإسناد حسن. الترغيب والترهيب 374/4، وباللفظ المذكور أورده السيوطي عن الخطيب من حديث أبي هريرة، وبجانبه علامة الضعف، انظر جامع الصغير، 122/2.
2. لفظ النسائي من حديث أبي هريرة: "لأن يجلس أحدكم على جمرة حتى تحترق ثيابه خير له من أن يجلس على قبر"، انظر سننه 95/4، وأخرجه أبو داود بلفظ... فتحرق ثيابه حتى تخلص إلى جلده..." انظر سننه 533/3، وهو لفظ مسلم، انظر صحيحه بهامش الأبي، 99/3.
3. انظر أجوبة عبد القادر الفاسي، 23/1.
4. رسائل أبي علي اليوسي، 526/2.
5. نفس المصدر والمكان.

البريء من اللهو والمجون وإثارة الحاسة الجنسية جائز، ولاسيما إذا كان مجردا عن آلات الضرب والنفخ[1]، إذ الغناء المجرد عن الآلات هو على الجواز في أصله، لأنه يرجع على الإنشاد، ولم يزل الشعر ينشد بين يديه، صلى الله عليه وسلم، وأما الغناء المقرون بصوت الآلات كالدف والشبابة فقد رخص فيه بعض السلف[2]، وعلى كل حال: "فمتى كان أشبه بسماع السلف المجرد كان أقرب إلى الجواز"[3]، واليمين التي تبعد الظلم عن الحالف أو غيره لا بأس بها، ولا حرج على الحانث فيها، بل يجب على المسلم أن يقاوم الظلم الذي يستهدفه، أو يستهدف غيره من المسلمين بكل ما أمكن من الوسائل، وعليه فمن اؤتمن على مسروق وحلف أنه ليس عنده خوفا من أن يعاقب السارق بأكثر مما يستحقه فلا شيء عليه وإن حنث في يمينه[4]، ومن حلف أن يتخذ إجراء معينا مع من يسرق منه شيئا، ثم اطلع على أن أحدا قد هم بسرقة بعض متاعه، وشرع في ذلك بعزل المسروق عن غيره، ولكنه لم يخرجه عن حوزه بعد، فإنه لا يحنث بذلك لأن الذي وقع لا يصدق عليه لفظ السرقة إلا مجازا، والحكم لا يترتب على المجاز، وإنما يترتب على الحقيقة ليس إلا[5]، ويجوز للإنسان أن يأكل طعام أهل الكتاب بصفة عامة إلا إذا تحققت نجاسته، وطعام من لا كتاب لهم إذا ثبتت طهارته، وأن يأكل ويشرب من بقية ما أكل أو شرب منه من لا يتوقى النجاسة كشارب الخمر والذمي وغيرهما، أو من بقية ما أكل أو شرب منه الدجاج وما في معناه، وإن كان لا ينفك عن أكل النجاسة والعبث بها[6]، وللإنسان أن يأكل من مال من لا يعرف أصل ماله، أحلال أم حرام؟ لأن الحلال ما جهل أصله، لا ما عرف عينه والله تعالى لم يكلف عبده إلا بما هو في علمه ومتناول قدرته[7].

1. انظر أجوبة عبد القادر الفاسي، 48/1. ونوازل بردلة، ص: 24.
2. انظر رسائل أبي علي اليوسي، 434/2.
3. نفس المصدر، 436/2.
4. انظر نوازل بردلة، ص: 73. وأجوبة الفاسي، 83/2. وهو خلاف ما قرره البعض، انظر شرح الموافقات، لعبد الله دراز، 135/4هـ 2..
5. انظر أجوبة عبد القادر الفاسي، 70/1.
6. انظر نفس المرجع، 197/2.
7. انظر نفس المرجع، 103/2. وانظر حاشية العدوي على شرح كفاية الطالب الرباني لرسالة ابن أبي زيد، 384/2.

د. فيما يعود إلى العلاقة بين الزوجين

ومن ذلك أن من حلف بالحرام مرات متعددة، وبقي مستمرا على زوجته، ثم حلف بالثلاث بعد ذلك، فإنه لا يلزمه حنث، لن الحلف بالثلاث لم يصادف محلا، وعليه أن يطلق زوجته من الحلف الأول، لأنها قد حرمت عليه بسببه، ثم بعد ذلك يستبرئها من الماء الفاسد ويراجعها إن شاء[1]، ومن قال علي الحرام ولم يقل أنت فالمنصوص أنه لا شيء عليه في حالة ما إذا لم يكن هناك عرف قائم يخصص لفظة (الحرام)، ويحصر معناها في المرأة، ولم تكن هناك أيضا نية الحالف تعين الزوجة وتجردها عما سواها، وإلا فالطلاق لازم[2]، والمطلق زوجته ثلاثا بناء على سبب ظن أنه قد حصل منها، ثم ظهر بعد ذلك أنه لم يقع، وأنه كان واهما فقط فيما ظنه، لم يلزمه ذلك الطلاق، وله أن يرد زوجته إذا لم يكن هناك إلا هذا السبب وحده[3]، ومن وجد زوجته ساقطة البكارة، وادعت أن سقوطها حصل بجماع قديما يجوز له أن يمسكها دون حاجة إلى استبراء، لأنها مأمونة على رحمها، مصدقة في انصراف أمد الاستبراء[4]، ومن زنى بامرأة وتزوجها قبل أن يستبرئها فلا يتأبد عليه تحريمها كالناكح في العدة، بل عليه أن يلغي ذلك العقد ويستبرئها ثم يتزوجها بعقد صحيح، بهذا أفتى فقهاؤنا وهو قول من أقوال أخرى ترى وجوب التأبيد[5]، ومن نظر إلى امرأة فالتذ بها، أو جامعها يجوز له أن يتزوج بناتها أو أمهاتها، لأن النكاح الذي يحرم البنات والأمهات هو النكاح الحلال لا غيره[6]، ومن بانت منه زوجته لسبب من الأسباب، فله أن يبقيها معه في دار واحدة حتى يتم استبراؤها، ويتزوجها من جديد، وذلك في حالة ما إذا كان أمينا موصوفا بالثقة والعفاف، وإلا فلا يجوز له ذلك[7]، وإذا ظن رجل أن زوجته قد زنت، فإنها لا تحرم عليه بذلك الظن، بل حتى لو تأكد من ذلك

1. انظر أجوبة عبد القادر الفاسي، 136/2.
2. المصدر نفسه، 206/2.
3. المرجع نفسه، 104/1..
4. انظر نوازل العلمي، 1/م: 10/3=75/1.
5. انظر أجوبة ابن هلال، ص: 65..
6. المصدر نفسه، ص: 62..
7. انظر نوازل العلمي، م، س، 1/م 16/4= 124/1.

وصرح به فإنها لا تحرم عليه إلا بعد اللعان[1]، وإطلاق الذي وقع على امرأة من طرف أخ زوجها مدعيا أنه مأمور بذلك من قبل أخيه، لا يكون له تأثير على حق الزوج في زوجته، بل هو طلاق الفضولي إن أجازه الزوج مضى، وإلا فلا، فإذا تزوجت المرأة بناء على ذلك الطلاق، وقبل أن يحضر الزوج ويقول كلمته يكون زواجها لاغيا، ولا يثبت بحال، لأنه قد وقع قبل أن يكون لها الحق حتى في استئناف عدتها لأنها غير مطلقة، وإذا ولدت من الزوج الثاني فالولد لاحق به لما في ذلك من الشبهة[2]، وإذا صدقت امرأة في دعواها أنها مطلقة أو متوفى عنها زوجها، وسمح لها بالزواج بناء على ذلك، ثم جاء زوجها الأول لأنه لم يكن طلق ولا مات، فإن حقه فيها ثابت، ونكاحها مع زوجها الثاني يفسخ، إلا أنه لا يستأنف الحياة الزوجية معها حتى يستبرئها بما عليها أن تستبرئ به، ولا يعاقب أحد ممن شاركوا في هذه العملية من قريب أو من بعيد[3]، وأبناء الذين يحلفون بالحرام ويحنثون ببقائهم مسترسلين على زوجاتهم يلحقون بآبائهم ويرثونهم، لأنهم ليسوا كأبناء الزنا المحض[4]، ومن فقدت زوجها في زمن الطاعون، أو في زمن المسغبة، أو في الحرب التي تنشب بين طائفتين مسلمتين لها أن تعتد ابتداء من انقطاع خبره عنها، أو منذ اليوم الذي التقى فيه الصفان، فإذا ما تمت عدتها جاز لها أن تتزوج من غير افتقار إلى طلاق من حاكم أو غيره، لأن الغائب على هذه الحالة محمول على الموت[5]، وبهذا أفتى العربي بردلة امرأة غاب عنها زوجها في حرب نشبت بين المغاربة وأتراك الجزائر[6]، كما أنه يجوز لمن طرأت على بلد ليس به أهلها، ولا من يعرفها أن تتزوج دون أن تثبت حالتها من طلاق أو موت زوج، أو غير ذلك مما يجب أن يتوفر للمرأة ببلدها عند إرادة الزواج[7]، والمرأة التي يريد زوجها أن يسافر بها إلى مكان غير قريب، لا ترغم على السفر معه، إلا إذا ثبت أنه محسن إليها، مأمون عليها، مع أمن الطريق، وجريان الأحكام الشرعية في البلاد التي يريد

1. المصدر نفسه، 1/م 18/5.
2. انظر أجوبة الفاسي، 85/1.
3. المرجع نفسه، 40/2.
4. انظر نوازل العلمي، 1/م 16/2.
5. المصدر نفسه، 1/م 19/3.
6. انظر نوازل العربي بردلة، ص: 64.
7. انظر أجوبة التاودي، م 26/1..

السفر إليها، وأن لا يلحقها من الخروج معه معرة أو مضرة[1]، ونجد أنه يجوز للمرأة أن تبدي وجهها وكفيها وقدميها لجميع الناس، ولا يحرم النظر إلى شيء من ذلك، إلا بقصد شهوة أو لذة، ويجوز أن ينظر ذلك منها كل من نظر إليها بدون استثناء[2]، ولليتيمة إذا أرادت أن تتزوج ولم يكن لديها من الناضر ما تتشور به يجوز أن يباع من عقارها قدر ما يكفيها لذلك، حسب عادة بلادها، وإن كان بيع عقار اليتيم لا يجوز مبدئيا[3]، والمرأة (أم بنت) لها الحق في أن ترى ابنتها إذا طلقت وتركتها لأبيها، حتى وإن كانت غير مأمونة عليها، شريطة ـ في هذه الحالة ـ أن تكون مصحوبة بامرأة أمينة، وسواء كان ذلك في دارها، أو في دار جار لها أمين[4]، وإذا تعرضت المرأة لإهانة زوجها كالضرب والشتم والإهمال... ولم تستطع الصبر على ذلك فلها أن تطلق نفسها منه[5].

هـ. في مجال الحقوق المالية

وفي ميدان الحقوق المالية بصفة عامة نجد أن لمن وقع بيده مال المسلمين أن يتولى صرفه بنفسه في مصالحهم إن خاف أن يستبد به المسؤولون ويحجبونه عن أهله إذا هو أطلعهم عليه، وسلمه إليهم، كما يجب عليه أن يسلمه إليهم في حالة ما إذا كانوا ـ حسب علمه ـ من أهل العدل والورع[6]، وأن من يقوم بما فيه مصلحة المسلمين يجوز له أن يأخذ من بيت مالهم ما يسد به حاجته، وتقوم به حياته[7]، "مسكنا ومأكلا ومشربا وملبسا، وغير ذلك في نفسه وفيمن تعلق به"[8]، وإذا انعدم بيت المال، أو عجز عن مثل ذلك فيجوز له أن يأخذ رزقه من أحباس المسلمين، فإذا كانت هي الأخرى منعدمة جاز له أن يأخذه من خاصة أموال المسلمين الذين

1. المصدر نفسه، م 6/2. ونوازل بردلة، 64-66.
2. انظر أجوبة التاودي، م 11/4. ونوازل العلمي، 2/م، 16/5.
3. انظر أجوبة التاودي، م 7/2.
4. انظر أجوبة التاودي، م 1/4.
5. انظر نفس المصدر، م 5/1، وأجوبة الفاسي، 193/1.
6. انظر أجوبة عبد القادر الفاسي، 40/2.
7. انظر نفس المصدر، 107/1.
8. رسائل أبي علي اليوسي، 200/1.

يستخدمونه في مآربهم[1]، وأن لمن قرأ على حي أو ميت أن يأخذ أجرته ممن ندبه إلى القراءة ولا حرج عليه في أكل ذلك، بل له مسبقا أن يعرف مقدار كل من القراءة والأجرة حسبما تقضي به قواعد الإجارة[2] حتى لا يكون هناك غرر ينشأ من الجهل بأحد العوضين، أو بهما معا، بهذا أفتى أبو القاسم ابن خجو ـ رحمه الله ـ[3] كما لا يجوز الاستئجار على قراءة الفدية وأكل ثمنها[4] وأن لمن اكترى عقارا؛: حانوتا أو أرضا أو غيرهما على وجه التبقية والاستمرار أن يبيع المنفعة الحاصلة له بموجب ذلك الكراء المؤبد، وأن يأكل عوضها حلالا طيبا، أي أن ذمته تبقى بريئة أمام القضاء وأمام الله، ولاسيما إذا كان ذلك العقار ملكا لبيت المال أو محبسا على غير معينين أو ما يشابه ذلك مما لا يكون كراؤه إلا على وجه التبقية مشروطة أو ملحوظة[5]، وأنه يجوز للإنسان أن يستأجر صاحب حرفة، والأدوات التي بها قيام المؤجر عليه وإنجازه من عنده، كاستئجار البناء، وما يقوم به البناء من عنده، والخياط وما تنجز به الخياطة من عنده، والصباغ وما يتطلبه عمله من عنده، بهذا أفتى فقهاؤنا، وإن كانت وراء ذلك أقوال أخرى دعاها إلى التحفظ الخوف من أن يكون هناك غرر غير يسير[6] وأن كراء الدواب وما في معناها من أجل حرث أرض مجهولة المساحة جائز، إن كان ذلك مضبوطا بالأيام أو الزريعة[7]، وكذلك كراء الأشجار مع الأرض إذا كانت قيمة ثمرتها بعد طرح المؤنة تشكل ثلث قيمة الكراء العامة[8] كما في شرح الزرقاني على المختصر الخليلي[9]، وأنه يجوز بيع اللحم وكل مكيل وموزون جزافا إذا كان المتبايعان من أرباب الحرز والمعرفة بتقدير الأشياء المجملة، كما يجوز بيع المعدود بنفس الكيفية ـ أي جزافا ـ إن لم يكن قليلا جدا يسهل عده، وإلا

1. انظر نوازل العلمي، 2/م 15/8. نوازل الزياتي، 52/1.
2. انظرها في مقدمات ابن رشد، 622/2.
3. انظر نوازل العلمي، 2/م 22/3.
4. انظر رسائل أبي علي اليوسي، 570/2.
5. انظر أجوبة عبد القادر الفاسي، 2/92-101.
6. انظر نفس المصدر، 200/2.
7. انظر نفس المصدر، 138/1.
8. انظر نفس المصدر والمكان.
9. انظره، 23/7.

فلا يجوز بيعه إلا معدودا، هذا ما أفتى به الشيخ عبد القادر الفاسي[1]، ومنع ذلك أبو القاسم ابن خجو بعد أن أفتى بجواز قسمة كل ما يكال أو يوزن على تلك الحالة أي جزافا[2]، وأنه يجوز لمن يضرب على الدف أو ما في معناه أن يؤجر نفسه ودفه لمن أراد ذلك من أصحاب الأفراح والأعراس، وأن يأكل الأجرة التي يتقاضاها منهم[3]، والهدايا التي تهدى لأصحاب الأعراس أفتى فقهاؤنا بحليتها على الرغم مما فيها من الأقوال، وقد عدوها من هدية الثواب، وسحبوا عليها حكمها[4]، وألحقوا بها ما يغرم على الطبالين ومن في حالتهم[5]، والذي يجلب إلى سوق سلعة لا إثم عليه في أن يبيعها بما يشاء، ولا ينبغي أن يجبر على بيعها بثمن محدد، بخلاف غيره، فإن عليه أن يتبع أهل السوق، ويبيع بما يبيع به غيره جبرا[6]، والأجراء والحراس والرعاة ومن في معناهم لا يغرمون قيمة ولا مثل ما ضاع تحت مسؤوليتهم، لأنهم مؤتمنون، وتضمين الأمين ما ضاع تحت يده من غير أن يثبت أنه فرط أو تعدى فيه من الضيق والحرج ما لا يتفق مع الشريعة السمحاء[7].

والأصل في الأحباس عدم بيعها وتبديلها وتغييرها وصرفها في غير مصلحة المحبس عليه[8]، ومع هذه القاعدة العامة فإنه إذا كان لمسجد حبس، وأخذ منه كفايته يجوز على وجه السلف[9]، أو على وجه الإرفاق[10]، وأن ينفق الفاضل في مصلحة مسجد آخر يحتاج إلى ذلك، وهذا فيما إذا كانت الأحباس على مساجد معينة، أما إذا كانت مجهولة لا يدري على أي

---

1. انظر أجوبته، 34/1.
2. انظر نوازل العلمي، 1/م 31/1.
3. انظر أجوبة الفاسي، 48/1.
4. هدية الثواب هي ما يهبه الإنسان لغيره منتظرا منه أن يكافئه على ذلك بما هو أكثر منه قيمة، وقد اختلف في جوازها مبدئيا، وهل فيها شائبة من شوائب الربا أم لا، كما اختلف المجيزون في كون الجزاء مقيدا بشرط أم هو بدونه، انظر تفسير القرطبي، 36/14.
5. انظر أجوبة التاودي، م 11/5- 6. وأجوبة الفاسي، 49/1.
6. انظر أجوبة الفاسي، 41/2.
7. انظر نفس المصدر، 39/2.
8. انظر التاج والإكليل، 42/6.
9. انظر أجوبة الفاسي، 125/2.
10. انظر أجوبة التاودي، م: 9/1.

مسجد حبست بالضبط، فيجوز أن تصرف على الجملة في منافع المساجد[1]، وإذا تهدم المسجد صاحب الحبس، ولم يبق رجاء في عمارته يجوز أن ينقل حبسه كله إلى المسجد المحتاج كان قريبا منه أو كان بعيدا[2]، وللإمام أن يبيع الحبس الذي تخرب، وأن يعوضه بغيره إذا اقتضت المصلحة ذلك، كما يجوز له أن يبيعه ابتداء لبناء أو إصلاح المسجد الذي هو محبس عليه[3]، وما كان من الحبس معدا لوظيفة معينة يجوز أن يقلب إلى وظيفة أخرى إذا كسدت الوظيفة الأولى أو قل ريعها[4].

ومن شروط صحة الشهادة واعتبارها والبناء عليها أن يتحملها رجلان ذوا عدل في كل حق، أو رجل وامرأتان في الأموال أو فيما يؤول إليها[5]، غير أنه فيما يرجع إلى أهل الخبرة، فإن قول واحد منهم في إطار خبرته مقبول وإن لم يكن مسلما، وعلى القضاء أن يقبل شهادته، ويبني حكمه عليها، ويقتطع بها الحقوق من آخذيها[6]، وخلو رسوم الحقوق من التاريخ لا يضرها ولا يقدح فيها إلا إذا وقع التعارض بين المؤرخ والخالي عن التاريخ، فإن المؤرخ حينذاك يترجح ويجري القضاء به دون غير المؤرخ[7]، واللفيف المركب من اثني عشر رجلا كما عند التاودي، أو من أي عدد كما عند عبد القادر الفاسي، إن كان أفراده ليسوا بظاهري جرحة، ولا معروفين بالكذب شهادتهم مقبولة، وإن لم تعرف عدالتهم، لكن بعد استفسارهم فيما شهدوا به من طرف القاضي[8]، والشهادة المعتمدة على مجرد الوصف لكون الشاهد لا يعرف المشهود عليه ولا هويته مفيدة يقضى بها على من وجدت فيه تلك الأوصاف التي التقطتها عين قلم الشاهد[9]، وإن كان الاسم الذي نقل عن المشهود عليه وكتب في الرسم مخالفا للاسم الحقيقي

1. انظر أجوبة الفاسي، 128/2.
2. انظر رسائل أبي علي اليوسي، 579/2. ونوازل العلمي، 2/م: 10/3.
3. انظر أجوبة التاودي، م 20/1..
4. انظر نوازل العربي بردلة، ص: 12.
5. كالشهادة بالوصية والنكاح بعد الموت، حيث لا يطلب من ثبوتها إلا المال، تفسير القرطبي، م 2ج 395/3.
6. انظر أجوبة التاودي، م 21/8. وأجوبة الفاسي، 30/2.
7. انظر أجوبة التاودي، 18/7.
8. انظر أجوبة التاودي، م 11/1. وأجوبة الفاسي، 31/2.
9. كان الوصف على ما يظهر بالنسبة لمن هو غير معروف لدى الشاهد يقوم مقام الإجراءات الإدارية في العصر الحاضر. انظر البهجة على شرح التحفة، 100/1.

الذي يحمله[1]، وشهادة الفاسق على أهل بلد لا يوجد فيه من هو أفضل منه في الصفة المعتبرة جائزة معمول بها، وكذلك قضاؤه وإمامته، لأن العدالة يجب النظر إليها مقرونة بزمانها ومكانها، وإلا تعطلت المصالح، وضاعت الحقوق في كثير من البلدان وتلك مفسدة لابد من دفعها ولو بما هو أهون منها في صفة الفساد[2].

2. جنوحه إلى التشديد

كذلك تسترسل الرخص في فقه النوازل المغربي لتعم كل منحى من مناحي الحياة، وكل جانب من جوانب الحركات الإنسانية، ولا إعراض عنها إلا إذا كانت النصوص الفقهية المرجوع إليها لا تتسع لإيوائها، ولا تنسحب عليها لا بلفظها، ولا بروحها، ولا بمعتبراتها كالمصالح والأعراف والزمان والمكان والحال، وآنذاك تحل محلها الشدة والصرامة، ويقوم مقامها الحزم والزجر، فالمرأة مثلا إذا اختارت في الزواج من هو كفء لها، واختار أبوها غيره، فالإرادة إرادتها والقول قولها، وعليه أن يزوجها ممن أرادت، فإن امتنع من ذلك زوجها القاضي أو غيره من الأولياء، دون اعتبار لرأيه، وتقدير لمعارضته[3]، وما يشترطه الولي على الزوج، أو يأخذ منه من الهدايا والهبات، فهو للزوجة، ولها أن ترجع به عليه متى شاءت، وإذا استردته منه، فلا حق للزوج فيه، هذا هو السبيل الذي يجب أن يتبع، وليس هناك سبيل غيره[4].

وإذا ما تم العقد بين الزوجين وعلم الناس ذلك، وشهد الشهود به، ثم وقع موت الزوج فالصداق لازم، والإرث ثابت، بل كل ذلك ثابت وإن لم يقع الإشهاد على العقد لأنه يكفي الاتفاق على ذلك وإطلاع الناس عليه[5]، وفي حالة ما إذا أنكح امرأة ولي عام، مع وجود ولي خاص، كالأب والمالك والوصي، فإن النكاح فاسد، محتم الرد، وليس فيه إجازة، سواء دخل الزوج بمن عقد عليها أو لم يدخل، طال الزمان أو قصر، بل مع الدخول فيه عقوبة كل من

---

1. انظر أجوبة التاودي، 27/6، ونوازل العلمي، 2/م: 16/5.
2. انظر أجوبة الفاسي، 107/1. وأجوبة التاودي، م: 4/2. ورسائل أبي علي اليوسي، 582/2.
3. انظر نوازل العربي بردلة، ص: 66..
4. انظر نفس المرجع، ص: 68. وأجوبة التاودي، م: 4/1..
5. انظر نوازل العربي بردلة، ص: 65.

الزوجين والمنكح والشهود[1]، والمرأة إن سكتت على أخيها في ميراثها مدة طويلة فإن حقها فيه لا يسقط، ولو مر على سكوتها مائة سنة، بل متى طالبت به يقضى لها بأخذه، وإن لم تطالب به حتى ماتت فلورثتها أن يقوموا مقامها إن شاءوا، كما أن ما وهبته له لا يصح ولا يمضي ولو حازه لمدة طويلة، لأن الحيازة هنا لا اعتبار بها، ولا يترتب عليها أثرها ما دام العرف أن النساء لا يطالبن إخوتهن بشيء خوفا من المقاطعة والإدبار عنهن وأنهن إذا طولبن بالتنازل عن شيء من قبلهم استحيين فتنازلن عنه[2]، ومن حاز عقارا: دارا أو أرضا أو غيرهما لمدة طويلة: عشر سنوات فما فوقها، ثم قام عليه أحد كان يرى ويسمع أنه يتصرف فيه، فلا شيء لهذا القائم، ولا كلام له، ولا تسمع دعواه[3]، وإن كان قبل مدة الحيازة تحت يده وتصرفه، وفي صفقة بيع خمسين قنطارا من النخالة على أن يأخذ المشتري كل يوم قنطارا مع عدم الشروع في الأخذ، قال التاودي مفتيا في ذلك: "إن هذا بيع فاسد، لأن مسألة الشراء من دائم العمل، شرطها الشروع في الأخذ حين العقد، أو سلم فاسد[4]، إذ من شرطه أن يؤجل بمعلوم زائد على نصف شهر، وعلى كل يجب فسخه، ونقض تلك العقدة"[5]، وفي أملاك محبسة أريد تفويتها بمعاوضة مع انعدام الضرورة المسوغة قال: " إن الحبس القائم المنتفع به فيما حبس عليه لا يجوز بيعه بحال، فإن وقع رد بيعه، ومشتريه إن علم واشترى كالغاصب يرد الغلة"[6]، وعمن كان ضامن شخص في دين ومات مع بقاء الدائن والمدين، قال أحد المفتين: "إذا حضر المديان وهو مليء فلا مطالبة على الضامن بالدين الحال، ولو كان الضامن حيا، فأحرى ورثته من بعد موته، إذ لا يؤخذ الضامن إلا بما عجز عنه المديان"[7].

3. جنوحه إلى التخيير

وبعد هذا وذاك، فإن التعامل الثالث الذي هو التخيير المشار إليه يتجلى في تخيير

1. انظر أجوبة التاودي، م: 16/6.
2. انظر أجوبة الفاسي، 155/2، ونوازل بردلة، ص: 89.
3. انظر نوازل العلمي، 1/م: 35/2.
4. السلم شراء شيء موصوف معلوم القدر غير معين في جهة إلا في ذمة البائع، ولعقده شروط منها تعجيل الثمن وتأجيل دفع المبيع. انظر مقدمات ابن رشد، 515/2..
5. أجوبة التاودي، م: 12/8.
6. نفس المصدر، م 12/4.
7. نوازل العلمي، 1/م 28/2 ط، ح.

المستفتي بين أن يأخذ بالرخصة، وبين أن يأخذ بالعزيمة، وذلك في حالة ما إذا ظهر أن دليل العزيمة أقوى من دليل الرخصة، مثل ما نجده فيمن حلف بالحرام "لا بقي في بلده" من أن في النازلة رأيين: احدهما مبني على أن معنى: لا بقيت في بلدي: لأنتقلن، وعليه فللحالف أن ينتقل من بلده مدة نصف شهر فأكثر، ثم له بعد ذلك أن يعود إليها إن شاء، ولا حنث عليه، والرأي الآخر مبني على أن معنى (لا بقيت في بلدي) لا مكثت فيها، وعليه فالحنث لازم للحالف بمجرد عودته إليها، ولو غاب مدة طويلة، ورجح هذا الرأي بأن (لا بقيت) نفي، والنفي ينبغي أن يفسر بالنفي، أي لا سكنت، والخيار بعد للمستفتي، فأي القولين قلد، فله ذلك[1]. وهكذا نخرج من العرض وبأيدينا أن مما يمتاز به فقه النوازل على الفقه المطلق هو أنه يتجاوز العموم، ويجمع بين المحافظة على النزول لكل دقيقة والسعي وراء كل شاردة مع إحكام التطبيق، وقصر القلم على الموضوع المتحدث عنه دون الخروج إلى ما سواه، وتوضيح المعاني توضيحا تاما، بالإضافة إلى الضبط والتوثيق، وقبول المعارض القائم على أساس صحيح، والحث على الاستنباط والامتثال موقنا أنهما الغاية الحقيقة من كل بيان.

ثم إنه يقوم مع المخاطبين به على محاولة التوفيق بين رغبات الإنسان وطموحاته من جهة، وبين مقتضيات النصوص الفقهية وأهدافها من جهة ثانية، إذ يمعن في التوسيع والترخيص، ويحاول دائما أن يخرج من وقع في مشكلة أيا كانت من الباب المفتوح، إن كان هناك فقط باب واحد هو المفتوح، فإن تعددت الأبواب المفتوحة وتساوت في سعتها خيره في ذلك، فمن أي باب أراد أن يخرج خرج، ولا يلزمه أي حرج، كما أنه يخيره أيضا فيما يرتضيه لضميره ودينه، وذلك عندما يتأرجح الحل بين الرخصة والعزيمة ويكون جانب العزيمة أظهر من جانب الرخصة، فإذا ما انغلقت الأبواب كلها ولو يوجد هناك مفتاح يعالج به فتح أحدها، رجع إلى عقل الإنسان وقلبه ومشاعره ليفتحها على قبول الحق وإن كان مرا، وهذه خصيصة إن كان الممكن أن توجد في الفقه المطلق، فإن تجريدها وانعزالها عن الأحداث الفعلية يفقدانها أهميتها، ويبعدانها عن سهولة التنازل وإمكانية الاستثمار، ومن هذا وذاك، ومما لم يذكر يجتمع أن لفقه النوازل من الخصائص ما يميزه عن الفقه المطلق، والله تعالى أعلم

1. انظر نوازل العربي بردلة، ص: 73.

المصادر والمراجع

- أجوبة ابن هلال: المطبعة الحجرية 1310هـ، تصحيح المهدي الوزاني (خاصة).
- أجوبة محمد التاودي: المطبعة الحجرية ضمن مجموع، بدون تاريخ (خاصة).
- أجوبة عبد القادر الفاسي الكبرى: المطبعة الحجرية بدون تاريخ (خاصة).
- أجوبة عبد القادر الفاسي الصغرى: على هامش اجوبة التاودي، المطبعة الحجرية ضمن مجموع، بدون تاريخ (خاصة).
- الإعلام بمن حل مراكش وأغمات من الأعلام: العباس بن إبراهيم، الرباط المطبعة الملكية 1975.
- بداية المجتهد ونهاية المقتصد: ابن رشد القرطبي الحفيد، مصر: مطبعة البابي الحلبي 1950.
- البهجة في شرح التحفة: أبو الحسن علي التسولي، القاهرة، مطبعة حجازي، بدون تاريخ.
- بحث لعبد السلام الهواري: بحث في ملكية خاصة مطبوع حجريا.
- التاج والإكليل لمختصر خليل: أبو عبد الله المواق منشور على هامش مواهب الجليل، الطبعة الثانية، بيروت، دار الفكر 1978.
- الترغيب والترهيب من الحديث الشريف: عبد العظيم المنذري، بيروت، دار الفكر 1988.
- الجامع لأحكام القرآن: أبو عبد الله محمد القرطبي، مصر، الطبعة الثالثة عن طبعة دار الكتب المصرية، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر 1387هـ 1967.
- الجامع الصغير في احاديب البشير النذير: أبو بكر السيوطي، بيروت: دار الكتب العلمية بدون تاريخ.
- الجواهر المختارة مما وقفت عليه من النوازل بجبال غمارة: عبد العزيز الزياتي، مخطوط،

الخزانة العامة 66ج، 1998 د الرباط.

- جواهر الإكليل: شرح مختصر الشيخ خليل، في مذهب الإمام مالك، إمام دار التنزيل، صالح عبد السميع الأبي الأزهري (بدون مكان) دار إحياء الكتب العربية، بدون تاريخ.

- حاشية البناني على شرح المحلي على متن جمع الجوامع: محمد بناني، أندونيسيا، مكتبة ابن نبهان بدون تاريخ.

- حاشية العدوي على شرح أبي الحسن المسمى: (كفاية الطالب الرباني لرسالة ابن أبي زيد القيرواني) على الصعيدي العدوي، بيروت، دار الفكر بدون تاريخ.

- حلي المعاصم لبنت فكر ابن عاصم: (شرح التاودي على تحفة الحكام)، محمد التاودي، القاهرة، مطبعة حجازي، بدون تاريخ.

- رسالة ابن أبي زيد القيرواني: الرباط، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية 1984.

- سنن ابي داود: أبو داود السجستاني (مع شرح الخطابي) إعداد وتعليق عزت عبيد دعاس، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى 1388هـ/1969م.

- سنن النسائي مع شرح السيوطي: أبو عبد الرحمان احمد بن شعيب النسائي، بيروت، دار الكتاب العربي، بدون تاريخ.

- شرح الزرقاني على موطأ مالك: محمد الزرقاني، مصر، المكتبة التجارية 1936.

- شرح ميارة على المرشد المعين: محمد بن أحمد الفاسي الشهير بميارة...الطبعة الثانية، القاهرة، مطبعة حجازي 1355هـ/1936م.

- شرح الموافقات: (في ذيلها) عبد الله دراز، بيروت، دار المعرفة، بدون تاريخ.

- شرح كفاية الطالب الرباني: المتقدم وصفه مع حاشيته.

- صحيح مسلم مع شرح الأبي والسنوسي: مسلم ابن حجاج، الطبعة الأولى، مصر: مطبعة السعادة 1327هـ.

- عبقرية عمر: عباس محمود العقاد، القاهرة، دار الهلال، بدون تاريخ.
- فتاوى الإمام الشاطبي: أبو إسحاق الشاطبي، تحقيق محمد أبو الأجفان، الطبعة الثالثة، تونس، مطبعة الكواكب.
- مختصر خليل بشرح جواهر الإكليل: خليل بن إسحاق، دار إحياء الكتب العربية، بدون مكان ولا تاريخ.
- المدونة الكبرى: رواية سحنون بن سعيد التنوخي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بدون بلدة ولا تاريخ.
- مدونة الحوال الشخصية المغربية: وزارة العدل.
- مقدمة المعيار: هي المقدمة التي وضعها الدكتور حجي لمعيار الونشريسي.
- المقدمات الممهدات لبيان ما اقتضته رسوم المدونة من الأحكام الشرعيات: محمد ابن رشد الجد، مصدر: مطبعة السعادة، بدون تاريخ مع المطبوعة بهامش المدونة).
- موطأ الإمام مالك: مع شرح الزرقاني، الإمام مالك، بدون مكان 1355هـ/1936م.
- ندوة الإمام مالك: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، فاس1980م.
- نوازل العربي بردلة: العربي بردلة، طبعة حجرية (خاصة).
- نوازل العلمي: علي بن عيسى العلمي، طبعة حجرية (خاص) مع طبعة وزارة الأوقاف، تحقيق المجلس العلمي بفاس، 1403هـ/1983م وما بعد ذلك.

فقه النوازل في الغرب الإسلامي
نوازل عبد الرحمن أبي زيد الحائك التطواني
نماذج وقضايا

الحمد لله المنفرد بإجراء الأحكام والنوازل كيف يشاء، الحكم العدل الذي لا معقب لحكمه ولا راد لما به أنفذ القضاء، والصلاة والسلام على سيدنا محمد المرسل بالإرشاد والتهذيب، وعلى آله وأصحابه الموضحين لشريعته بالمعيار والتبصرة والتقريب، وعلى من تبعهم في تبليغ الأحكام بالبيان والتحصيل، مع تحرير الأدلة وإزالة الشبه بالإجمال والتفصيل[1]

المطلب الأول: المراد بكتب فقه النوازل في الغرب الإسلامي

كتب النوازل، تعددت أسماؤها، فسميت النوازل، والفتاوى وهما الإسمان الشائعان في الغالب، ودعيت كذلك: المسائل، والأسئلة، والأجوبة، والجوابات، والأحكام، وتسمى في بلاد العجم مما وراء النهر "الواقعات".

1. من خطبة كتاب النوازل الصغرى المسماة "المنح السامية في النوازل الفقهية"، للفقيه العلامة محمد المهدي الوزاني المتوفى 1342هـ، طبعة وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية المغربية، (1412هـ/1992م).

د. توفيق الغلبزوري
كلية أصول الدين
تطوان

وهي عبارة عن مؤلفات فقهية حرر مادتها قضاة أو مفتون أو مشاورون في موضوع أحداث واقعية رفعت إليهم للبث فيها أو لبيان الحكم الشرعي فيها، على مذهب مالك طبعا في الغرب الإسلامي، أو رفعت إليهم لإبداء رأيهم في صحة أو عدم صحة تطبيق النصوص الفقهية عليها من جانب قاض أو مفت آخر.

تبتدئ كل نازلة بسؤال يختصر غالبا من طرف المفتي أو جامع الفتاوى، قد يطول حين يترك بصيغته الأصلية على ما فيه أحيانا من ضعف لغوي وتركيبي فيكون أفيد لتصوير تفاصيل النازلة المتحدث عنها، تتوالى الفتاوى في بعض كتب النوازل بحسب صدورها عن الشيخ دونما ترتيب، وتصنف في كتب أخرى بحسب الموضوعات التي تتحدث عنها تصنيفا فقهيا من عبادات أو معاملات على ما هو المعهود من كتب الفقه العامة.

وقد يموت الشيخ دون أن يؤلف فتاواه في كتاب فيقوم أحد تلاميذه بجمعها وترتيبها، وتسمى عادة مثل هذه الكتب بالنوازل أو الفتاوى المجموعة مع نسبتها دائما إلى صاحبها.

وهناك فتاوى أخرى يموت صاحبها دون أن يدونها في كتاب، ولا ينهض غيره ليجمعها فتبقى مبعثرة يحفظها تلاميذ الشيخ ومعاصروه، وتروى عنه في الفهاريس والبرامج بالسند وينقلها المؤلفون المتأخرون في كتبهم، وهذا النوع هو الغالب في النوازل الأندلسية، لاسيما بالنسبة للفقهاء المتقدمين في عصر خلافة الأمويين الذين رووا عن الإمام مالك وأخذوا عنه مباشرة في المدينة، أو أخذوا عن تلاميذه الكبار أئمة المذهب، أمثال أبناء قرطبة: يحيى بن يحيى الليثي، وزياد بن عبد الرحمن شبطون، والغازي بن قيس، وعبد الرحمن بن دينار وأخيه عيسى بن دينار وأبنائهم وحفدتهم الذين توارثوا الفقه والرياسة أجيالا عديدة وكانوا ملء سمع الأندلس وبصرها، ومع ذلك لم تدون فتاواهم في كتاب أودونت وضاعت، لكن بفضل الراوية والسند الذي يعنى به العلماء المسلمون ظلت آراء هؤلاء الفقهاء وفتاواهم محفوظة في أمهات المدونات الفقهية الأندلسية وغيرها[1].

---

1. نظرات في النوازل الفقهية للدكتور محمد حجي، ص: 170-171-172، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ط (1420هـ/1990م).

وهنا لابد من الإشارة إلى أن كتب النوازل لم تعد فائدتها اليوم مقصورة على المشتغلين بالفقه وعلومه فحسب، بل تعدتهم إلى غيرهم من المختصين في سائر العلوم الإنسانية والدراسات الاجتماعية والاقتصادية لاسيما منها التاريخية، حتى قال بعض المؤرخين المعاصرين: "أصبح كل عمل تاريخي يتجاهل هذا النوع من المصادر عملا غير تام"[1].

المطلب الثاني: خصائص فقه النوازل في الغرب الإسلامي

لفقه النوازل في الغرب الإسلامي خصائص ومميزات يصح إجمالها فيما يلي:

1. اصطبغت كتب النوازل في الغرب الإسلامي بصبغة المذهب الذي يتمذهب به هذا الصقع من أصقاع الإسلام، وهو المذهب المالكي، الذي يتوسع في أصلين يعدان من أهم الأصول التي يقوم عليها هذا المذهب: المصالح المرسلة وسد الذرائع، وهما لصيقان بواقع الناس وتطور الحياة وتجددها.

2. توجد خصوصية أخرى لنوازل المغرب والأندلس، فإلى جانب الفتاوى المعهودة التي تتضمن أجوبة المفتي على أسئلة الناس، كما هو الحال في سائر الأقطار الإسلامية، هناك صنف آخر من النوازل يدعى "نوازل الأحكام" خاص بكبار شيوخ الفقه والفتوى المشاورين - بفتح الواو - لأن القضاء في هذه المنطقة الغربية كان مبنيا على خطة الشورى: يعين الخليفة أو الأمير إلى جانب كل قاض من قضاة الحواضر مشاورا أو أكثر يستشيره القاضي - كتابة - في المسائل التي ينظر فيها بين الخصوم، وقد بدأت خطة الشورى في قرطبة خلال القرن الهجري الثالث، وكان المشاور فيها واحدا، وأقدم من عرف اسمه منهم يحيى بن يحيى الليثي (ت 234هـ)، وهو تلميذ مالك رضي الله عنه، وعبد الملك بن حبيب (ت 238هـ)، وأحمد بن يحيى بن يحيى الليثي (297هـ)، وأحمد بن بقي بن مخلد (324هـ)، غير أنه لم يعرف لهؤلاء تآليف في نوازل الأحكام، وتعدد المشاورون بالأندلس في القرن الهجري الرابع فما بعده حتى

---

1. التاريخ المغربي ومشاكل المصادر: نماذج النوازل الفقهية، مقال للأستاذ محمد مزين بمجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية بفاس، العدد الثاني، 1985م، وانظر مقال: "عطاء التراث الفقهي"، للدكتور عبد العزيز التمسماني خلوق، بمجلة دار النيابة، 1086م.

بلغ عدد المشاورين في قرطبة أواخر عهد الخلافة خمسة عشر فقيها[1].

3. الواقعية: تتميز نوازل المالكية أكثر من غيرها بصفة الواقعية فلا تهتم إلا بقضايا وقعت ونزلت بالفعل، وقد بدأ هذا الأمر منذ عهد التأسيس، حين كان مالك رحمه الله يستنكف عن الخوض في الفرضيات، ويحرص على ألا يبحث إلا في فقه المسائل التي حدثت بالفعل.

ولما سأله عراقي وأخذ يفترض له فرضيات قال له: تلك سليسلة بنت سليسة، إذهب عند أهل العراق[2].

وسأله عراقي آخر نحو هذا فلم يجبه، فقال له لم لا تجيبني يا أبا عبد الله؟ قال له: لو سألت عما ينفعك لأجبتك، وقال ابن القاسم أحد كبار أصحاب الإمام: "كان مالك لا يكاد يجيب، وكان أصحابه يحتالون أن يجيء رجل بالمسألة التي يحبون أن يعلموها كأنها مسألة بلوى (أي حدثت وابتلي بها الناس) فيجيب فيها"[3]، وقد سلك الأندلسيون والمغاربة عموما مسلك الواقعية المالكية في نوازلهم وفتاواهم.

4. المحلية وهي من أبرز مميزاتها، فهي لا تبقى سابحة في مطلق الفقه وأبوابه العامة، كما هو ديدن كتب الفقه، وإنما تتحدد مسائلها في المكان والزمان والموضوع، فيأتي السؤال وكذا الجواب بتفاصيل النازلة ويذكر أسماء الأطراف المعنية، حتى تاريخ النازلة أحيانا، وذلك كله "مادة خصبة وثروة لا تقدر للفقهاء والمؤرخين"[4].

5. غزارة التأليف في النوازل: يلاحظ المتتبع النبيه تكاثر كتب النوازل المغربية ابتداء من القرن الهجري العاشر، فقد انفرد المغرب الأقصى بالنوازل بعد أن انتهت دولة الإسلام في الأندلس وهيمن الأتراك العثمانيون على المغربين الأدنى والأوسط وزاحموا فيهما المذهب

1. نظرات في النوازل الفقهية، ص: 33- 34.
2. قرأت هذا الكلام مرارا، وغاب عني مصدره الآن.
3. ترتيب المدارك للقاضي عياض، 191/1، تحقيق محمد بن تاويت الطنجي وسعيد أعراب وآخرين، (1965-1983).
4. وقائع أندلسية في نوازل القاضي عياض، مقال للدكتور محمد بنشريفة، بمجلة دعوة الحق، العدد 264، شعبان/رمضان المعظم 1407هـ، أبريل/ماي 1987م.

المالكي بالمذهب الحنفي الرسمي للحكام الأتراك.

أما المغرب الأقصى فقد ظل مستقلا عن النفوذ التركي، فراجت فيه سوق الفقه المالكي وكتب النوازل، وظهرت بالمغرب –وفي فاس تحديدا في هذه المرحلة بالذات. أكبر موسوعتين في النوازل في الغرب الإسلامي: "المعيار المعرب" لأحمد الونشريسي التلمساني الفاسي (ت 914هـ)، والنوازل الكبرى أو المعيار الجديد للمهدي الوزاني الفاسي (ت 1342هـ) وكذا نوازله الصغرى التي ألفها قبل الكبرى والمسماة "المنح السامية في النوازل الفقهية". ومنها سنقتبس بعض نماذج نوازل الحايك التطواني إن شاء الله تعالى.

المطلب الثالث: فقه النوازل في شمال المغرب الأقصى

وحيث كان المغرب الأقصى كله قد اشتهر بفقه النوازل، فقد كان لشماله القدح المعلى واليد الطولي في هذا النوع من الفقه، وفقهاؤه النوازليون أظهر من أن ينكروا وأشهر من أن يذكروا، لكن لا بأس من ذكر أسماء بعضهم أمثال: المهدي الوزاني العمراني (ت 1342 هـ) صاحب المعيار الجديد أو النوازل الكبرى الذي هو أكبر موسوعة في الغرب الإسلامي، ذيل بها على المعيار للونشريسي، وصاحب النوازل الصغرى المسماة "المنح السامية في النوازل الفقهية"، وصاحبهما هو آخر المفتين الكبار المؤلفين في النوازل وأحمد ابن عرضون الغماري الشفشاوني (ت 992هـ) الفقيه النوازلي الكبير صاحب كتاب "الأجوبة"، وعبد العزيز بن الحسن الزياتي الغماري (ت 1055هـ) صاحب كتاب "الجواهر المختارة فيما وقفت عليه من النوازل بجبال غمارة"، والذي كان موضوع رسالة جامعية بالسربون في باريس، وعلي بن عيسى العلمي الشفشاوني (ت 1127هـ) قاضي الشاون وابن قاضيها صاحب "نوازل العلمي" التي طبعتها وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية المغربية في جزأين، والفقيه العلامة أحمد بن محمد الرهوني التطواني (ت 1373هـ) قاضي تطوان ووزير العدل صاحب كتاب في فقه النوازل يسمى "الجواهر الثمينة في تصيير وهبة أولاد مدينة" والكتاب الماتع النافع "نتائج الأحكام في نوازل الأحكام" كلاهما له، وأبو زيد عبد الرحمن بن محمد الحايك التطواني (ت

1237هـ) صاحب النوازل المشهورة التي جمعها تلميذه قاضي تطوان سيدي المامون أفلال الحسني، وغير هؤلاء كثير.

ويكفي أن نعلم أن شطر كتاب النوازل الصغرى للمهدي الفاسي هي نوازل تطوانية، قال: "...وأضفت إليها ما عثرت عليه من قبلي ممن مضى وغبر، كالشيخ التاودي، والشيخ الرهوني، والشيخ سيدي عبد الرحمن الحائك التطواني، والفقيه سيدي العربي الزرهوني وأضرابهم، نفعنا الله بهم، وحشرنا في زمرتهم"[1].

أ. ترجمة قاضي تطوان أبي زيد عبد الرحمن الحايك

هو الفقيه العلامة المفتي النحوي أبو زيد عبد الرحمن بن محمد الحائك المصمودي التطواني، ولي قضاء تطوان ثلاث مرات، وكان كثير النسخ والتأليف، له مؤلفات منها:

1. إعراب مختصر خليل، في مجلدات يوجد بعضها.
2. شرح شواهد المكودي في الألفية
3. حاشية على وثائق ابن سلمون
4. النوازل الفقهية (التي نحن بصددها).
5. مختصر شرح النصيحة الزروقية
6. أربعون حديثا من رواية الأئمة الأربعة، ونسختها الوحيدة محفوظة بالخزانة العامة بتطوان رقم 483، بخطه رحمه الله. توفي رحمه الله بتطوان عام 1237هـ - 1828م[2].

قال فيه وفي نوازله صاحب شجرة النور الزكية: "له فتاوى غاية في التحرير جمعها تلميذه المامون إجلال× الحسيني قاضي تطوان، وبعضها منقول في نوازل الشيخ المهدي

1. النوازل الصغرى، 10/1.

× هو تصحيف، بل هو أفلال بالفاء كما في نوازل المهدي الوزاني، 121/1.

2. انظر الأعلام للزركلي، 333/3، دار العلم للملايين، بيروت، ط 7، 1986م.

الوزاني"[1]، وحلاه المهدي الوزاني في نوازله بوصف "العلامة النوازلي"[2] بالعلامة الفهامة"[3] و"بالفقيه المحقق"[4]، وكان يسأل من كافة أنحاء المغرب وسئل من رباط الفتح كما في النوازل الصغرى للوزاني[5].

ب. نوازل الحايك

نوازل أبي عبد الرحمن الحايك جمعها تلميذه القاضي سيدي المامون وأفلال الحسني- قاضي تطوان- كما ذكر ابن مخلوف في شجرة النور والمهدي الوزاني في النوازل الصغرى- وقد تقدم ذكر ذلك- ولا تزال نسخة منها عند بعض حفدة الحايك بتطوان[6]، ولكنهم أضناء بها، وقد حاول الفقيه داود الحصول عليها من ورثته فلم يفلح، واستطاع شيخنا العلامة الفقيه المحقق محمد بوخبزة التطواني الحسني أن يلقي عليها نظرة عند حفدته ولكنه لم يمكن من تصويرها[7].

غير أن الكثير من هذه النوازل ضمنها المهدي الوزاني "معياره الجديد" أي النوازل الكبرى و" المنح السامية في النوازل الفقهية" أي النوازل الصغرى هي قيد التحقيق من طرف أحد الأساتذة الباحثين، فقد حدثني الأستاذ الدكتور محمد التمسماني الإدريسي- صديقنا وبلدينا- أن الأستاذ مصطفى اغزيل مشتغل الآن بتحقيقها في رسالة جامعية في دار الحديث الحسنية بالرباط، ولا أدري كيف تمكن صاحبها من الحصول عليها؟!

المطلب الرابع: نوازل الحايك قضايا ونماذج

لقد خلف أسلافنا في المغرب ثروة فقهية كبيرة ولاسيما في فقه النوازل الذي برز المغاربة فيه وبرعوا، ليقيموا بذلك الدليل على أن الفقه الإسلامي ثابت راسخ بأصوله وقواعده،

---

1. شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، لمحمد بن محمد بن مخلوف، 375/1، ط دار الفكر، بيروت.
2. النوازل الصغرى، 107/1.
3. المصدر السابق، 256/1.
4. المصدر السابق، 394/4.
5. المصدر السابق، 328/2.
6. انظر: محاضرات في تاريخ المذهب المالكي للدكتور عمر الجيدي، ص: 108، مطبعة النجاح الجديدة.
7. حدثني بذلك يحفظه الله في بيته بتطوان.

متحرك متجدد باستخراجاته واستنباطاته، صالح للتطبيق في كل زمان ومكان، يسع الحياة وأحداثها المتلاحقة في مختلف الأوقات والأحوال.

ولقد كان الفقيه النوازلي العلامة أبو زيد عبد الرحمن الحايك التطواني علما على رأسه نار في هذا الميدان، ولكن لا يسع ضيق الزمن على استيعاب نوازله وفتاواه، فاكتفى بلمعة منها في بعض أبواب الفقه لتعليل الحشاشة لا لإرواء الغلالة.

أ. في نوازل الطاهر والنجس

أول نازلة في كتاب "النوازل الصغرى" للمهدي الوزاني كانت منقولة من نوازل الحايك، وهذا فيه دلالة كبيرة، قال الوزاني: "نوازل الطاهر والنجس: سئل الفقيه سيدي عبد الرحمن الحائك التطواني عن العنكبوت إذا وقعت في طعام مائع وماتت فيه، هل تنجسه أم لا؟

فأجاب: بأنها لا تنجسه لأنها لا نفس لها سائلة.

قال: ثم وقفت على نص الخطاب عليها في أول فصل الطاهر بأن ميتتها طاهرة وإن كانت فيها رطوبة"[1].

فأنت ترى أنه أفتى بأن المائع لا ينجس، اعتمادا على أصل فقهي وهو: ما لا نفس له سائلة لا ينجس الطعام المائع، كالذباب، والزنبور، والنمل، والنحل، والحلزون، وغير ذلك.

ب. في العبادات

وسئل عن واقعة وقعت بتطوان: وهو أن عروسا بكرا افتضها زوجها قرب رمضان، فبقي الدم معها في أيام رمضان من افتضاضها، فاختلف الناس في صيامها.

فأجاب: إن صومها صحيح لأن هذا الدم ليس بدم نفاس، لأنه لم يخرج بالولادة، ولا دم حيض لأنه لم يخرج بنفسه، بل بسبب الافتضاض، قال: وقد تردد من تردد من أعيان طلبة الجبل، والله أعلم[2].

1. النوازل الصغرى، 12/1.
2. المصدر السابق، 265/1.

فقد تردد في هذه الواقعة والنازلة بعض أعيان طلبة الجبل - كما قال - أي علماؤه فحاروا في الجواب وقاس بعضهم دم الافتضاض على دم الحيض والنفاس في بطلان صيامها، فرد العلامة الحايك هذا القياس الفاسد واستمسك بالنصوص التي تبطل الصيام للحائض والنفساء فقط.

ج. في نوازل الذكاء

سئل الحايك عن الدابة التي لا يؤكل لحمها هل تذبح إذا أيس منها؟

فأجاب: إنها تذبح كما في المتن - يقصد متن خليل - وأصله لابن القاسم، فإنه قال: ولو كان لرجل دابة فأيس من المنتفع بها على كل وجه فذبحها، أحب إلي من تركها، ابن رشد: استحب ذلك لأن في ذلك راحتها، وقد قيل: أنها تعقر ولا تذبح لئلا يشكك الناس في جواز أكلها[1].

فأنت ترى أنه أفتى بجواز ذبحها باعتبار أن الأمور بمقاصدها، وفي ذبحها راحة لها، ثم أورد قول أشهب أنها تعقر ولا تذبح، وأخذ هذه المرة بأصل سد الذرائع عند المالكية، يعني حتى لا يعتقد الناس إباحة أكلها.

د. نوازل الضحايا

وسئل أبو زيد الحائك عن أضحية ساقطة إحدى الخصيتين، كذلك خلقها الباري جل علاه.

فأجاب: بأنها لا تجزئ[2]، وذلك نشدانا للكمال في الأضحية، قياسا على النص في منع الأضحية العوراء البين عورها، والعرجاء البين عرجها، والعجفاء، ومدار الأمر على النقص ونشدان الكمال، ولذا أفتى بأن الخصي من الغنم لا يجزئ.

هـ. نوازل النكاح

وسئل عن الهارب بالمرأة للفساد إذا أراد أن يتزوجها هل حرمت عليه أم لا؟ فأجاب: إن فيها خلافا مذكورا في المعيار وغيره، والذي يظهر من نظم عمل فاس: التحريم قال:

---

1. المصدر السابق، 319/1.
2. المصدر السابق، 357/1.

وأبدو التحريم في مخلل　　　　وهارب سيان في محقق

والمخلل، هو من يخلل المرأة أي يفسدها على زوجها حتى يعارفها فلا تحل للمخلل، قال: وقد أفتى الونشريسي بأن الهارب إذا خطب المهروب بها بعد هروبها لا يجوز تزويجها له من أب ولا غيره، لأنه غير كفء، لفسقه، وذلك حق الله، وبه يعلم أن المشهود عليه أعلاه، لا يتزوجها، والخلاف المذكور إنما هو في التأبيد لا في التزويج، وهبه أنه فيه فالراجح المنع، والسلام[1].

فأنت ترى أنه أخذ في هذه النازلة الحادثة بتطوان بأصل عظيم من أصول المالكية، وهو سد ذريعة الفساد، وإفساد البنات على آبائهن، والنساء على أزواجهن، وفي ذلك تدمير وتخريب للأسر المسلمة، فكان الفقه السليم أن يعامل الجاني بنقيض قصده، فيمنع من الزواج بها، ثم إنه غير كفء لها، والكفاءة في الزوجين شرط عند المالكية كذلك، فهو غير كفء لها لفسقه وتعديه على حقوق الله تعالى.

وسئل عن يتيمة زوجها وليها لبادية وهي غير بالغ دون سبب. فأجاب: إنه نكاح فاسد يجب فسخه قبل الدخول وبعده، ما لم يطل بعد الدخول... وإذا فسخ النكاح، فالفسخ فيه بطلاق[2].

فأنت ترى في هذا انصافا للمرأة وأيما إنصاف، فلا يحق للولي إكراهها على السكن بالبادية وتزويجها بالإجبار إذا لم يخش عليها الفساد، فالبكر تستأذن كما في الحديث، ولذلك حكم بفساد هذا النكاح ووجوب فسخه.

وسئل أيضا عمن أراد الانتقال بزوجته من حاضرة إلى بادية، وكان غيره قد أفتى بجواز نقلها. فأجاب: أفتى الشيخ أبو القاسم الغبريسي وأبو علي بن قداح وبعض شيوخنا بعدم خروجها حيث يكون عليها معرة أو مضرة، وبه أقول، فتخرج إن كانت تقدر على مشاق البادية وكانت لا معرة عليها لعدم عراقتها في الحاضرة، أو كانت سكنتها من قبل، وإلا فلا، والسلام[3].

---

1. انظر المصدر السابق، 130/2.
2. المصدر السابق، 142/1.
3. المصدر السابق، 131/2 بتصرف.

فانظر إلى كيفية الفتوى حسب الحال، إذ لا يمكن لحضرية، عريقة في الحضر أن تتحمل مشاق البادية إضافة إلى المعرة التي تلحقها بسبب ذلك، وقد راعى الفقيه المحقق الحايك هذا الأمر عملا بقوله، صلى الله عليه وسلم: "رفقا بالقوارير".

وسئل عن هاربة عن زوجها مشتكية ضرره، وأنه أسقط يدها بضربة، أو امرأة جاءت على دار أبيها مع زوجها زائرة وتعاصت عن الرجوع إلى دارها؟ فأجاب: إن كان الزوج تناله الأحكام فهو من أفراد قول ابن سلمون ما نصه:

وسأل ابن حبيب سحنونا عن المرأة تشتكي أن زوجها يضربها، وبها أثر ضربة ولا بينة لها على معاينة ضربها، فقال: إنه يسأل عنه جيرانها، فإن قالوا: إن مثله لا ينزع عن ظلمه، قيل: فإن سمع الجيران الصياح منها ولم يحضروا ضربه إياها، فقال لاشك في هذا أنه يؤدب وجوابه ما قال ابن عرفة في المعيار؛ ومضمنه أنها لا ترد إلى زوجها وأنها تطلق عليه.

ووقع السؤال عما يظهر من الجواب ونصه: الحمد لله، للزوجة المذكورة أن تطلق نفسها وتفارق الزوج، لما ثبت من تكرار إضرار الزوج المذكور بها وإساءته لها بالضرب والشتم، قال في المتن: ولها التطليق بالضرر[1]. وهذا ما يسمى اليوم في بعض مدونات الأحوال الشخصية بالتطليق للضرر.

طلاق الغائب الذي طالت غيبته

سئل أبو زيد عبد الرحمن الحائك التطواني عن بعض تجار تطوان، ذهبوا للتجارة في البحر فانقطع خبرهم، بحيث لا تدرى حياتهم من مماتهم.

فأجاب: الصواب فيهم أنهم محمولون على الموت[2]. وعلى هذا بنت مدونة الأحوال الشخصية المغربية في الفصل57 جاء فيه: "إذا غاب الزوج في مكان معروف مدة تزيد على سنة بلا عذر مقبول، جاز لزوجته أن تطلب إلى القاضي تطليقا بائنا"[3].

1. النوازل الصغرى، 2/336-337.
2. النوازل الصغرى، 2/464.
3. مدونة الأحوال الشخصية مع آخر التعديلات، عبد العزيز توفيق، طبعة دار الثقافة الدار البيضاء.

وقد استمر العمل القضائي ممثلا في غرفة الأحوال الشخصية بالمجلس الأعلى على تطليق من غاب عنها زوجها فوق السنة، سواء كان لعذر مقبول، أو غير مقبول، إذا لم يلتزم الزوج بالنفقة.

و. نوازل الضر والاستحقاق

حصانة الأطباء والبياطرة في ذلك الزمان في مواجهة الغير:

وسئل العلامة الحايك عن بيطار خصى بغلا فمات، فشهد من له معرفة بالبيطرة أنه عارف بذلك وغيره، ومن الحذاق فيه، فأفتى غيره أنه لا ضمان عليه لقول ابن سلمون: ومن فعل فعلا يجوز له، من طبيب، وصانع، وشبيههما، على وجه الصواب وتولد منه هلاك نفس أو ضياع مال فلا شيء عليه.

فأجاب: أنه صحيح دليله معه[1]. وعلى هذا جرى العمل إلى يوم الناس هذا، وحتى في التقنين الوضعي الوطني والدولي، فلا ضمان على الطبيب والبيطري ولا غرم عليهما إلا إذا تعمدا الإهمال وقصرا في الأمر.

إذ لو لم يكن لهؤلاء هذه الحصانة التي تيسر لهم القيام بمهامهم لتعطل الطب والبيطرة وسائر أمثال هذه الصنائع، وقد وصل فقهاؤنا إلى هذه الرتبة من النظر، في وقت كانت فيه القوانين الدولية والأوربية تعتبر الطبيب والبيطري ضامنين في كل الأحوال.

ز. نوازل الإجارة والكراء

وسئل أيضا عن صاحب فندق ضاع ما في بيوته فضمنه قاضي الوقت. فأجاب: لا ضمان عليه باعتبار أن الأمتعة مما يغاب عليها، والناس محتاجون للفنادق غاية، إن كانوا يعتمدون على صاحب الفندق في حفظها ويتركونها من غير حارس لأجله، والفندق بابه مفتوح[2].

قلت: وهو أمر غير ممكن اليوم، إذ الضمان أصبح واجبا على صاحب الفندق ذلك أن الناس يحطون في الفندق أمتعة في غاية النفاسة والقيمة، وقد أقر القانون المغربي بوجوب

1. النوازل الصغرى، 541/3.
2. المصدر السابق، 106/4.

الضمان في الفصل 88 من ظهير 12 غشت 1913 (قانون الالتزامات والعقود).

ح. نوازل الدماء والردة

سئل رحمه الله عما يذكره الخطباء في الأعياد من حديث: "من أعان على قتل مسلم ولو بسطر كلمة، جاء يوم القيامة مكتوبا بين عينيه آيس من رحمة الله.

فأجاب: أنه ضعيف جدا عند ابن حجر والمنذري وبالغ ابن الجوزي فحكم بوضعه وتبع أبا حاتم فيه، وقال الإمام أحمد: ليس هذا الحديث بصحيح وأنه موضوع، فتحرم روايته إلا ببيانه ويحرم العقل به مطلقا[1].

قلت: وفي هذا إلجام لألسنة من يزعم من المتأخرين أن علماء المالكية- لاسيما النوازليين منهم لا علم لهم بالحديث وإنما وكدهم، قال: وقيل وما روى خليل، بل بلغ الأمر ببعض المتعصبين في تطوان إلى أن قال لي:

- في بعض المجالس التي ذكر فيها حديث رسول الله، صلى الله عليه وسلم- ليس في المذهب المالكي حديث أصلا، إنما هو ابن عاشر وخليل، وهذا هو الدليل النقلي عندنا لا غير.

وفي فتوى الحايك هاته: رد على مثل هؤلاء الجهلة أدعياء الفقه، والحايك وغيره من فقهاء الأئمة الأعلام أولى بمالك منهم، لأن مالكا هو مؤسس مدرسة الحديث بالمدينة، ومؤلف الموطأ أول كتاب في الحديث وفي نوازل الدماء والردة كذلك.

سئل العلامة الحائك عن امرأة سبت النبي، صلى الله عليه وسلم، وبنته فاطمة، رضي الله عنها، فأجاب: لابد من بيان ما سبت به، فإن كان تنقيصا أو استخفافا بحقه، صلى الله عليه وسلم، قتلت على المشهور حدا[2].

قلت: هذا مستغرب من العلامة الحايك، لاسيما وأن فقهاء المالكية عرفوا بالتشدد في فتاوى الردة والدماء، ولكني لما رجعت إلى "الشفا بتعريف حقوق المصطفى" للقاضي عياض

1. المصدر السابق، 370/4.
2. المصدر السابق، 390/4.

اليحصبي السبتي وجدته قيد ذلك بالتوبة، ولعل في كلام الحائك نقص حذف.

قال عياض: "قد قدمنا ما هو سب وأذى في حقه، صلى الله عليه وسلم، وذكرنا إجماع العلماء على قتل فاعل ذلك وقائله، وتخيير الإمام في قتله أو صلبه.

ثم أعلم أن مشهور مذهب مالك وأصحابه وقول السلف وجمهور العلماء قتله حدا لا كفرا، إن أظهر التوبة منه، ولهذا لا تقبل عندهم توبته، ولا تنفعه استقامته، وحكمه حكم الزنديق ومسير الكفر في هذا القول، وسواء كانت توبته على هذا بعد القدرة عليه والشهادة على قوله، أو جاء تائبا من قبل نفسه، لأنه حد وجب، لا تسقطه التوبة كسائر الحدود"[1].

وعلى هذا ينبغي توجيه كلام العلامة الحايك وتقييده بالتوبة، فيكون الساب يقتل حدا لا كفرا إن أظهر توبته في مشهور مذهب مالك.

---

1. إتحاف أهل الوفا بتهذيب كتاب الشفا، لعبد الله التليدي، ص: 527، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط 1، (1421هـ/2000م).

أثر القرآن الكريم في الدراسات البلاغية

د. إبراهيم الوافي

1. القرآن الكريم

إن تعريف القرآن الكريم المتفق عليه بين العلماء والأصوليين هو كونه "كلام الله المعجز"، المنزل على خاتم الأنبياء والمرسلين، بوساطة الأمين جبريل عليه السلام، المكتوب في المصاحف، المحفوظ في الصدور، المنقول إلينا بالتواتر، المتعبد بتلاوته، المبدوء بسورة الفاتحة، المختتم بسورة الناس[1].

أما لفظه فمرادف لمعنى القراءة، قال تعالى: ﴿**إن علينا جمعه وقرآنه فإذا قرأناه فاتبع قرآنه**﴾ [القيامة: 16- 17] أي قراءته.

2. القرآن والعلوم

"وللقرآن وجه اجتماعي من حيث تأثيره في العقل الإنساني،

---

1. التعبير الفني في القرآن، بكري شيخ أمين بيروت، دار الشروق، ط، (1399هـ/1975م)، ص: 11.

وهو معجزة التاريخ العربي خاصة، ثم هو بآثاره النامية معجزة أصيلة في تاريخ العلم كله على بسيط هذه الأرض، من لدن ظهر الإسلام إلى ما شاء الله"[1].

لقد اهتم الأصوليون بما فيه من الأدلة العقلية والشواهد الأصلية والنظرية، فاستنبطوا منه أدلة على وحدانية الله ووجوده وتنزيهه عما لا يليق به، وسموا هذا العلم بأصول الدين.

وتأملت طائفة منهم معاني خطابه فرأت منها ما يقتضي العموم ومنها ما يقتضي الخصوص، فاستنبطوا منه أحكام اللغة من الحقيقة والمجاز، وتكلموا في التخصيص، والإضمار، والنص، والظاهر، والمجمل والمحكم، والمتشابه، والأمر، والنهي، والنسخ، إلى غير ذلك من أنواع الأقيسة واستصحاب الحال والاستقراء، وسموا هذا الفن أصول الفقه.

وأحكمت طائفة النظر الصحيح، والفكر الصادق فيما فيه من الحلال والحرام، وسائر الأحكام فأسسوا أصوله وفروعه وبسطوا القول في ذلك بسطا حسنا وسموه بعلم الفروع وبالفقه أيضا.

وتلمحت طائفة إلى ما فيه من قصص القرآن السابقة والأمم الخالية ونقلوا أخبارهم ودونوا آثارهم ووقائعهم حتى ذكروا بدء الدنيا وأول النشأة وسموا ذلك بالتاريخ والقصص، كما استنبطوا منه علم المواعظ وعلم المواريث وتعبير الرؤيا، وعلم الفلك والتوقيت...ونظر الكتاب والشعراء إلى ما فيه من جزالة اللفظ، وبديع النظم وحسن السياق والتلوين في الخطاب والتقطيع، فاستنبطوا منه المعاني والبيان والبديع[2].

وهكذا فإن البحث في القرآن يمكن أن يتناول الناحية الفكرية فيدرس ما أثار القرآن من موضوعات ومسائل، وما بث من عقائد واختلط من خطط، ويمكن أن يجمع من ذلك ما تفرق في سورة في مختلف المناسبات والحوادث، وتصنف بحسب أنواعها وأصنافها، فيخرج الباحث من ذلك بفكرة عامة عن نظرة القرآن واتجاهه في كل ميدان من ميادين الحياة.

ويمكن أن ينظر إلى القرآن من ناحية فنه وطرائق تعبيره، فقد عرف القرآن بفن خاص انفرد به. ومع ذلك فالقرآن في واقعه التاريخي ليس بنظريات فيلسوف أو خيال شاعر، هذا

---

1. إعجاز القرآن للرافعي، بيروت دار الكتاب العربي، ط 9، 1393هـ- 1973، ص: 114.
2. الإكليل للسيوطي، دار الكتب العلمية، ط 2، 1405.

عند أهله وأصحابه الذين نزل بينهم، وإنما هو كتاب حياة، فلا ينفصل فيه الفكر عن الفن ولا الفن عن الفكر؛ لقد فهمه العرب ودخل في وعيهم على أنه كل لا أجزاء[1].

3. أسلوب القرآن

لقد جاء القرآن بأسلوب متميز، لا هو بالنثر ولا يجري على طرائقه وأنواعه، ولا هو بالشعر ولا يركب أوزانه وخياله...

وإنما هو أثر من الآثار الإلهية، فهو مبني على وفرة الإفادة وتعدد الدلالة، وجمله لها دلالتها الوضعية التركيبية التي يشاركها فيها الكلام العربي كله[2]. ويمكن للمتتبع لأسلوب القرآن أن يلحظ فيه ملحظين هما: التنويع اللفظي، والتنويع البياني[3].

1. **فأما التنويع اللفظي**: فهو ما كان في الفواصل، وهي أواخر الآي، وقد يكون باتفاق السورة في كل الفواصل المقفاة كسورة القمر، وسورة الشمس، والأعلى، والقدر، والإخلاص، والناس، وقد يوجد في بعض الفواصل لزوم ما لا يلزم، وهو التزام أن يكون ما قبل القافية حرفا معينا وهو اتحاد ما قبل الحرف الذي تتواطأ عليه الفواصل. نحو ﴿**في سدر مخضود، وطلح منضود**﴾، ونحو ﴿**إذا السماء انشقت، وأذنت لربها وحقت**﴾ ﴿**اقرأ باسم ربك الذي خلق، خلق الإنسان من علق**﴾.

ويكون التنويع باتفاق السورة في أكثر الفواصل كما في سورة الضحى، وبورود فواصلها على أنواعها من التقفية كما في سورة الشرح، والعاديات. ومن تنويع الأسلوب ختم السورة ذات الفواصل المقفاة بفاصلة على غير قافيتها كما في سورة الرحمن ﴿**تبارك اسم ربك ذي الجلال والإكرام**﴾، وفي سورة الضحى المتفقة في أكثر الفواصل: ﴿**وأما بنعمة ربك فحدث**﴾، وذلك لتنشيط السامع وإرهاف فكره.

ومن ذلك حفظ روي الفاصلة التي تبنى عليها السورة، وإن تخللتها فواصل مختلفة، وهي نوع غريب من التنسيق يحكيه الفن المسمى بالتوشيح ويوجد في سورة الرحمن وسورة (ص) [الرحمن: 15، وسورة ص: 54].

---

1. من منهل الأدب الخالد للأستاذ محمد المبارك (نسخة مصورة ليس فيها ذكر مكان وتاريخ الطبع).
2. التحرير والتنوير لابن عاشور، (110/1 الدار التونسية للنشر 1984.
3. محمد السائح، إعجاز القرآن، دعوة الحق، ع، 7، أبريل 1959، ص: 20.

2. **التنويع البياني**: وهو أن القرآن الكريم ينوع التعبير ويصوغ المعاني في قوالب مختلفة للإيذان بالتمكن في عقر البلاغة والجري على ما عرف عن العرب من تصريف المعنى الواحد على أساليب متعددة، وتقليبه على وجوه متنوعة من التعبير[1] من ذلك تنويعه التعبير عن سفينة نوح مرة بقوله: ﴿**وحملناه على ذات ألواح ودسر**﴾[2] في سورة القمر ـ ومرة في سورة الحاقة بقوله: ﴿**إنا لما طغى الماء حملناكم في الجارية**﴾، فقد نوع التعبير مراعاة للفواصل.

وفي حال الناس عند قيام الساعة ﴿**وترى الناس سكارى وما هم بسكارى ولكن عذاب الله شديد**﴾ [الحج: 3]، ﴿**ويكون الناس كالفراش المبثوث**﴾ [القارعة: 4].

وفي حالهم عند البعث ﴿**ونفخ في الصور فجمعناهم جمعا**﴾ [الكهف: 95] ﴿ **ونفخ في الصور فإذا هم من الأجداث إلى ربهم ينسلون**﴾ [يس: 50]، ﴿**يوم يخرجون من الأجداث سراعا كأنهم إلى نصب يوفضون**﴾ [المعارج: 43] ﴿**يوم يدع الداعي إلى شيء نكر خشعا أبصارهم يخرجون من الأجداث كأنهم جراد منتشر مهطعين إلى الداع**﴾ [القمر: 6- 7]، ﴿**ثم إذا دعاكم دعوة من الأرض إذا أنتم تخرجون**﴾ [الروم: 24]، ﴿ **فإنما هي زجرة واحدة فإذا هم بالساهرة**﴾× [النازعات: 13- 14]، ﴿**ثم نفخ فيه أخرى فإذا هم قيام ينظرون**﴾ [الزمر: 65]، ﴿ **يوم تشقق الأرض عنهم سراعا ذلك حشر علينا يسير**﴾ [ق: 44].

وقد وقع هذا التنويع في القسم تارة بعظيم مخلوقاته تعالى مثل النجوم ومواقعها ﴿ **والنجم....**﴾ ﴿**فلا أقسم بمواقع النجوم**﴾، أو بأماكن معينة ﴿**لا أقسم بهذا البلد**﴾، أو بمشاهدة منتظرة كالقسم بيوم القيامة ﴿**لا أقسم بيوم القيامة**﴾.

كما وقع هذا التنويع في القرآن على أبلغ وجه وأكمله، بطريق الإطناب تارة، والإيجاز أخرى. ثم إنك "إذا أمعنت النظر وأنعمته في وصف يوم القيامة والجنة والنار، والاستدلال على المعاد الأخروي بآيات الله في الأنفس والآفاق المسوق في سورة التنزيل بالإسهاب تارة وبالإشارة والإيجاز أخرى لرأيت من أنواع التفنن في البلاغة وغرائبه ما يدهش ويخرس.

---

1. المقال السابق ذكره بالهامش 7.
2. د سر: ما تشد به الألواح من مسامير وغيرها.

الساهرة، الأرض البيضاء.

فاقرأ سور: المرسلات، والنبأ، والنازعات، وعبس، والتكوير، والانفطار، والمطففين، والانشقاق، والغاشية، والفجر، والبينة، والزلزلة، والقارعة، وغيرها يتحقق لك ذلك عن عيان"[1].

4. بلاغته وإعجازه بها

لقد كان القرآن المكي أول ما نزل من القرآن، وأن أول وحي تلقاه الرسول صلى الله عليه وسلم كان بغار حراء، وأن قريشا كانوا أول من خوطب بهذا القرآن المعجز، وهم ما هم عليه من صفاء القريحة، ونبل العقل وحصافة الرأي، والمنطق العذب، والقول الفصيح، والقرآن يسجل لهم الكثير من هذا مثل: ﴿**وإن يقولوا تسمع لقولهم...**﴾.

وكانت لهجتهم أرقى لهجات القبائل العربية بسبب ما تعرضت له من تهذيب وصقل في أسواقهم الأدبية التي كانوا يتصدرون فيها زعامة النقد الشعري، والكلمة الفاصلة، كما كانت مكة المكرمة محط رجال القوافل الضاربة في الأرض للاتجار.

ولما اجتمعت فيهم هذه الخصال خاطبهم القرآن في الغالب بأسلوب الإيجاز والإشارة والوحي، مراعاة لحق المقام، وأخذا بمقتضى الحال، وإنا لنرى ذلك جليا في السور المكية، كما نرى فيها تلميحات وإحالات على شؤون كانت معروفة لديهم، ذكروا بها وأعيدت على أذهانهم ليعترفوا بفضل الله عليهم فيها كما في سورة الفيل، وقريش.

وقد اتجهت معاني هذه السور المكية إلى تقرير أساس الدعوة وأصول الدين، وغرس مكارم الأخلاق في النفوس، كما اتجهت السور المدنية لتقرير الشرائع وبيان الحلال والحرام، وتفصيل أحكام المعاملة والحروب والمعاهدات، فكان الإطناب فيها هو مقتضى الحال ليتأتى تنفيذ خططها كما يجب.

أخرج البخاري عن عائشة رضي الله عنها: "إنما نزل ما نزل منه سورة المفصل، فيها ذكر الجنة والنار حتى إذا تاب الناس إلى الإسلام نزل الحلال والحرام، ولو نزل أول شيء لا تقربوا الخمر لقالوا: لا ندع الخمر أبدا، ولو نزل لا تزنوا لقالوا: لا ندع الزنى أبدا، لقد أنزل

1. إعجاز القرآن لمحمد السائح (مقال سابق) ص: 22.

على محمد - صلى الله عليه وسلم - وإني لجارية ألعب، "بل الساعة موعدهم والساعة أدهى وأمر"، وما نزلت سورة البقرة والنساء إلا وأنا عنده"[1].

وذكر الجاحظ في كتاب الحيوان: "ورأينا الله تبارك وتعالى إذا خاطب العرب والأعراب أخرج الكلام مخرج الإشارة والوحي والحذف وإذا خاطب بني إسرائيل وحكى عنهم جعله مبسوطا وزاد في الكلام".

وعلق الرافعي بأن ذلك جار على منهاج الأدب العبري[2]، ورد عليه العلامة المغربي الضليع محمد بن عبد السلام السائح بأن هذا النوع من الخطاب لا يجري على الأدب العبري، وإنما الواقع فيه أنه لما كان وجدانهم لا ينفعل إلا لخطاب متكرر المعنى والألفاظ، روعي في خطابهم هذه النفسية وهذا الوجدان...فإن البلاغة هي أن يبلغ المتكلم ما يريد من نفس السامع، فهذا الأسلوب من أسرار اللسان العربي أيضا لا أنه جري على أسرار اللسان العبراني، والقرآن نزل بلسان العرب وعلى منهاج بلاغتهم[3].

- وإذا كان القرآن الكريم، قد سجل تفردا خاصا ومتميزا على مستويات عدة بوجه عام، وعلى مستوى البيان بوجه خاص، مما لا يمكن استقصاؤه ولا الإحاطة به في هذه العجالة.

- فما أثره في مجال البلاغة؟

العرب والبلاغة

البلاغة على وزن فعالة مصدر من بلغ بالضم (بلاغة) فهو (بليغ) إذا كان فصيحا طلق اللسان[4]. وقال في لسان العرب: ورجل بليغ: حسن الكلام، فصيحه، يبلغ بعبارة لسانه كنه ما في قلبه.

وفي البيان والتبيين: "سئل العتابي، ما البلاغة؟ فقال: كل من أفهمك حاجته من غير إعادة ولا حبسة ولا استعانة فهو بليغ... فقيل له: قد عرفنا الإعادة والحبسة، فما الاستعانة؟

1. البخاري وفضائل القرآن 6.
2. إعجاز القرآن للرافعي، ص: 257.
3. المقال السابق لمحمد السايح.
4. المصباح المنير للفيومي مادة (بلغ).

قال: أما تراه إذا تحدث، قال عند مقاطع كلامه: يا هناه، ويا هيه، واسمع مني، واستمع إلي، وأفهم عني، أو لست تفهم، أو لست تعقل؟ فهذا كله وما أشبهه عي و فساد"[1].

ثم علق الجاحظ على جواب العتابي بكلام نفيس وطويل نقتبس منه ما يأتي:

"... فنحن قد نفهم بحمحمة الفرس كثيرا من حاجاته، ونفهم بصغاء السنور كثيرا من إرادته، وكذلك الكلب، والحمار، والصبي الرضيع وإنما عني العتابي إفهامك العرب حاجتك على مجاري كلام العرب الفصحاء...لأن تلك اللغة إنما انقادت واستوت واطردت وتكاملت بالخصال التي اجتمعت لها في تلك الجزيرة...ولفقد الخلطاء من جميع الأمم"[2].

فقوله: "ولفقد الخلطاء من جميع الأمم" يعني لما كانت اللغة تتشكل وتتأصل في الحضن العربي، وهو لا يناقض ما تقدم من هذه اللغة خصوصا اللهجة القرشية منها، قد استفادت تهذيبا وصقلا بسبب العلائق التي يقيمها العرب فيما بينهم كالمواسم والأسواق، وعقد المجالس الشعرية والنقدية، فهذا إغناء تهذيب وانتقاء، وليس سبيلا إلى الرطانة والعجمة التي تأتي من اختلاط التركيبة الاجتماعية بعناصر أجنبية عن اللسان العربي، والتي يحذر منها الجاحظ كما حذر منها غيره من كبار العلماء الذين تصدروا إلى ضبط علم البلاغة واستنباط أمثلته من فصيح كلام العرب ومن التفننات البيانية للقرآن الكريم، خصوصا بعد أن دخل الأعاجم في الإسلام.

لقد اعتنى العرب قبل الإسلام بلغتهم واحتفوا بها أيما احتفاء ورفعوا من قدر من ملك ناصيتها منهم، خصوصا وأنها وسيلة لرفع الشأن أو خفضه بالتفاخر والسجال، وحتى لما بدأ يغزوهم الاختلاط تحرزوا ببعث أولادهم إلى البادية...وكان الرسول، صلى الله عليه وسلم، وهو أفصح العرب، ممن بعث إلى البادية لتصفوا لغته ويتقوى عوده...

وقد كانت حياة العرب قبل الإسلام ذات صلة وثيقة وخاصة باللغة والبلاغة والفصاحة، فحياتهم حياة أدبية، واللغة سلاح في أيدي القوم ولذلك كانوا يحملون أفانين القول إلى

---

1. البيان والتبيين للجاحظ دار الكتب العلمية (د، ت) 113/1.
2. المصدر نفسه، 161/1-162.

أسواقهم "فيحمل على السوق التهامي، والحجازي، والنجدي، والعراقي، واليمامي، واليمني، والعماني كل ألفاظ حيه، ولغة قطره، فما تزال عكاظ بهذه اللهجات نخلا واصطفاء حتى يبقى الأنسب الأرشق، ويصرح المجفو الثقيل..."[1].

ولذلك عد مؤرخو الأدب أو وحدة العرب اللغوية بدأت تتشكل بأكثر من قرن قبل الإسلام بسبب مؤتمرات عكاظ ومعارضة اللسانية، وفيه تهيأت لقريش تلك الزعامة والتحكم في اللغة والانتقاء فسلمت اللهجة القرشية من عيوب اللهجات[2] كالكشكشة والكسكسة وغيرها.

وهذه الوحدة اللغوية هي التي نزل القرآن فرسخها وأرسى قواعدها، وذلك حين تنزلت آياته على ما عرف العرب - في نموذج اللغة الموحدة - من سنن القول وأساليب الخطاب.

ولو لم تكن لغة القرآن هي نفسها اللغة الموحدة التي تعارفوا عليها قبل نزوله لما واجههم حين أنكروا بالتحدي الصارخ الذي واجههم به، خاصة وأن هذا التحدي كان للقبيلة التي نزل بلسانها وهي قريش.

البلاغة في ظلال القرآن

سمع العرب آيات الكتاب المبين، فدهشوا بما عرفوا فيها من أساليب البلاغة، وحاروا في تعليل دهشتهم وإعجابهم وهم أهل اللغة وأرباب البلاغة، لقد سمعوا لغة من لغتهم وجملا من حروفهم،[3] ولكنهم لم يسمعوا قبلها مثيلا لا في نثر ناثر ولا في شعر شاعر، ولا في سجع كاهن.

ولذلك لما رشحوا كبيرهم للحكم على القرآن أدرك بلاغة القرآن وخضع وأذعن في أول الأمر، وقاموا يستفزونه بحمية الجاهلية، حتى قال لهم دعوني أفكر، فلما فكر وقدر قال: ﴿**إن هذا إلا سحر يوثر**﴾ [المدثر: 24]، ولذلك وصفه القرآن بقوله ﴿**إنه كان لآياتنا عنيدا**﴾ [المدثر: 16].

---

1. أسواق العرب في الجاهلية والإسلام، الأستاذ سعيد الأفغاني، دمشق 973، ص: 242.
2. المرجع نفسه.
3. الموجز في تاريخ البلاغة، د. مازن المبارك، دار الفكر (د.ت) ص: 34-35.

وعمر بن الخطاب أسلم بسماعه آيات من مطلع سورة طه وشكل سماع القرآن خطرا على مصالح المشركين لأنه بمجرد سماعه ترق له النفوس وتطمئن وتوقن بأنه من عند الله ولذلك ﴿**قال الذين كفروا لا تسمعوا لهذا القرآن والغوا فيه لعلكم تغلبون**﴾ [فصلت: 25]، "وإذا كان في استطاعتهم أن يتواصوا بالبعد عنه، فإن في ذلك إقرارا منهم بسلطانه وروعة بيانه، ولكن كيف يظلون بعيدين عنه وعن الاستماع إليه وهو يناديهم متحديا أن يأتوا بمثله" ﴿**أم يقولون تقوله، بل لا يومنون، فليأتوا بحديث مثله إن كانوا صادقين**﴾ [الطور: 32]، وإن عجزوا، وهم الفصحاء البلغاء، فلياتوا بعشر سور مثله ﴿**أم يقولون: افتراه، قل فاتوا بعشر سور مثله مفتريات، وادعوا من استطعتم من دون الله إن كنتم صادقين**﴾ [هود: 13] ثم يعجزون، ويلاحقهم صارخا في وجوههم متحديا ﴿**أم يقولون افتراه، قل فاتوا بسورة مثله وادعوا من استطعتم من دون الله إن كنتم صادقين**﴾ [يونس: 38].

حتى إذا انقطعوا عاد عليهم ملحا من جهة، وحاكما بعجزهم عن مجاراته في اللغة التي هي لديهم وسيلة كل فخر، ﴿**وإن كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فاتوا بسورة من مثله وادعوا شهداءكم من دون الله إن كنتم صادقين فإن لم تفعلوا ولن تفعلوا فاتقوا النار التي وقودها الناس والحجارة أعدت للكافرين**﴾ [البقرة: 23].

وعادوا إلى الصمت، فعاد صوته يعلن نتيجة التحدي: ﴿**قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن ياتوا بمثل هذا القرآن لا ياتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا**﴾ [الإسراء: 88]. وهكذا لم تبق أمامهم وسيلة للصمم أو التصامم فإما الإيمان وإما الإنكار والعناد...

قال الجاحظ: "بعث الله محمدا ـ صلى الله عليه وسلم ـ أكثر ما كانت العرب شاعرا وخطيبا، وأحكم ما كانت لغة، وأشد ما كانت عدة، فدعا أقصاها وأدناها إلى توحيد الله وتصديق رسالته فدعاهم بالحجة، فلما قطع العذر وأزال الشبهة، وصار الذي يمنعهم من الإقرار الهوى والحمية دون الجهل والحيرة حملهم على حظهم بالسيف فنصب لهم الحرب ونصبوا له...فكلما ازداد تحديا لهم به وتقريعا لعجزهم عنها تكشف عن نقصهم ما كان مستورا، وظهر منه ما كان خفيا، فحين لم يجدوا حيلة ولا حجة قالوا له: أنت تعرف من أخبار الأمم ما لا نعرف، فلذلك يمكنك ما لا يمكننا، قال: فهاتها مفتريات، فلم يرم ذلك خطيب

ولا طمع فيه شاعر...[1].

وهكذا اتضح للعام والخاص، للمومن والجاحد، أن القرآن معجز ولم يجادل في ذلك أحد، ولم يكابر فيه مكابر، ولكن الاختلاف الذي بسببه تعددت المذاهب والآراء هو وجه الإعجاز وسره، لا الإعجاز في حد ذاته.

ومن أجل ذلك ظهرت كتب كثيرة، ومؤلفات جليلة تتناول موضوع الإعجاز، إلى جانب مؤلفات أخرى تتناول جوانب القرآن الأخرى بالبحث والدراسة، وساهم القرآن الكريم مساهمة فعالة في ازدهار اللغة العربية وقت نزوله، وحفاظا على بقائها وخلودها بعد ذلك عبر العصور والقرون، وسيظل الشأن على ذلك إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها.

أطوار التأليف في علم البلاغة

ويذكر المؤرخون لعلم البلاغة أن أقدم كتاب اعتنى بتحديد معاني القرآن، وكان النواة الأولى للبحوث البلاغية كتاب مجاز القرآن لأبي عبيدة معمر بن المثنى (ت 207هـ) تقريبا الذي حاول أن يدرس أسلوب القرآن ويقارنه بالأدب العربي شعره ونثره، ولا ننسى أن هذا العمل قد سبق إليه الصحابي الجليل سيدنا عبد الله بن عباس والمتجلي في سؤالات نافع ابن الأزرق له[2].

ثم تعاقب التأليف في البلاغة مستمدا جذوره ومقوماته من القرآن الكريم، قال الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور في "موجز البلاغة" متحدثا عن أوليات هذا العلم في الظهور وتدرج التأليف فيه: "كان هذا العلم منثورا في كتب التفسير عند بيان إعجازه وفي كتب شرح الشعر ونقده، ومحاضرات الأدباء من أثناء القرن الثاني من الهجرة، فألف أبو عبيدة معمر بن المثنى سنة 144 كتاب "مجاز القرآن" وألف الجاحظ عمرو بن بحر المتوفى سنة 244هـ كتبا كثيرة في الأدب.

وكان بعض من هذا العلم منثورا أيضا في كتب النحو مثل كتاب سيبويه ولم يخص

1. الإتقان للسيوطي، بيروت: دار الثقافة، 1973 (117/2-118).
2. المصدر نفسه، 120/1.

بالتأليف إلا في أواخر القرن الثالث إذ ألف عبد الله بن معتز (ت قتيلا سنة 296هـ) كتاب البديع أودعه سبعة عشر نوعا وعد الاستعارة منها.

ثم جاء الشيخ عبد القاهر الجرجاني الأشعري الشافعي (ت 471هـ) فألف كتابيه دلائل الإعجاز وأسرار البلاغة أولهما في علم المعاني والثاني في علم البيان، فكانا أول كتابين ميزا هذا العلم عن غيره ولكنهما كانا غير مخلصين ولا تامي الترتيب، فهما مثل در متناثر كنزه صاحبه لينظم منه عقدا عند تآخيه، فانبرى سراج الدين يوسف بن محمد بن علي السكاكي الخوارزمي المعتزلي (ت 626هـ) إلى نظم تلك الدرر فألف كتابه العجيب المسمى مفتاح العلوم في علوم العربية وأودع القسم الثالث منه، الذي هو المقصود من التأليف، مسائل البلاغة، دونها على طريقة علمية صالحة للتدريس والضبط، فكان الكتاب الوحيد اقتبسه من كتابي الشيخ عبد القاهر ومن مسائل الكشاف في تفسير القرآن للزمخشري فأصبح عمدة الطالبين لهذا العلم، وتتابع الأدباء بعده في التأليف في هذا العلم الجليل[1]. "على أنهم لم يزيدوا على الترتيب والتهذيب والتبويب"[2]. وفي مقدمتهم السكاكي نفسه.

ويظهر أن في كلام ابن عاشور إيجازا شديدا وقفزا واضحا على المعارك العلمية الساخنة التي دارت بشأن تعليل وجوه الإعجاز والمؤلفات الجمة فيه مثل ما كتب الجاحظ في كتابه المفقود "نظم القرآن" والرماني، والخطابي، والواسطي، والباقلاني، وهذا الرعيل كله كان قبل عبد القاهر الجرجاني المميز لعلم البلاغة، ولا ننسى كذل الجدال الذي دار حول قضية البلاغة بين اللفظ والمعنى، وما دار حولها في كتب النقد الأدبي التي كانت تستنير بالحس البلاغي في كل ما تأتي به.

وكان الذي حسم في هذا الأمر شيخ البلاغة عبد القاهر الجرجاني الذي حاول أن يخرج بقضية الإعجاز من وضع خطير تردت فيه، حين أرجع سر الإعجاز إلى النظم، ولخص فكرته هذه في أن النظم ما هو إلا توفي معاني النحو، واستطاع أن يرسي دعائم علم المعاني في كتابه الدلائل.

---

1. موجز البلاغة للشيخ محمد الطاهر ابن عاشور، ط، 1، تونس (د. ت)، ص: 6.
2. أليس الصبح بقريب للشيخ محمد الطاهر ابن عاشور، تونس 1967، ص: 222.

كما أنه في أسرار البلاغة أوضح كثيرا من أسرار الجمال في الصورة الأدبية، وبين معالم التشبيه والاستعارة، وكان له فضل كبير في تحديد معالم الفن الذي عرف فيما بعد بعلم البيان.

وعبد القاهر يريد أن يصل إلى أن يجعل للذوق أساسا من العلم يرتكز عليه، فلا استحسان إلا بعلة، ولا استقباح إلا بعلة...وبذلك اتجه بالبلاغة نحو التقنين، وتحديد المعالم، فكانت له في الدلائل نظرة كاملة في المعاني، وكانت له في الأسرار نظرة كاملة تقريبا في علم البيان.

ويرى الدكتور شوقي الضيف أن عبد القاهر بحث فيما سبق إليه من فصول، لكنه وجدها غير محررة فحرر ودقق بحسه المرهف، وبصيرته النافذة. وتسلم الزمخشري إرث الجرجاني الضخم وما اشتمل عليه من آراء بلاغية شرح بها وجوه إعجاز القرآن، فانصرف إلى وضع تفسير للقرآن يكشف به عما في آيات الكتاب المعجز من أسرار البلاغة، ودقائق معنوية، وأتى في ذلك بما لم يسبق إليه.

كان الزمخشري يدرك أن تفسير القرآن أمر لا يدرك إلا عن طريق علمي المعاني والبيان، وهو نفس الرأي الذي أثبته عبد القاهر في دلائل الإعجاز، ولذلك سار على نهجه في التحليلات العقلية الذوقية، وأخذت البلاغة على يديهما بعدا تطبيقيا تجلى في النماذج البليغة والنصوص الرفيعة.

وقد تفرد الزمخشري بصنيعه العلمي في الكشاف، إذ لم يعلم الناس تفسيرا للقرآن مؤسسا على علمي المعاني والبيان سواه، ولم أر فيما أعلم من التفاسير تفسيرا سار على نهجه، في هذا الصدد واحتذى حذوه في صنيعه إلا تفسير التحرير والتنوير للشيخ محمد الطاهر ابن عاشور، الذي أخذ على نفسه أن يتتبع نظرات الزمخشري البلاغية وتطبيقاته الفنية ويدل على مواطن التوفيق فيها، وينبه على مواطن الضعف والهنات.

البلاغة بين الجمود والنهوض

جفت ساحة البلاغة بعد عطاء الجرجاني وتطبيقات الزمخشري في الكشاف، وأصيبت ميادينها بالمحل، وكثرت فيها الشروح والتلخيصات منذ أن لخص الفخر الرازي كتب

الجرجاني ولخص القزويني القسم الثالث من كتاب المفتاح.

يقول ابن عاشور: "وفي ذلك ـ يقصد التلخيص للقزويني ـ ضاعت فلسفة التحارير، سعد الدين، والسيد الشريف، وعبد الحكيم، فمن جملة الأبحاث التي تفاتحك في درس المطول مسألة تعريف الجنس في الحمد لله، وهل حملها على الاستغراق يساوي حملها على الجنس ويتفاوت...".

ويكثرون من الشواهد الاصطناعية مثل قولهم: "زيد متطلق وعمرو، وخرجت فإذا زيد..." وساهم أدباء هذه العصور المتأخرة بما أمدوهم به من أدب هزيل وذوق سقيم.

كانت البلاغة فنا يدرك بالحس الجمالي، أو كانت جمالا يدرك بالذوق، فأصبحت على أيديهم أحكاما أو معارف صاغوها في حدود وتعريفات، وهذا أمر صاحب العلوم العربية في نشأتها، فقد بدأت بشكل عملي في كلام العرب، ثم لاحظها العلماء الحذقون والمتذوقون واستنتجوها من كلام أولئك ودللوا عليها ثم جاءت مرحلة الحدود والتعريفات، والتأثر بالمنطق والفلسفة، والابتعاد عن اللغة الحية والنصوص الأصلية..

وفي العصر الراهن أدرك علماء النهضة أهمية البلاغة ونجاعتها وأدركوا أنها ليست شيئا زائدا يمكن الاستغناء عنه، وإنما البلاغة أداة مساعدة لنا كفيلة بأن تعلمنا كيف نتكلم بلسان عربي مبين، وكيف ننشيء بأسلوب عربي صحيح، وكيف نفهم ما أنشئ في هذه اللغة من بليغ القول وروائع الكلام، إنها ترشدنا إلى الطريقة التي نوضح بها أغراضنا، ونبين بها عن المعاني الكامنة في نفوسنا.

ولذلك اتجهت الجهود إلى عملية البعث والإحياء، ومن جملة ما اتجهت إليه الهمم الاشتغال بتفسير القرآن الكريم وتقريبه من الناس وتقريب الناس منه باعتبار أنه كتاب هداية وإرشاد من جهة، والمنهل الوحيد الذي يمكن أن تنهل منه اللغة العربية في كل وقت وحين، لأنه أهم مقوماتها، ولا يمكن أن تستمد العربية إلا منه فهو المثل الأعلى الذي سار عليه كل المشتغلين في هذه اللغة على مر العصور من كتاب وأدباء وشعراء، وظل يشكل خميرة ملكاتهم اللغوية، ومن ثم يمكن اعتبار أن اللغة العربية مطروحة في القرآن الكريم ولا عكس...

يقول الرافعي: لقد كان لهذا النظم عينيه يقصد نظم القرآن هو الذي صفى طباع

البلغاء بعد الإسلام، وتولى تربية الذوق الموسيقي اللغوي فيهم، حتى كان لهم من محاسن التركيب في أساليبهم... ولو لا القرآن... لما بقيت اللغة نفسها.

لقد استقر في أذهان بعض الناس أن البلاغة أصبحت مادة (متحفية)، وأن دراستها اليوم والرجوع إليها لا يعني أكثر من جولة بين الآثار القديمة أو وقفة بين الأطلال.

وهذه الحقيقة استقرت في أذهان الكثيرين إن لم نقل إنها تكاد تمثل رأي جيل جديد في هذه المادة من علوم العربية.

ومن أسباب ذلك أننا نلقن لطلبتنا إبان دراستهم الثانوية صورة مشمئزة عن عيوب "أدب الانحطاط" وأكبر هذه العيوب ظاهرة تعلق أدبائه بالصنعة البديعية والبيانية وهل فهم المتلقون ـ فيما إذا كانوا قد فهموا شيئا من البلاغة ـ سوى أن البلاغة تشبيه أو استعارة وسجع وجناس وثورية وطباق ومقابلة؟

ما من شك أننا نفتح أعينهم على البلاغة يوم تحجرت ولم ندلهم عليها يوم كانت تمثل ذوب الذوق العربي الأصيل وثوب الجمال الفني الرائع البديع...ثم نأتي لنطالبهم في الدراسة الجامعية بالعناية بالبلاغة، وماهي في تصورهم إلا جثة محنطة ـ وهل عرف العربي البلاغة يوم عرفها حدودا وتعريفات؟

إنه عرفها يوم بدت جلية لناظريه، فجذبت سمعه وخلبت لبه وتمثلت أمامه مادة حية على لسان البلغاء من العرب قبل الإسلام، ثم عرفها ندية معجزة في الكتاب العربي المبين كما عرفها بعد ذلك رائعة في تراث الإعلام من خطبائه وكتابه وشعرائه حتى أواخر القرن الرابع الهجري.

إن البلاغة التي عرفها العربي بطبعه كما عرفها بعقله لن تصل إلينا على ما عرفها عليه...إنها وصلت إلينا بعد أن مرت عبر تاريخ طويل بعصور طبعتها بالكثير من سماتها، وشابتها بالكثير من آثارها وخصائصها، فإذا هي على ما نراها عليه اليوم من تأثر بالمنطق، وإيغال في الفلسفة، وبعد عن الطبع، واتسام بذوق عصور الدول المتتابعة، ونحن أنفسنا لم نصل إليها إلا بعد أن تأثرنا إلى حد بعيد بالأدب الغربي وفنون القول فيه، وتأثرنا بمذاهبه النقدية ونظرتها إلى الأمور البلاغية، وكانت لغتنا يوم اتصل الشرق العربي بالغرب، عاجزة

على القيام بنفسها، وأحرى استيعاب ما جاءنا عنه، ولم يكن بد من تطوير اللغة وبدأ هذا التطوير فعلا، لكن غلب الانفتاح على التفتح ـ حسب قاموس محمد عزيز الحبابي ـ في كتابه من المنغلق إلى المنفتح.

إن طبيعة العقل العربي طبيعة وثابة، فالعربي حين ينطق بالكلمة فإن عقله يثب بين مفهومين لها بينهما بون بعيد... إنه يبدأ بالكلمة الدالة على الشيء المحسوس ثم لا يلبث حتى يقفز إلى مدلول معنوي آخر...إنه سرعان ما يترك المرحلة الابتدائية الأولى في التعبير، لينتقل على مرحلة فكرية راقية، فإذا قال "الحقد" لم يذكر معناه الحقيقي الذي هو انحباس المطر في السماء، ولكنه ذكر انحباس الغيظ في الصدر وإذا قال "المجد" لم يذكر امتلاء بطن الدابة بالعلف، وهو معنى المجد أصلا ولكنه ذكر امتلاء الإنسان بالصفات الكريمة، من خلال مراعاة هذه الخصائص في كلام العربي ينبغي أن ننظر إلى الألفاظ التي يستعملها، ومن خلالها ينبغي أن نقدر جمال صوره وما تقوم عليه من تشبيهات واستعارات، أما إذا كنا ننظر إلى البلاغة على أنها هي الإرث الذي وصل إلينا من عصور الانحطاط، ومن خلال قوالب وحدود منطقية وشروح واستطرادات فلسفية، ثم نوازن كل ذلك عند الغربيين من مذاهب النقد وفنون القول، فإن ذلك قتل لطبيعة البلاغة العربية وتزييف لحقيقتها، ثم هو قبل ذلك جهل بوظيفة البلاغة ومهمتها وصلتها باللغة التي هي بلاغتها.

ولعل هذا كاف لأن يفسر لنا ظاهرة العزوف عن البلاغة في الأدب والنقد الحديثين، كما يلاحظ قلة التأليف وانحساره في مجال البلاغة وعليه، فإذا أردنا للبلاغة ثوبا جديدا لابد لنا من فهم القديم واستعابه لكشف البلاغة في ثوبها القديم الذي لم يعد يعجب الكثير منا ولا يرضي أذواقهم، لأن التجديد نفسه ليدعو إلى معرفة القديم ليكون تجديدا صادقا أصيلا "وإنه لشتان ما بين تجديد مخلص، يعرف القديم ويعمل على تطويره، وتجديد يبدأ من جديد قاطعا كل صلة بالقديم وأصله".

وما أحوجنا إلى استثمار علوم البلاغة وتطوير الدرس البلاغي وجعله يستجيب لطموحات الباحثين في الدراسات النصية العربية، لأن هذا الدرس يرشد المتكلم والمنشيء إلى التأليف وفق الاستعمال العربي الرصين، وأقول هذا وأنا أعلم ما يجري في الساحة العلمية من دراسات

وأبحاث في مجال الأسلوبية، وفي مجال الدرس اللساني أيضا، كل ذلك من أجل بعث دم جديد في أوصال الدراسات العربية بشكل عام، ولن يحصل شيء يذكر في ذلك إلا بإدخال الاستعمال القرآني في مجال الدراسات البلاغية.

وختاما فإن عملية رصد تأثير القرآن الكريم في الدراسات البلاغية عملية صعبة وشاقة، لا يمكن الإيفاء بها في مقال متواضع مثل هذا، لأن ذاك مجال فسيح لأبحاث أكاديمية ضافية وواسعة، وحسبي أنني ذكرت بعض الخطوط العريضة للقضية التي اخترتها في هذا البحث، ومن شأن ذلك أن يعطي تصورا تقريبيا لذلك التفاعل الهام الذي حصل بين المسلمين وكتاب الله تعالى الخالد، وهو الكتاب الحاوي لكليات العلوم ومعاقد استنباطها والآخذ قوس البلاغة من محل نياطها.

وإذا رمنا بعثا وإحياء للدرس البلاغي فلا مناص من وضع القرآن الكريم في مقدمة الأولويات، فمنه خرجت علوم البلاغة وإليه تعود.

القراءات القرآنية
وأثرها في الدراسات النحوية
أبو عمرو البصري: القراءات والتوجيه

ذ. علي البودخاني

أستاذ جامعي مساعد بكلية الشريعة

فاس. سايس

الحمد لله الذي يسر لنا دراسة كتابه الكريم، قراءة وتوجيها، وأصلي وأسلم على نبيه القائل: "خيركم من تعلم القرآن وعلمه"[1]، فيه نبأ من قبلكم، وخبر ما بعدكم، وحكم ما بينكم هو الفصل ليس بالهزل، لا تزيغ به الأهواء، ولا تلتبس به الألسنة، ولا يخلق على كثرة الرد، ولا تنقضي عجائبه، ولا يمل قارئه، من قال به صدق، ومن عمل به أجر، ومن حكم به عدل، ومن دعا إليه هدي إلى صراط مستقيم، وأشهد أن لا إله إلا الله، أضاء بالقرآن القلوب، سبحانه أنزله بأجزل لفظ وأعذب أسلوب، وأشهد أن سيدنا محمدا رسول الله.

وبعد، فلا يعزب عن ذوي الألباب أن علم قراءة القرآن أقدم العلوم في الإسلام نشأة وعهدا، وأشرفها منزلة، حيث إن أول ما تعلمه الصحابة من علوم الدين كان حفظ القرآن وقراءته، ثم لما اختلف الناس في قراءة القرآن وضبط ألفاظه مست الحاجة إلى

---

1. رواه ابن ماجة، ج 5028/4. مسند الإمام أحمد، 437/2. سنن الدارمي، 437/2. سنن أبي داود، 1/58-59. وسنن الترمذي، 2907/5 و2908.

علم يميز به الصحيح المتواتر والشاذ النادر، ويتقرر به ما يسوغ القراءة به وما لا يسوغ، وقاية لكلماته من التحريف، ودفعا للخلاف بين أهل القرآن، فكان هذا العلم علم القراءة الذي تصدر لتدوينه الأئمة الأعلام من المتقدمين.

والحق أن تدوين علم القراءات أفاد المسلمين فائدة لم تحظ بها أمة سواهم، وذلك أن البحث في مخارج الحروف، والاهتمام بضبطها وتوجيهها على وجوهها الصحيحة، ليتيسر تلاوة كلمات القرآن على أفصح وجه وأبينه، كان من أبلغ العوامل في عناية الأمة بدقائق اللغة العربية الفصحى وأسرارها، وكانت ثمرة هذا الاهتمام والجهد أن القراء تشربوا بمزايا اللغة العربية وقواعدها ودقائقها، ومما يؤيد ذلك أن الكثيرين من قدماء النحويين كـ "الفراء" و"الخليل ابن أحمد الفارهيدي" و"سبويه" وغيرهم، كانوا مبرزين في علم القراءات القرآنية كما كان الكثيرون من أئمة القراء كـ "أبي عمرو بن العلاء البصري" و "علي الكسائي" بارعين في علم النحو.

لقد شغلت القراءات القرآنية أذهان النحاة منذ نشأة النحو العربي، ذلك أن النحاة الأوائل الذين نشأ النحو على أيديهم كانوا قراء كأبي عمرو بن العلاء البصري الذي يعتبر أحد جهابذة القراء السبعة، فمن هو إذن أبو عمرو بن العلاء؟

هو أحد البدور السبعة، وأحد أئمة اللغة والأدب، ولد بمكة سنة ثمان وستين ، ونشأ بالبصرة، ومات بالكوفة سنة أربع وخمسين ومائة، وقيل خمس وخمسين ومائة، وكان أعلم الناس بالأدب والقرآن والشعر، وليس في القراء السبعة أكثر شيوخا منه، فقد قرأ بمكة والمدينة، وقرأ بالكوفة والبصرة على جماعة كثيرة، سمع أنس بن مالك، وقرأ على الحسن البصري وحميد الأعرج، وأبي العالية، ومجاهد وسعيد بن جبير وعاصم وابن كثير وغيرهم.

روى القراءة عنه عرضا وسمعا يحيى بن المبارك اليزيدي، ويونس بن حبيب وسيبويه وخلق كثير[1].

كان، رضي الله عنه، أوسع علما بكلام العرب ولغاتها وغريبها، وكان من جلة القراء

---

1. ترجمته في معرفة القراء، للذهبي، 83/1 إلى 87. غاية النهاية، لابن الجزري، 288/1. جمال القراء، للسخاوي، 453/2.

الموثوق بهم، قال الإمام المحقق ابن الجزري فيه: "كان أعلم الناس بالقرآن والعربية مع الثقة والأمانة والدين"[1].

وقد أشاد بأبي عمرو يونس بن حبيب الذي روى عنه قال: "لو كان أحد ينبغي أن يؤخذ بقوله كله في شيء واحد، ينبغي لقول أبي عمرو بن العلاء في العربية أن يؤخذ كله..."[2].

ولعل اهتمام ابن العلاء البصري بالقراءات القرآنية توجهه إلى الدراسات النحوية واللغوية ليلائم بين القراءات والعربية، فما المقصود بالقراءات لغة واصطلاحا؟ وما حجيتها؟ التدوين فيها؟ أركانها؟ أبو عمرو البصري ـ القراءة من خلال فرش الحروف "سورة البقرة"؟.

أولا: القراءات لغة

القراءات جمع (قراءة) وهي في الأصل مصدر (قرأ)، يقال: قرأ قراءة وقرء وقرآنا: نطق بالمكتوب، أي حول الحروف المكتوبة إلى أصوات مسموعة[3].

واصطلاحا فقد عرفت بتعريفات عدة نورد البعض منها فيما يأتي: فقد عرفها الزركشي بقوله: "القراءات اختلاف ألفاظ الوحي ـ المذكور في الحروف وكيفيتها من تخفيف وتشديد وغيرها"[4].

ويستخلص من تعريفه هنا: أن القراءات تختص بالمختلف فيه من ألفاظ القرآن الكريم، بينما نجد علماء القراءات يوسعون في دائرة شمول القراءات إلى المتفق عليه أيضا، وذلك لتعريفهم لعلم القراءات.

واعتنى إمام المحقق ابن الجزري بتعريفه للقراءات بقوله: "القراءات علم بكيفية أداء كلمات القرآن، واختلافها معزو لناقله"[5]، وإلا لو طالعنا الفهرست لابن النديم لوجدنا حشدا

1. النشر في القراءات العشر، 134/1.
2. طبقات الشعراء، لابن سلام، ص: 11.
3. المعاجم اللغوية بتصرف.
4. البرهان في علوم القرآن، 318/1.
5. منجد المقرئين ومرشد الطالبين، ص: 61.

ممن ألفوا في جزئيات القراءة كالإدغام والإمالة والياءات، فالاعتبار هنا لهذا المعنى وهو جمع القراءات باصطلاح القراء.

أما الزرقاني فيعرف القراءات بقوله: "القراءات هي مذهب يذهب إليه إمام من أئمة القراء مخالفا به غيره في النطق بالقرآن الكريم مع اتفاق الروايات والطرق عنه، سواء كانت هذه المخالفة في نطق الحروف أو نطق هيئاتها"[1].

وفصل الإمام البنا الشافعي فقال: "علم القراءة علم يعلم منه اتفاق الناقلين بكتاب الله تعالى واختلافهم في الحذف والإثبات والتحريك والتسكين والفصل والوصل وغير ذلك من هيئة النطق والإبدال وغيره من حيث السماع"[2].

وفي ضوء هذه التعريفات نستنبط أن القراءات القرآنية هي تلك الوجوه اللغوية والصوتية، التي أباح الله بها قراءة القرآن تيسيرا وتخفيفا على العباد.

والقرآن الكريم كما هو معروف، نقل إلينا نقلا متواترا، لفظه ونصه كما أنزله الله تعالى على نبينا محمد، صلى الله عليه وسلم، ونقلت إلينا كيفية أدائه كما نطق بها المصطفى، عليه الصلاة والسلام، وفقا لما علمه جبريل عليه السلام، وقد اختلف الرواة الناقلون، فكل منهم يعزو ما يرويه بإسناد صحيح إلى النبي، صلى الله عليه وسلم.

ثانيا: حجية القراءات القرآنية

إن علم القراءات القرآنية سنة متبعة وعلم متصل بالروايات والأسانيد، وهي من أشرف العلوم الإسلامية توارثها المسلمون جيلا بعد جيل وألفوا فيها التآليف الحسان، وهي مراتب ودرجات حسب علو الإسناد أو نزوله.

ثالثا: أهمية علم القراءات القرآنية وبيان فضله

تتجلى أهمية هذا العلم في أن الله عز وجل لم يجعل على عباده حرجا في دينهم، ولا

1. مناهل العرفان في علوم القرآن، 418/1.
2. إتحاف فضلاء البشر، 5/1.

ضيق عليهم فيما افترض لهم، وكانت لغات من أنزل عليهم القرآن مختلفة، فيسر الله عليهم أن أنزل كتابه على سبع لغات متفرقات في القرآن بمعان متفقة ومختلفة ليقرأ كل قوم على لغتهم[1].

- بيان شرف هذه الأمة وعظيم قدرها حيث خصصها الله سبحانه وتعالى بهذا الكتاب العظيم وأذن لها في تلاوته على عدة أوجه تخفيفا وتسهيلا.

- إن علم القراءات القرآنية من أجل العلوم قدرا، وأرفعها منزلة، لتعلقه بكلام رب العالمين، فالقرآن الكريم مصباح النور، ومشعل الهداية، ومصدر الخير، قال تعالى: ﴿**قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين، يهدي به الله من اتبع رضوانه سبل السلام ويخرجهم من الظلمات إلى النور بإذنه ويهديهم إلى صراط مستقيم**﴾ [المائدة: 15- 16].

وقد هيأ الله سبحانه وتعالى رجالا مخلصين عنوا بحفظ القرآن الكريم ومعرفة أوجهه وقراءاته تحقيقا لقوله جل وعلا: ﴿**إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون**﴾ [الحجر: 9].

- وذكر شيخ المحققين الإمام ابن الجزري - رحمه الله - في بيان فضل هذا العلم الجليل، ما في ذلك من نهاية البلاغة وكمال الإعجاز وغاية الاختصار وجمال الإيجاز، إذ كل قراءة بمنزلة الآية، إذ كان تنوع اللفظ بكلمة تقوم مقام آيات، ولو جعلت دلالة كل آية على حدتها لم يخف ما كان في ذلك من التطويل[2].

- ثم يضيف ما في ذلك من عظيم البرهان وواضح الدلالة، إذ هو مع كثرة هذا الاختلاف وتنوعه لم يتطرق إليه تضاد وتناقض ولا تخالف، بل كله يصدق بعضه بعضا، ويبين بعضه بعضا، ويشهد بعضه لبعض على نمط واحد وأسلوب واحد، وما ذلك إلا آية بالغة، وبرهان قاطع على صدق ما جاء به صلى الله عليه وسلم[3].

- تعلق عدد من العلوم بهذا العلم واستمدادها قواعد منه، فعلوم اللغة العربية تستفيد من هذا العلم استفادة كبيرة في تقعيد القواعد وتأصيلها وبنائها على أعظم أصول يمكن أن

1. الإبانة عن معاني القراءات، للقيسي، ص: 80.
2. النشر، 52/1.
3. نفس المصدر، 52/1.

تبنى عليها، وهو هذا الكتاب العربي المبين. وعلماء التفسير يورثهم هذا العلم غنى في المعاني وتنوعها، فقوله تعالى: ﴿**فتلقى آدم من ربه كلمات**﴾ [البقرة: 37]، له معنى يختلف عن قراءة ابن كثير ﴿**فتلقى آدم من ربه كلمات**﴾، قال الشاطبي (ت 590هـ):

وآدم فارفع ناصبا كلماته   بكسر وللمكي عكس تحولا

ففي القراءة الثانية جعلت الكلمات كأنها هي التي تلقت آدم، أي استقبلته فصارت كأنها مكرمة له لكونها سبب العفو عنه.

ـ صيانته عن التحريف والتغيير، مع ما فيه من فوائد كثيرة عليها الأحكام تبنى، ولم يزل العلماء يستنبطون من كل حرف يقرأ به قارئ معنى لا يوجد في قراءة الآخر ذلك المعنى، فالقراءات حجة الفقهاء في الاستنباط، ومحجتهم في الاهتداء إلى سواء الصراط، مع ما في ذلك من التسهيل على الأمة، وإظهار شرفها، وإعظام أجرها من حيث إنهم يفرغون جهدهم في تحقيق ذلك وضبطه[1].

ـ القراءات منبع غزير يثري اللغة العربية ويمدها بالنحو والحياة لتصمد أمام التيارات الفكرية على اختلاف العصور والأزمنة.

ـ والقراءات سجل واف للغات العرب ولهجاتها، فإذا أردنا أن نقارن بين هذه اللهجات أو هذه اللغات من حيث النحو أو التطور فإننا نجد خير معوان لنا في تحقيق هذا الغرض هو كتب القراءات.

ـ ولعلم القراءات ارتباط وثيق بعلوم اللغة العربية وآدابها من حيث أن القرآن الكريم عربي، ولابد لقبول القراءة من موافقتها للعربية.

رابعا: التدوين في علم القراءات

إن العناية بالقرآن الكريم والحفاظ عليه وعلى أداء نصوصه، كانت على عهد الرسول، صلى الله عليه وسلم، والصحابة ومن جاء بعدهم، ففي مرحلة نزوله والنص القرآني بين يدي

1. الميسر في القراءات الأربعة عشر، لمحمد فهد خاروف، ص: حرف (ز).

الرسول والصحابة كان الخوف عليه من قبيل الاحتراس وتثبيته في النفوس وفي ألسن قرائه فكان الصحابة يتلقون قراءته عن الرسول مباشرة، وكانت عناية الرسول نفسه ومتابعته لما ينزل من الوحي تتخذ مجالات عدة أهمها تدوين الوحي، فكان صلى الله عليه وسلم ـ قد اتخذ كتابا يعتمد عليهم في كتابة الوحي، ومن هؤلاء الكتاب الخلفاء الراشدون وغيرهم من الصحابة رضي الله عنهم.

يذكر المؤرخون أن أول إمام معتبر جمع القراءات باتفاق القراء هو الإمام أبو القاسم بن سلام (ت 224هـ) ، حيث ألف كتابا في القراءات، وكان ذلك في نهاية القرن الثاني وبداية الثالث للهجرة، وقد جمع فيه قراءة خمسة وعشرين قارئا مع هؤلاء السبعة المعروفين.

خامسا: أركان القراءات القرآنية (ضوابطها)

تعارف العلماء على ضوابط ثلاثة لقبول القراءة كما ذكر أبو عمرو عثمان بن سعيد الداني فقال: ما مؤداه: "كل قراءة وافقت العربية ولو بوجه، ووافقت أحد المصاحف العثمانية ولو احتمالا، وصح سندها فهي القراءة الصحيحة التي لا يجوز ردها ولا يحل إنكارها، بل هي من الأحرف السبعة التي نزل بها القرآن ووجب على الناس قبولها سواء كانت عن الأئمة السبعة أم عن العشرة أم عن غيرهم من الأئمة المقبولين، ومتى اختل ركن من هذه الأركان الثلاثة أطلق عليها ضعيفة أو شاذة أو باطلة سواء كانت عن السبعة، أم عمن هو أكبر منهم"[1]. وقد نقل هذا التعريف الإمام المحقق ابن الجزري (ت 833هـ) في كتابه "النشر في القراءات العشر"[2]، ويقول مشيرا إلى هذه الأركان في منظومته الشهيرة[3].

فكل ما وافق وجه نحوي	وكان للرسم احتماله يحوي
وصح إسنادا هو القرآن	فهذه الثلاثة الأركان
وحيثما يختل ركن أثبت	شذوذه لو أنه في السبعة

1. التعريف في اختلاف الرواة عن نافع، ص: 71.
2. النشر، 9/1.
3. متن الجزرية، نظم ابن الجزري، ضمن مجموع المتون.

وهذه الأركان الثلاثة كما هو مصرح في الضوابط أعلاه هي:

1. أن توافق وجها من وجوه النحو

ومعنى ذلك كما قال ابن الجزري: "نريد وجها من وجوه النحو سواء كان أفصح أو فصيحا، مجمعا عليه أم مختلفا فيه اختلافا لا يضر مثله إذا كانت القراءة مما شاع وذاع وتلقاه الأئمة بالإسناد الصحيح، إذ هو الأصل الأعظم والركن الأقوم، وهذا هو المختار عند المحققين في ركن موافقة العربية، فكم من قراءة أنكرها أهل النحو أو كثير منهم ولم يعتبر إنكارهم بل أجمع الأئمة المقتدى بهم من السلف على قبولها كإسكان (بارئكم) ونحو (وسبأ، ومكر السيئ، وننجي المؤمنين في الأنبياء)[1].

أود أن أشير هنا إلى مسألة ذات أهمية بالغة وهو أنه ما ثبت بالتواتر عن النبي، صلى الله عليه وسلم، فلا يجوز أن يقال فيه هو خطأ أو قبيح ورديء، بل في القرآن فصيح وفيه ما هو أفصح، ومنه كذلك ما ذكره ابن الجزري في (منجد المقرئين) للإمام الشيرازي قوله: "...ولعلهم أرادوا أنه صحيح فصيح وإن كان أفصح منه، فإنا لا ندعي أن كل ما في القراءات على أرفع الدرجات من الفصاحة[2].

إن الخلاف بين القراء والنحاة في هذه المسألة إنما هو خلاف في المنهج المتبع، فبينما يأخذ النحاة بالقياس معتمدين أشهر اللغات وأكثرها شيوعا واستعمالا وأحفلها بالشواهد، نرى القراء يتمسكون ـ وحق لهم ذلك ـ بالرواية المتصلة السند إلى النبي، صلى الله عليه وسلم، دون أدنى التفات إلى شيوع لغتها أو ندرتها وشذوذها.

وقد عبر الإمام أبو عمرو الداني (ت 444هـ)، عن هذا المنهج بقوله: "وأئمة القراء لا تعمل في شيء من حروف القرآن على الأفشى في اللغة والأقيس في العربية، بل على الأثبت في الأثر والأصح في النقل والرواية إذا اثبتت عنهم لم يردها قياس عربية ولا فشو لغة، لأن القراءة سنة متبعة يلزم قبولها والمصير إليها[3].

1. النشر، 10/1.
2. منجد المقرئين، ص: 65.
3. التعريف، ص: 72.

2. موافقة القراءة أحد المصاحف العثمانية ولو احتمالا

بمعنى قد يقرأ قارئ بما في مصحف ويقرأ آخر بما في مصحف آخر: مثل ذلك قراءة ابن عامر الشامي[1] في قوله تعالى: ﴿**قالوا اتخذ الله ولدا**﴾ [البقرة: 116]، بغير واو، في حين قرأ الباقون[2] "وقالوا" بواو كما هو مثبت في غير مصحف الشامي. قال مكي بن أبي طالب القيسي (ت 437هـ): وإثبات الواو وهو الاختيار لثباتها في أكثر المصاحف، ولأن الكلام علة قصة واحدة، وإجماع القراء سوى ابن عامر[3].

كما قرأ قوله تعالى: ﴿**والزبر والكتاب المنير**﴾ [آل عمران: 184]، بزيادة الباء في الإسمين، فإن ذلك مثبت في المصحف الشامي، ومثل ﴿**بسم الله الرحمن الرحيم**﴾ بغير ألف، وكتبوا ﴿**مالك يوم الدين**﴾ [الفاتحة: 4]، بغير ألف، قال أبو عمرو كتبوا ﴿**مالك الملك**﴾ [آل عمران: 26]، وكتبوا ﴿**بئس ما شروا به أنفسهم**﴾ [البقرة: 102] مقطوعة، وكتبوا "الربوا" بالواو والألف في جميع القرآن إلا حرفا واحدا في سورة الروم ﴿**وما ءاتيتم من ربا**﴾ [الروم: 39]، وفي بعض المصاحف بغير واو، وكتبوا في بعضها بالواو، وكتبوا ﴿**وزاده بسطة في العلم**﴾ [البقرة: 247] بالسين، وكتبوا ﴿**الله يقبض ويبصط**﴾ [البقرة: 245]، وكتبوا ﴿**الحيواة**﴾ بالواو[4].

3. صحة السند عن رسول الله، صلى الله عليه وسلم، (التواتر)

صحة السند في القراءة هي أن يروي القراءة العدل الضابط عن مثله وتكون مشهورة عند أئمة هذا الفن الضابطين له غير معدودة عنهم من الغلط أو مما شذ بها بعضهم.

1. هو أبو عمران عبد الله بن عامر بن زيد بن تميم بن ربيعة اليحصبي، إمام جامع دمشق وقاضيها في خلافة الوليد بن عبد الملك، وشيخ الإقراء بها إمام كبير، وتابعي جليل، وليس في القراء السبعة ولا العشرة من العرب غيره وغير أبي عمرو فهما العربيان وحدهما والباقون هم موالي، توفي بدمشق سنة ثمان عشرة ومائة، ورجاله أبو الدرداء وعويمر بن عامر صاحب رسول الله، صلى الله عليه وسلم، والمغيرة بن أبي شهاب المخزومي، وأخذ أبو الدرداء عن النبي، صلى الله عليه وسلم، أخذ المغيرة عن عثمان بن عفان، رضي الله عنه، عن النبي، صلى الله عليه وسلم. أنظر ترجمته في تحبير التيسير، لابن الجزري، ص: 15إلى 18. النشر 134/1.
2. نعني بالباقين؛ أي المتبقين من القراء السبعة، ابن كثير، نافع، أبو عمرو والكوفيون (حمزة وعاصم والكسائي).
3. الكشف، 131/1.
4. المقنع في رسم مصاحف الأمصار، للداني، ص: 87- 88.

والتواتر (صحة السند)، هو الشرط الأول المعتمد، والركن الأقوم، وهو مذهب الأصوليين وفقهاء المذاهب الأربعة والمحدثين والقراء[1]

سادسا: أبو عمرو البصري: القراءة والتوجيه من خلال فرش الحروف "سورة البقرة"

إن الحديث عن فرش ـ سورة البقرة ـ يقتضي منا أن نعرف بهذا المصطلح الجديد "الفرش"، ثم ننتقل للحديث عن قراءة أبي عمرو البصري قراءة وتوجيها، فما معنى إذن فرش الحروف؟

الفرش لغة: النشر، والمراد بالحروف: الكلمات المختلفة فيها، فهو إضافة المصدر إلى مفعوله.

والمراد بالفرش في اصطلاح القراء هو الكلام على كل حرف في موضعه على ترتيب السور[2]. القراء إذن يسمون ما قل دوره في حروف القراءات المختلف فيها فرشا، لأنها لما كانت مذكورة في أماكنها من السور، فهي كالمفروشة بخلاف الأصول، لأن الأصل الواحد منها ينطوي على الجميع، وسمى بعضهم الفرش فروعا مقابلة للأصول[3].

ذكر قراءة أبي عمرو البصري فيما قل دوره من الحروف "سورة البقرة"

قوله تعالى: ﴿**إن الذين كفروا سواء عليهم ءانذرتهم أم لم تنذرهم لا يومنون**﴾ [البقرة: 6]، قرأ أبو عمرو البصري "ءانذرتهم" بتخفيف الأولى وتعويض مدة من الثانية، اختارها الخليل وسيبويه، وهي لغة قريش، وحجته أنه كره الجمع بين الهمزتين متواليتين، فخفف الثانية، وعوض منها مدة كما قالوا: آدم وآزر، وإن تفاضلوا في المد على قدر أصولهم، وكل ذلك من فصيح كلام العرب[4].

قوله تعالى: ﴿**يخادعون الله والذين ءامنوا وما يخادعون إلا أنفسهم وما**

1. غيث النفع في القراءات السبع، للصفاقسي، ص: 17.
2. النجوم الطوالع لابن بري، ص: 183.
3. سراج القارئ المبتدئ وتذكار المقرئ المنتهي، لابن الفاصح، ص: 148.
4. الحجة في القراءات السبع لابن خالويه، ص: 65- 66.

يشعرون﴾ [البقرة: 9].

قرأ أبو عمرو "يخادعون" في الموضعين بضم الياء، وبألف بعد الخاء، وكسر الدال، وحجته ليس أحد يخدع نفسه، وإنما يخادعها، فوجب أن يقرأ: "وما يخادعون إلا أنفسهم" إذ لا يخدعون أنفسهم إنما يخادعون[1].

والعرب تقول: خادعت فلانا إذا كنت تخادعه، وخدعته إذا ظفرت به، قال بعض المتأولين، يخادعون الله وإن خادعوا نبيه لأن الله تعالى بعث نبيه بدينه، فمن أطاعه فقد أطاع الله تعالى كما قال: **﴿من يطع الرسول فقد أطاع الله﴾** [النساء: 80]، وقال: **﴿إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله﴾** [الفتح: 10].

قال العلامة الشيخ محمد البنا: والمفاعلة هنا إما بمعنى فعل فيتحدان، وإما بإبقاء المفاعلة على بابها فهم يخدعون أنفسهم، أي يمنون الأباطيل وأنفسهم تمنيهم ذلك أيضا"[2]، وإلى هذه القراءة أشار الإمام الشاطبي في حرزه بقوله:

وما يخدعون الفتح من قبل ساكن وبعد (ذ) كا والغير كالحرف أولا

أخبر أن المشار إليهم بالذال من (ذ) كا وهم الكوفيون وابن عامر قرؤوا وما يخدعون إلا أنفسهم بالفتح قبل الساكن يعني في الياء وبعد الساكن يعني في الدال وأراد بالساكن الخاء ويلزم من ذلك حذف الألف.

وقوله: والغير كالحرف أولا، يعني أن غير الكوفيين وابن عامر وهم نافع وابن كثير وأبو عمر قرؤوا وما يخادعون بضم الياء وفتح الخاء وألف بعدها. قوله تعالى: **﴿في قلوبهم مرض فزادهم الله مرضا ولهم عذاب أليم بما كانوا يكذبون﴾** [البقرة: 10].

قرأ أبو عمرو "يكذبون" بضم الياء وفتح الكاف وتشديد الدال، مضارع كذب المضعف من التكذيب، الله ورسوله والمفعول محذوف تقديره "يكذبون"، وحجته أن ذلك تردد منهم إلى النبي، صلى الله عليه وسلم، مرة بعد أخرى فيما جاء به، ويدل أيضا على التثقيل كما قال تعالى: **﴿ولقد كذبت رسل من قبلك فصبروا على ما كذبوا﴾** [الأنعام: 34]، وقوله

1. الجامع لأحكام القرآن، للقرطبي، 185/1.
2. منتهى الأماني والمسرات في علوم القراءات، 377/1.

تعالى: ﴿**بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه**﴾ [يونس: 39]، ﴿**وإن كذبوك فقل لي عملي ولكم عملكم**﴾ [يونس: 41]، ﴿**وإن يكذبوك فقد كذبت رسل من قبلك**﴾ [فاطر: 4]، ﴿**والذين كفروا وكذبوا**﴾ [البقرة: 39]، ونحو ذلك من الآي[1].

قال أبو محمد، مشيرا إلى هذه القراءة: "والتشديد أقوى في نفسي لأنه يتضمن معنى التخفيف، والتخفيف لا يتضمن معنى التشديد ولأنها قراءة أهل المدينة ومكة"[2].

قال الشاطبي رحمه الله:

وخـفـف كـوف يـكـذبـون ويـاؤه　　　بـفـتـح ولـلـبـاقـين ضـم وثـقـلا

أخبر أن المشار إليه بكوف وهم: عاصم، وحمزة، والكسائي خففوا بما كانوا يكذبون، والمراد بالتخفيف إسكان الكلف وإذهان ثقل الذال... وللباقين ضم أي الياء - وثقلا أي الذال - وفتح الكاف.

قوله تعالى: ﴿**يكاد البرق يخطف أبصارهم كلما أضاء لهم مشوا فيه وإذا أظلم عليهم قاموا**﴾ [البقرة: 20].

قرأ أبو عمرو (يخطف) بفتح الياء وسكون الخاء وفتح الطاء، قال العكبري: "والجمهور على فتح الياء والطاء وسكون الفاء، وماضيه خطف - كقوله تعالى: ﴿**إلا من خطف الخطفة**﴾ [الصافات: 10]، وفيه قراءات شاذة إحداها كسر الطاء على أن ماضيه "خطف"، والثانية بفتح الياء والخاء والطاء وتشديد الطاء، والأصل يختطف فأبدل من التاء طاء وحركت بحركة التاء، والثالثة كذلك إلا أنها بكسر الطاء على ما يستحقه في الأصل، والرابعة كذلك إلا أنها بكسر الخاء على الاتباع، والخامسة بكسر الياء، والسادسة بفتح الياء وسكون الخاء وتشديد الطاء وهو ضعيف لما فيه من الجمع بين الساكنين[3].

قوله تعالى: ﴿**وهو بكل شيء عليم**﴾ [البقرة: 29]، وكذلك قوله: "وهي، وفهي، ولهي،

---

1. الحجة في علل القراءات، 254/1.
2. الكشف، 229/1.
3. إعراب القرآن، 23/1.

وثم هو"[1] قرأ أبو عمرو بإسكان الهاء، هي لغة نجد فيما عدا الأخريين[2] وذلك إذا كان قبلها واو أو فاء أو لام متصلة.

قال الشاطبي في حرزه: وها هو بعد الواو ألفا ولامها وها هي اسكن راضيا باردا (ح) لا، أي إذا كانت الهاء من لفظ هو، والهاء من لفظ هي، بعد واو أو فاء أو لام زائدة، نحو: (وهو بكل شيء، فهو وليهم اليوم، وإن الله لهو الولي، وهي تجري بهم، فهي كالحجارة، لهي الحيوان).

أي أن المشار إليه بالحاء في (ح) لا قرأ هذه المواضع بإسكان الهاء.

قوله تعالى: ﴿**قال إني أعلم مالا تعلمون**﴾ [البقرة: 30]. قرأ أبو عمرو "أني"[3] بفتح الياء فعلى أصل الكلمة، وذلك أن الياء إسم المتكلم، والإسم لا يخلو أن يكون مضمرا ومظهرا، فإذا كان ظاهرا أعرب وإذا كان مضمرا بني على حركة كالكاف في (ضربتك) والتاء في (قمت)، وكذلك الياء وجب أن تكون مبنية على حركة لأنها علامة إضمار وهي خلف من المعربة، والدليل على ذلك قوله: ﴿**وما أدراك ماهيه**﴾ [القارعة: 10]، ﴿**حسابيه**﴾ [الحاقة: 20-26]، لأن الهاء إنما أوتي بها للسكت لتبين بها حركة ما قبلها[4].

قوله تعالى: ﴿**فأزلهما الشيطان عنها فأخرجهما مما كانا فيه...**﴾ [البقرة: 36]. قرأ أبو عمرو "فأزلهما" بغير ألف وتشديد اللام، من "الزلل" أي أوقعهما في الزلة بفتح: والمراد بها المعصية، وهي الأكل من الشجرة، وحجة قوله تعالى: ﴿**إنما استزلهم الشيطان ببعض ما كسبوا**﴾ [آل عمران: 155]، أي أكسبهم الزلة، فليس للشيطان القدرة على زوال أحد من مكان إلى مكان، إنما قدرته على إدخال الإنسان في الزلل، فيكون ذلك سببا إلى زواله

1. هذه الأحرف على ترتيبها في سورة الحج الآية: 46، الفرقان الآية: 5، العنكبوت الآية: 64، القصص الآية: 61.
2. وهي قوله تعالى: "ثم هو يوم القيامة من المحضرين" [القصص: 61]، وقوله تعالى: "أولا يستطيع أن يمل هو..." [البقرة: 282]. فكأن هاتين الكلمتين نزلتا منزلة الكلمة الواحدة فضم الهاء فيه، وقرأ بالإسكان فيما بقي، إلا أن ابن غلبون ذكر أن أبا عمرو خالف فقط في موضع واحد في سورة القصص: الآية: 61، راجع التذكرة في القراءات، 311/2.
3. وهذه أول ياء ذكرت في القرآن الكريم من ياءات الإضافة المختلف فيها، وجملتها مائتان وإثنتا عشرة آية، زاد الداني: اثنتين وهما: "أتاني الله" [النمل: 36]، "فبشر عبادي الذين" [الزمر: 16-17]، أنظر غيث النفع، ص: 33.
4. حجة القراءات، لأبي زرعة، ص: 93.

من مكان إلى آخر بذنبه، ويقوي ذلك أنه قال في موضوع آخر: ﴿**فوسوس لهما الشيطان**﴾ [الأعراف: 20]، والوسوسة إنما هي إدخالها في الزلل بالمعصية، وليست الوسوسة بإزالة منه لهما من مكان إلى مكان، إنما هي تزيين فعل المعصية، وهي الأكل من الشجرة[1].

قال الشاطبي في حرزه:

وفي فأزل اللام خفف لحمزة وزد ألفا من قبله فتكملا

تعين للباقين؛ (أي من ضمنهم أبو عمرو البصري) القراءة بتثقيل اللام (أي بتشديدها) من غير ألف.

قوله تعالى: ﴿**فتلقى آدم من ربه كلمات فتاب عليه...**﴾ [البقرة: 37].

قرأ أبو عمرو برفع ميم (آدم) ونصب تاء "كلمات بالكسرة، والتاء مكسورة في حال النصب، على سنن العربية، على إسناد الفعل إلى "آدم" وإيقاعه على "كلمات"[2]، وحجته في ذلك أن الله تعالى لما علم آدم الكلمات فأمره بهن تلقاهن بالقبول[3].

قال أبو علي: "ومما يشهد للرفع قوله تعالى: ﴿**إذ تلقونه بألسنتكم...**﴾ [النور: 15]، فأسند الفعل إلى المخاطبين، والمفعول به كلام يتلقى كما أن الذي تلقاه آدم كلام متلقى، فكما أسند الفعل إلى المخاطبين فجعل التلقي لهم، كذلك يلزم أن يسند الفعل إلى آدم، فيجعل التلقي له دون الكلمات[4] بمعنى أن آدم أخذ كلمات من ربه بالقبول ودعا بها.

قال الإمام الشاطبي:

وآدم فارفع ناصبا كلماته بكسر وللمكي عكس تحولا

أمر أن يقرأ لكل القراء غير ابن كثير فتلقى آدم من ربه كلمات برفع آدم ونصب كلمات بالكسر... تم أخبر أن المكي وهو عبد الله بن كثير (ت 120هـ) عكس ذلك، وعكسه نصب آدم

---

1. التبصرة في القراءات، للقيسي، ص: 148. الكشف، 236/1. المستنير، 18/1. والمهذب، 53/1.
2. التاء في "كلمات" محفوظة في اللفظ.
3. الحجة، لابن خالويه، ص: 75. التبصرة، ص: 148. الكشف، 237/1. اتحاف، 388/1. المهذب، 53/1. المستنير، 19/1.
4. الحجة، للفارسي، 34/2.

ورفع كلمات.

قوله تعالى: ﴿**ولا يقبل منها شفاعة**﴾ [البقرة: 48].

قرأ أبو عمرو "يقبل" بالتأنيث لإسناده إلى شفاعة وهي مؤنثة لفظا فهو ظاهر التلاوة، وبهذه القراءة قرأ أهل مكة، وهو الأصل[1].

قال الإمام الشاطبي:

ويقبل الأولى أنثوا (د) ون (حا) جز ....

إن المشار إليه بالحاء في (حا) جز وهو أبو عمرو قرأ ولا تقبل منها شفاعة بالتاء المثناه فوق التأنيث... وقيد كلمة الخلاف بقوله الأولى احترازا من قوله تعالى: ﴿**ولا يقبل منها عدل**﴾ [البقرة: 123]، لأن الفعل هنا مسند إلى مذكر وهو عدل فلا يجوز فيه إلا التذكير[2].

قوله تعالى: ﴿**وإذ واعدنا موسى أربعين ليلة...**﴾ [البقرة: 51].

قرأ أبو عمرو "وإذ وعدنا" بغير ألف هنا، وفي الأعراف، وطه[3]، وعلته أن المفاعلة أكثر ما تكون من اثنين من البشر، والوعد من الله وحده كان لموسى، فهو منفرد بالوعد والوعيد، ولأن ظاهر اللفظ فيه وعد من الله لموسى، وليس فيه وعد من موسى، فوجب حمله على الواحد بظاهر النص، لأن الفعل مضاف إلى الله وحده[4].

وفعل وعد يتعدى إلى مفعولين، تقول: وعدت زيدا مكان كذا ويوم كذا، فالمفعول الأول "موسى" والمفعول الثاني "أربعين"، وفي الكلام حذف تقديره تمام أربعين، وليس أربعين ظرفا، إذ ليس المعنى وعده في أربعين[5].

قال الإمام الشاطبي في حرزه:

.... وعـدنـا جميعا دون ما ألف (حا) لا

1. الحجة في القراءات، ص: 76. الكشف، 238/1. اتحاف، 390/1.
2. سراج القارئ، ص: 150.
3. وحرفاهما: 142- 78.
4. الكشف، 239/1.
5. إملاء ما من به الرحمان من وجوه الإعراب والقراءات، للعكبري: 3/1.

أخبر أن المشار إليه بالحاء من (حـ) لا وهو أبو عمرو قرأ (وعدنا) دون ألف أي بغير ألف بين الواو والعين، وقوله جميعا، أي في جميع القرآن في قصة موسى فقط وهو ثلاث مواضع "وإذ وعدنا موسى أربعين ليلة هنا" و "ووعدنا موسى ثلاثين ليلة" بالأعراف، "ووعدنا لهم جانب الطور" بطه.

قوله تعالى: ﴿**وإذ قلنا ادخلوا هذه القرية فكلوا منها حيث شئتم رغدا وادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة يغفر لكم خطاياكم وسنزيد المحسنين**﴾ [البقرة: 58].

قرأ أبو عمرو في رواية الرقيين في كل راء ساكنة أتت اللام بعدها بالإدغام نحو: "يغفر لكم، وينشر لكم"[1] وشبه، وهو ضعيف عند البصريين، وقد روي عنه الإظهار، وبالإدغام قرأ الداني على أبي القاسم عبد العزيز بن جعفر عن قراءته بذلك على أبي طاهر عن ابن مجاهد، وهي الطريق المسندة في التسيير، قال الداني في جامعه: وقد بلغني عن ابن مجاهد أنه رجع عن الإدغام إلى الإظهار اختيارا واستحسانا ومتابعة لمذهب الخليل وسيبويه قبل موته بست سنين، قال الإمام ابن الجزري: "إن صح ذلك عن ابن مجاهد فإنما هو في وجه إظهار الكبير، أما في وجه إدغامه فلا، لأنه إذا أدغم المتحركة في اللام فإدغامها ساكنة أولى وأحرى"[2].

قال العكبري: "والجمهور على إظهار الراء عند اللام، وقد أدغمها قوم، وهو ضعيف لأن الراء مكررة فهي في تقدير حرفين، فإذا أدغمت ذهب أحدهما، واللام المشددة لا تكرير فيها، فعند ذلك يذهب التكرير القائم مقام حرف"[3].

قال الإمام الشاطبي في حرزه:

وفيها وفي الأعراف نغفر بنونه   ولا ضم واكسر فاءه (حـ) ين ظللا

فيها يعني في البقرة، ولا ضم يعني الفتح في النون، فتأخذ للغير بالضم وفتح الفاء، وضد النون الياء، ووجه النون أن قبله: (وإذا قلنا)، فهي نون العظمة فأشار بقوله: حين ظللا إلى

1. هذا الحرف 16 في الكهف.
2. النشر، 13/2.
3. إملاء، 45/1.

أنهم في ظل غفرانه سبحانه وتعالى[1].

قوله تعالى: ﴿ويقتلون النبيئين بغير الحق﴾ [البقرة: 61].

قرأ أبو عمر "النبيئين" بغير همز في هذا الباب حيث وقع، إلا قوله تعالى في: "الأنبياء" فإنه لا خلاف في إثبات الهمزة التي بعد الألف حيث وقع في حال الوصل[2]، وهو مأخوذ من "نبا" ـ ينبو" إذا ارتفع، فيكون "فعيلا" من الرفعة، والنبوة: الارتفاع، وإنما قيل للنبي "نبي" لارتفاع منزلته وشرفه، وتشبيها له بالمكان المرتفع على ما حوله، ويؤيد ذلك أن كل ما في القرآن من جميع ذلك على وزن (أفعلاء) نحو (أنبياء)، وهو دليل على أن الواحد منه بغير همز، كما جمع "ولي وأولياء"، ووصي وأوصياء، كما روي أن رجلا قال للنبي، صلى الله عليه وسلم، (يا نبئ الله) قال: "لست نبئ الله، ولكني نبي الله"[3] قال أبو عبيد: كأنه كره الهمزة، أخرج الحديث الحاكم عن أبي ذر وصححه[4].

سمي الرسول نبيا لاهتداء الخلق به كالطريق، قال أوس بن حجر[5].

لأصبح رتما دقاق الحصى   مكان النبي من الكاثب

قال أبو محمد: "ترك الهمز في هذا الباب كله، أحب إلي لأنه أخف ولإجماع القراء عليه"[6].

قال الشاطبي: (وجمعا وفردا في النبيء وفي النبو//ءة الهمز كل غير نافع أبدلا جمعا وفردا في النبيء، وتقدير البيت كل القراء غير نافع أبدل الهمزة في لفظ النبيء مجموعا ومفردا، فالمجموع نحو (الأنبياء، والنبيئين، والنبيون)، والمفرد، نحو، النبيء، ونبئ، ونبيئا،

1. إبراز المعاني، ص: 327.
2. التذكرة في القراءات، لابن غلبون، 315/2.
3. قال السيوطي: "الحديث الذي أخرجه الحاكم في المستدرك كتاب التفسير باب قراءات النبي، صلى الله عليه وسلم، مما لم يخرجاه وقد صحح سنده، ج 251/2، من طريق حمران بن أعين عن أبي الأسود الدؤلي عن أبي ذر قال: "جاء أعرابي إلى رسول الله، صلى الله عليه وسلم، فقال: يا نبيئ الله فقال ليس بنبيئ الله ولكني نبي الله، قال الذهبي: حديث منكر"، أنظر الإتقان في علوم القرآن، 98/1.
4. حجة القراءات، لابن زنجلة، ص: 99- 100.
5. الجامع لأحكام القرآن، للقرطبي، 431/1.
6. الكشف، 245/1.

وفي لفظ: النبؤة، أيضا يريد قوله تعالى: ﴿**ولقد آتينا بني إسرائيل الكتاب والحكم والنبوة**﴾"، بغير همز مأخوذا من فعل: نبا ينبو: إذا ارتفع شرفه وعلت منزلته، وسما قدره تشبيها له بالمكان المرتفع على ما حوله، والنبوة هي إذن، بهذا الارتفاع، وله حجة قوية يراها مبررة لاختياره هذه القراءة، ذلك أن الجمع من نبيء لم يرد في القرآن الكريم إلا على "أفعلاء" الذي لا يأتي من النعوت التي تكون من ذوات الواو والباء.

قوله تعالى: ﴿**إن الذين ءامنوا والذين هادوا والنصارى والصابين من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون**﴾ [البقرة: 62].

قرأ أبو عمرو "والصابئين" بالهمز على الأصل، وهو من صبأ يصبأ إذا مال، وعلته أنه مأخوذ من صبأ فلان، إذا خرج من دين إلى دين[1]، وصبأ الرجل في دينه يصبأ إذا كان صابئا، وصبأ ناب الصبي يصبأ إذا طلع، وصبأت النجوم إذا ظهرت، والصابئ: التارك لدينه، الخارج منه، فلام الفعل همزة، فكذلك يجب أن تكون في الصابئين[2].

ذكر فائدة في هذه الآية:

قوله تعالى: ﴿**إن الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين**﴾ [البقرة: 62]، وقال في الحج (الآية: 17): "الصابئين والنصارى"، وقال في المائدة (الآية: 69): و "والصابئون والنصارى"، لأن النصارى مقدمون على الصابئين في الرتبة، لأنهم أهل الكتاب، فقدمهم في البقرة، والصابئون مقدمون على النصارى في الزمان، لأنهم كانوا قبلهم فقدمهم في الحج، وراعى في المائدة المعنيين، فقدمهم في اللفظ، وأخرهم في التقدير: والصابئون كذلك[3].

قوله تعالى: ﴿...وما الله بغافل عما تعملون، أفتطمعون أن يومنوا لكم...) [البقرة: 74- 75].

قرأ أبو عمرو "تعملون"، أفتطمعون" بتاء الخطاب جريا على نسق ما قبله من قوله

---

1. الحجة في القراءات، لابن خالويه، ص: 81. إملاء، 74.
2. الحجة في علل القراءات، 77/2. الكشف، 246/1.
3. بصائر ذوي التمييز، للفيروزبادي، 144/1- 145.

تعالى: ﴿**ثم قست قلوبكم**﴾ [البقرة: 74]، ولا اختلاف في "أفتطمعون" أنه بالتاء[1].

قال الشاطبي:

وبالغيب عما تعلمون هنا (د) نـــا ....

أشار بقوله (د) نا إلى ابن كثير قرأ (تعلمون) بالياء، فتعين لأبي عمر البصري وغيره القراءة بالتاء، أي بتاء الخطاب.

قوله تعالى: ﴿**بلى من كسب سيئة وأحاطت به خطيئاته...**﴾ [البقرة: 81].

قرأ أبو عمرو "خطيئته" بالتوحيد، وعلته أن الخطيئة ليست بشخص، فإذا لم تكن شخصا واشتملت على الإنسان جاز أن يقال: (أحاطت به خطيئته)[2]، وأول الخطيئة بمعنى الشرك، وتكون السيئة الذنوب، وهي بمعنى السيئات، ويجوز أن تكون الخطيئة في معنى الجمع، لكن وحدت كما وحدت السيئة، وهي بمعنى الجمع، فتكون كالقراءة بالجمع في المعنى، وحسن انفراد الخطيئة، وهي بمعنى الجمع إضافتها إلى مفرد في اللفظ بمعنى الجمع[3].

وفي (خطيئته) قراءتان، أحدهما: "خطيئاته" والأخرى "خطاياه"، والخطيئة في اللغة: الذنب، وبهذا جاءت القراءتان المتواترتان إفرادا وجمعا. أما القراءة الشاذة الأولى، فقد رويت على أن خطيئة صارت "خطية" بعد أن قلبت الهمزة ياء وأدغمت في الياء الزائدة، وهذا جائز في كل همزة وقعت بعد ياء ساكنة زائدة للمد وقبلها كسرة.

وأما جمع خطيئة على "خطايا" فهو جمع تكسير قياسي لـ "خطيئة"، والأصل "خطائئ بهمزتين، الولى مكسورة، والثانية مضمومة، على وزن "فعائل" ولما تجاوزت همزتان قلبت الثانية ياء للكسرة التي قبلها فصار الجمع "خطائي فاستثقلت الياء المحركة فقلبت ألفا فصار الجمع "خطائا"، وفي هذه الصيغة تكون الهمزة واقعة بين ألفين مما يجعلها خفية في السمع، لذا قلبت ياءا فجاءت الصيغة الأخيرة "خطايا" وقيل عنها "هي الصيغة القياسية.

ويرى سيبويه أنه لا قلب فيها، ولكنه أبدل من الهمزة الثانية التي هي لام الفعل ياء، ثم

---

1. الجامع لأحكام القرآن، 431/1.
2. حجة القراءات لابن زنجلة، ص: 102. التيسير، ص: 74.
3. الكشف، 249/1.

أبدل منها ألفا، فوزنه عند سيبويه "فعايل" محولة من فعائل"[1].

قال الشاطبي:

خطيئته التوحيد على غير نـــافــع ....

أشار أن السبعة إلا نافعا قرؤوا وأحاطت به خطيئته بالتوحيد كما نطق، فتعين أن نافعا قرأ خطيئاته بزيادة ألف الجمع وهو جمع السلامة.

قوله تعالى: ﴿**وإذا آخذنا ميثاق بني إسرائيل لا تعبدون إلا الله وبالوالدين إحسانا وذي القربى واليتامى والمساكين وقولوا للناس حسنا...**﴾ [البقرة: 83].

قرأ أبو عمرو: "لا تعبدون" بتاء الخطاب حكاية لما خوطبوا به، وليناسب قوله تعالى: "وقولوا للناس" في الآية نفسها[2].

قال الشاطبي:

ولا يعبدون الغيب (ش) أيع (د) خللا ....

قوله تعالى: ﴿**تظاهرون عليهم بالإثم والعدوان، وإن ياتوكم أسارى تفادوهم**﴾ [البقرة: 85].

قرأ أبوعمرو "تظاهرون" بتشديد الظاء على إدغام التاء في الظاء لشدة المخرج، وحجته أنه كره الحذف، فأدغم التاء الثانية في الظاء، فزال لفظ التكرير، وحسن الإدغام لأنك تبدل من التاء في التاء في الإدغام حرفا أقوى من التاء، وهو الظاء[3].

قال الشاطبي:

وتظاهرون الظاء خفف (ث) ابـتـا ....

قرأ أبو عمرو "أسارى" بضم الهمزة، وفتح السين وإثبات الألف بعدها، جمع "أسرى" فيكون "أسارى" جمع الجمع (قرأه بالإمالة).

1. الصحاح للجوهري، مادة خطأ خطئ. تاج العروس للزبيدي، نفس المادة.
2. المهذب، 62/1.
3. الكشف، 250/1. التبصرة، ص: 151. اتحاف، 401/1. المهذب، 63/1.

قرأ أبو عمرو: تفدوهم "بفتح التاء وإسكان الفاء من غير ألف بعدها من "فدى" المجرد، وحجته أنه بناه على أحد الفريقين يفدي أصحابه من الفريق الآخر بمال أو غيره، من عرض، وكذلك العادة في المغلوب، وهو يفدي ما أخذ له الغالب، فالفعل من واحد، إذ لا يكون كل واحد من الفريقين غالبا، وحينئذ فأحد الفريقين يفدي أصحابه من الفريق الآخر.

ومعنى هذه القراءة "تفدوهم" أي تشتروهم من العدو، وعلته، في ذلك: أن في دين اليهود ألا يكون أسير من أهل ملتهم في إسار غيرهم، وأن عليهم أن يفدوهم بكل حال، وإن لم يفدهم القوم الآخرون، كذا قال ابن عباس[1].

قوله تعالى: ﴿**وما الله بغافل عما يعملون**﴾ [البقرة: 85]

قرأ أبو عمرو: "تعملون بتاء الخطاب، لمناسبة قوله تعالى: ﴿**وإذا آخذنا ميثاقكم**﴾ [البقرة: 84] في الآية قبلها، تكرر الخطاب حمل عليه، وهو الاختيار لكثرة ما قبله من الخطاب، ولأن أكثر القراء عليه[2].

قوله تعالى: ﴿**وءاتينا عيسى ابن مريم البينات وأيدناه بروح القدس**﴾ [البقرة: 87].

قرأ أبو عمرو: "القدس" بضم الدال وهو الأصل، وهو الاختيار، لإجماع القراء عليه، ولقلة حروف الكلمة وخفتها، وروح القدس أراد به جبريل، وقيل روح عيسى، ووصفها به لطهارته عن مس الشيطان، أو لكرامته على الله تعالى، ولذا أضافه إلى نفسه، أو لأنه لم تضمه الأصلاب[3].

قال الشاطبي:

وحيث آتاك القدس إسكان داله (د) واء وللباقين بالضم أرسلا

ابن كثير قرأ القدس حيث وقع بالإسكان، فتعين للباقين ومن ضمنهم أبو عمرو البصري القراءة بضم الدال.

1. كتاب السبعة في القراءات، لابن مجاهد، ص: 164. حجة القراءات لابن زنجلة، ص: 105. التبصرة، ص: 151. الكشف، 252/1.
2. الكشف، 153/1. التيسير، ص: 74. المهذب، 64/1.
3. الكشف، 253/1. إتحاف، 403/1. المهذب، 64/1. المستنير، 27/1.

قائمة المصادر والمراجع المعتمدة

- القرآن الكريم، رواية ورش عن نافع، العد المدني الأخير.
- إتحاف فضلاء البشر بالقراءات الأربعة عشر، أحمد محمد البنا، (ت 1117هـ)، تحقيق وتقديم: د/ شعبان محمد إسماعيل، الطبعة الأولى، مكتبة الكليات الأزهرية، سنة 1987م.
- إعراب القرآن للعكبري، دار الكتب العلمية، ط/1، بيروت، 1979م.
- إملاء ما من به الرحمان من وجوه الإعراب والقراءات، لعبد الله العكبري (ت 616هـ)، الطبعة الأولى، دار الفكر، بيروت، 1986م.
- الإبانة عن معاني القراءات، لمكي بن أبي طالب القيسي (ت 437هـ)، تقديم وتحقيق وتعليق: د/عبد الفتاح إسماعيل شلبي، دار النهضة، مصر.
- الإتقان في علوم القرآن، لجلال الدين السيوطي (ت 911هـ)، دار الفكر.
- بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، للفيروزبادي، تحقيق: ذ/ محمد علي النجار، سنة 1983، طبعة المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، مصر.
- البرهان في علوم القرآن، لعبد الله الزركشي (ت 797هـ)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الطبعة الثانية.
- تاج العروس، لمرتضى الزبيدي، بيروت.
- تحبير التيسير في قراءة الأئمة العشرة، لابن الجزري (ت 833هـ)، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت 1983م.
- التبصرة في القراءات، لمحمد بن أبي طالب القيسي (ت 437هـ)، تحقيق وتعليق: د/محيى الدين رمضان، الطبعة الأولى، الكويت، 1985م.
- التذكرة في القراءات، لعبد المنعم بن غلبون (ت 399هـ)، تحقيق: د/عبد الفتاح بحيري إبراهيم، الطبعة الثانية، القاهرة.
- التعريف في اختلاف الرواة عن نافع، أبو عمرو الداني (ت 444هـ)، تحقيق: د/التهامي الراجي الهاشمي، 1982م.

- التيسير في القراءات السبع، أبو عمرو الداني، عناية أو توبرتزل، الطبعة الثالثة، دار الكتاب العربي، بيروت، 1985م.
- جمال القراء وكمال الإقراء، لعلم الدين السخاوي (ت 902هـ)، الطبعة الأولى، مكتبة التراث، مكة المكرمة، 1987م.
- الجامع لأحكام القرآن، للقرطبي (ت 671هـ)، الطبعة الثانية، القاهرة 1935م، والطبعة الثالثة، دار الكتاب، 1967م.
- حجة القراءات، لأبي زرعة زنجلة، تحقيق: سعيد الأفغاني، الطبعة الرابعة، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1984م.
- الحجة في القراءات السبع، لابن خالويه (ت 370هـ)، تحقيق وشرح: د. عبد العال مكرم، الطبعة الخامسة، مؤسسة الرسالة، 1990، مراجعة: محمد علي النجار، الطبعة الثانية، مصر، 1983م.
- الحجة في علل القراءات السبع، لأبي علي الفارسي (ت 377هـ)، تحقيق جماعة من أساتذة.
- سراج القارئ المبتدئ وتذكار المقرئ المنتهي، لابن الحسن الفاصح، دار الفكر، 1981م.
- سنن ابن ماجة (ت 275هـ)، تعليق: محمد فؤاد، دار الفكر.
- سنن أبي داود، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، مطبعة السعادة، الطبعة الثانية، مصر، 1969م.
- سنن الترمذي (ت 279هـ)، تحقيق وشرح: أحمد شاكر، المكتبة الإسلامية.
- سنن الدارمي (ت 255هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت.
- الصحاح في اللغة والعلوم، للجوهري، إعداد: نديم مرعشلي وأسامة المرعشلي، بيروت، 1975م.
- طبقات الشعراء، للقاسم بن سلام (ت 224هـ)، المطبعة المحمودية.
- غيث النفع في القراءات السبع، لعلي النوري الصفاقسي (ت 1118م)، بهامش سراج القارئ.
- غاية النهاية في طبقات القراء، لابن الجزري، القاهرة، 1932م.

- كتاب السبعة في القراءات، لابن مجاهد (ت 324هـ)، تحقيق: د/شوقي ضيف، دار المعارف، الطبعة الثانية.
- الكشف عن وجوه القراءات السبع وعللها وحججها، لمكي بن أبي طالب القيسي، تحقيق: د/ محيي الدين رمضان، الطبعة الثالثة، مؤسسة الرسالة، 1984م.
- معرفة القراء على الطبقات والأعصار، لعبد الله الذهبي (ت 748هـ)، تحقيق: بشار عواد ومعروف شعيب الأرناؤوط وصالح مهدي عباس، الطبعة الأولى، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1984.
- متن الجزرية، نظم ابن الجزري (ت 833هـ)، ضمن مجموع المتون.
- مسند الإمام أحمد بن حنبل (ت 241هـ)، المكتب الإسلامي، دار صادر، بيروت.
- مناهل العرفان في علوم القرآن، الزرقاني، دار إحياء الكتب 1372هـ، الطبعة الثالثة، 1953م.
- منتهى الأماني والمسرات في علوم القراءات، للشيخ محمد البناء، الطبعة الأولى، بيروت، 1987م.
- المستنير في تخريج القراءات المتواترة، د/محمد سالم محيسن، دار الجيل، الطبعة الأولى، بيروت، 1989م.
- المغني في توجيه القراءات العشر المتواترة، د/محمد سالم محسين، الطبعة الثانية، دار الجيل، بيروت، 1988م.
- المقنع في رسم المصاحف، لأبي سعيد الداني (ت 444هـ)، تحقيق: محمد صادق قمحاوي، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة.
- المهذب في القراءات الأربعة عشر وتوجيهها من طريق طيبة النشر، د/محمد سالم محسين، الطبعة الثانية، مكتبة كليات الأزهرية، 1389هـ.
- الميسر في القراءات الأربعة عشر، لمحمد فهد خاروف، مراجعة: محمد نديم راجح، دار ابن كثير، الطبعة الأولى، 1985م.
- النجم الطالع في أصل مقرأ الإمام نافع، لابن بري، بدون طبعة.
- النشر في القراءات العشر، لابن الجزري (ت 833هـ)، تصحيح: علي محمد الضباغ، دار الكتب العلمية، بيروت.

منهج النقد الحديثي
وأثره على التاريخ واللغة

ذ. فؤاد بوقجيج
كلية الآداب بمكناس

بسم الله الرحمن الرحيم والصلاة والسلام على سيد المرسلين وعلى آله وصحبه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين

(الحمد لله نحمده تعالى ونستعينه ونستهديه ونستغفره ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا من يهده الله فلا مضل له ومن يضلل فلن تجد له وليا مرشدا، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له وأشهد أن محمدا عبده ورسوله بلغ الرسالة وأدى الأمانة ونصح الأمة وجاهد في الله حق جهاده حتى أتاه اليقين ونحن على ذلك من الشاهدين).

إن المنهج النقدي الذي أبدعه رواد الحديث ورجاله كان محط إعجاب وتقدير كثير من الدارسين المنصفين، لما له من آثار إيجابية على الحديث النبوي نفسه ـ لكونه نشأ في أحضان القرآن الكريم والسنة النبوية وترعرع في كنفهما ـ ولآثار هذا المنهج على علوم أخرى غير الحديث النبوي كالتاريخ واللغة مثلا، حيث انعكس منهج المحدثين وقواعدهم على معظم العلوم والفنون النقلية،

(فهذا المنهج في الحقيقة أساس لكل العلوم النقلية وهو كما وصفه أحد العلماء (منطق المنقول وميزان تصحيح الأخبار)[1].

ولست أهدف من خلال هذا العرض المتواضع إلى تفصيل الكلام حول هذا المنهج والدخول في دقائقه وجزئياته وإنما سأحاول الالماع إلى جملة من القضايا تعد أس منهج المحدثين وقاعدة بحثهم.

أهم ركائز المنهج النقدي عند المحدثين

إن حديث الرسول، صلى الله عليه وسلم، حاز من الوقاية والمحافظة ما لم يتأت لحديث نبي من الأنبياء، حيث نقل لنا المحدثون كل (تفاصيل أحواله عليه السلام في طعامه وشرابه ويقظته ومنامه وقيامه وقعوده حتى ليدرك من يتبع كتب السنة أنها ما تركت شيئا صدر عنه صلى الله عليه وسلم إلا روته ونقلته)[2] تحقيقا لوعد الله تعالى بحفظ وحيه كما قال سبحانه: **﴿إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون﴾** [الحجر: 9].

فحفظ القرآن الكريم بفضل هذه العناية الإلهية وحفظت معه السنة النبوية رغم ما نالها من الوضع والتحريف، لكن المحدثين كانوا بالمرصاد لكل هذه المحاولات، كما قال عليه الصلاة والسلام: "يحمل هذا العلم من كل خلف عدوله ينفون عنه تحريف الغالين وانتحال المبطلين وتأويل الجاهلين"[3] حيث بدأ ذلك مع جيل الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ الذين أبدعوا هذا المنهج النقدي وأرسوا دعائمه انطلاقا من توجيهات القرآن الكريم والسنة النبوية، كما قال تعالى: **﴿يأيها الذين آمنوا إذ جاءكم فاسق بنبإ فتبينوا أن تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين﴾** [الحجرات: 6]، وقوله: **﴿ولا تقف ما ليس لك به علم، إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عندي مسؤولا﴾** [الإسراء: 36]، وقوله سبحانه:

---

1. مقدمة الفكر المنهجي عند المحدثين، ص: 10، سلسلة كتاب الأمة رقم 16.
2. منهج النقد في علوم الحديث، ص: 24، أنور الدين عتر، طبعة دار الفكر، دمشق سورية، الطبعة الثالثة (1401هـ ـ 1981م).
3. الحديث أخرجه البيهقي في السنن الكبرى 209/10، وابن عبد البر في التمهيد 28/1، وابن أبي حاتم في الجرح والتعديل 341/1 وأورده ابن حجر في لسان الميزان 17/1 والطبري في مسند الشاميين 344/1 والقرطبي في التفسير ج 36/1 والهيثمي في مجمع الزوائد 140/1.

﴿ إنما يفتري الكذب الذين لا يومنون بآيات الله أولئك هم الكاذبون﴾ [النحل: 105]، وقول الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ: "من كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار"[1]، وقوله: "من حدث عني بحديث يرى أنه كذب فهو أحد الكذابين"[2]، فتحددت بذلك الانطلاقة الأولى لأصول قوانين الرواية التي استثمرها الصحابة رضي الله عنهم، فحفظوا لنا حديث الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ وسار على نهجهم التابعون وغيرهم ممن جاء بعدهم، حيث تكلم في الرجال من الصحابة عمر وعلي وابن عباس وأني بن مالك وعائشة رضي الله عنهم جميعا[3]، وبذلك نشأ علم ميزان الرجال الذي يعرف بالجرح والتعديل الذي هو عمود أصول الحديث[4]، ثم سلك سبيل الصحابة وسار على نهجهم بعد انقراض عصرهم التابعون كالإمام الشعبي وابن سيرين ونحوهما حيث حفظ عنهم توثيق أناس وتضعيف آخرين[5].

ولقد ازداد الكلام في الرجال شيوعا واتساعا كنتيجة طبيعية للابتعاد عن عصر الصحابة وتشعب الأسانيد وكثرتها، ولكثرة حملة الحديث والمتصدين للرواية، فكان كل ذلك من الأسباب الرئيسة لدخول كثير من القوادح والعلل الظاهرة والخفية على عدد كبير من الأحاديث[6]، مما جعل المحدثين يعنون بها حيث غربلوها حديثا حديثا وبينوا وجه الصواب والخلل فيها.

إن المتتبع لمنهج المحدثين في نقدهم للأحاديث وتصحيحهم للروايات ليعلم مقدار ما كانوا عليه من الدقة والتحري والأمانة، كل ذلك لأنهم يتعاملون مع نصوص الوحي المتضمنة

---

1. الحديث رواه مسلم في صحيحه في باب التحذير من الكذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم، ص: 8، وأورده ابن حجر في تلخيص الحبير، ج127/4، طبعة المدينة المنورة بتحقيق عبد الله هاشم اليماني المدني.
2. الحديث رواه مسلم في مقدمة صحيحه، ص: 7، والترمذي في العلم وصححه 36/5 وابن ماجة.
3. انظر: "المتكلمون في الرجال" للسخاوي، ص: 95- 94، طبع مع ثلاثة رسائل أخرى تحت عنوان أربع رسائل في علوم الحديث، اعتنى بها عبد الفتاح أبو غدة"، مكتب المطبوعات الإسلامية بحلب، ط، 14105هـ/1990م، وكان الكلام قليلا لقلة الضعف وندرته.
4. انظر منهج النقد في علوم الحديث، ص: 56.
5. انظر، ذكر من يعتمد قوله في الجرح والتعديل للإمام الذهبي، ص: 172 بتصرف يسير، طبع مع ثلاثة رسائل أخرى تحت عنوان: "أربع رسائل في علوم الحديث".

6. منهج النقد في علوم الحديث، ص: 58، بتصرف.

للأحكام الشرعية التي لا يجوز أن ينسب منها شيء إلى الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ إذا لم يكن هو قائله، سواء حصل ذلك من الراوي خطأ وسهوا أو كان ذلك عمدا وقصدا.

ولقد كان الوهم والخطأ في بداية الأمر أحد الأسباب المباشرة التي دعت الصحابة رضي الله عنهم إلى ممارسة النقد والحكم على الأحاديث، حيث بلغتنا نماذج مهمة لهذا النقد، إذ أن هذه العوارض البشرية من وهم وخطأ أو نسيان كانت تسير والرواية جنبا إلى جنب[1] منذ عصر الصحابة، إضافة إلى ظاهرة الوضع التي لم تنتشر بكثرة إلا في أواخر عصر الخلفاء الراشدين[2] بعدما أصبح يعرف في التاريخ الإسلامي بالفتنة التي (كانت حافزا ملحا على ضبط الرواية منذ بدايتها وكانت سببا مباشرا في إرساء المنهجية عند المحدثين)[3].

وعليه فإننا نجد في تراجم كثير من الصحابة كيف أنهم كانوا يدققون في الأخبار ويتحرون الصحة، كما قال الإمام الذهبي في ترجمة أبي بكر الصديق رضي الله عنه: "وكان أول من احتاط في قبول الأخبار"[4] وذكر الحاكم النيسابوري أن أبا بكر وعمر وعليا وزيد بن ثابت جرحوا وعدلوا وبحثوا عن صحة الروايات وسقيمها فكانت لديهم موازين دقيقة يزنون بها الرواة وقيود يضبطون بها الروايات، فمن أبرز مناهجهم في ذلك[5]: 1. تقليل الرواية عن الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ 2. التثبت في الرواية عند أخذها وعند أدائها، 3. نقد الروايات وذلك بعرضها على نصوص وقواعد الدين فما كان مخالفا لهذه النصوص والقواعد ردوه، وكل ذلك كان من باب الاحتياط في ضبط الحديث لا لتهمة الراوي أو سوء الظن به كما قال عمر لأبي موسى الأشعري رضي الله عنهما: "إني لو اتهمك ولكن أحببت أن أتثبت"[6].

---

1. يقول الإمام مسلم في كتابه التمييز: "ومما ذكرت من منازلهم في الحفظ ومراتبهم فيه، فليس من ناقل خبر وحامل أثر من السلف الماضين إلى زماننا وإن كان من أحفظ الناس وأشدهم توقيا وإتقانا لما يحفظ وينقل إلا والغلط والسهو ممكن في حفظه ونقله"، ص: 2، مطبعة الكوثر السعودية بتحقيق محمد مصطفى العظمي.
2. انظر: تفصيل ذلك في منهج نقد المتن عند علماء الحديث النبوي، ص: 67، طبعة دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط.1، (1403هـ/1983م).
3. منهج نقد المتن عند علماء الحديث النبوي، ص: 40.
4. انظر، الفكر المنهجي عند المحدثين، ص: 18، بتصرف يسير.
5. انظر، معرفة علوم الحديث للحاكم النيسابوري، ص: 52، في (ذكر النوع الثامن عشر من علوم الحديث)،ط، المكتبة العلمية بالمدينة المنورة بتحقيق السيد معظم حسين، ط، الثانية، 1397هـ/1977م.
6. الحديث أخرجه أبو داود في سننه رقم: 5183، بلفظ ـ ولكن الحديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم شديد ـ وأخرجه بلفظ قريب من هذا أبو داود الحديث رقم 5128 وفيه ـ ولكن خشيت أن يتقول الناس على رسول الله صلى

كل هذه الضوابط المنهجية والقواعد كانت المنطلق الذي بنى عليه المحدثون مباحثهم فكان نظرهم ينصب على كل ما يتعلق بالراوي والرواية فابتكروا قواعد المصطلح على أدق وأرقى منهج يمكن أو يوجد للتأكد من النصوص المروية وتمحيصها.

ولما كانت الأحاديث المروية يقوم بنقلها الرواة ـ رجال الأسانيد ـ كان البحث عن هؤلاء الرواة والسؤال عنهم ومعرفة سيرتهم بتفاصيلها خطوة منهجية أولى لا محيد عنها، خاصة وأن صفاتهم ودرجات حفظهم وضبطهم[1] تختلف من راو لأخر، وكل ذلك سيؤثر لا محالة شروطا لابد أن تتوفر فيه وهي العدالة والضبط، وبينوا مختلف فروع الاختلال الذي يمكن أن يقع في هاتين الصفتين مما يدل على براعة أساليبهم النقدية[2]، بل إنهم درسوا مختلف أحوال الأسانيد من اتصال وانقطاع وأعطوا لكل صورة من هذه الأحوال المصطلح اللائق بها[3].

والأكثر من هذا أن المحدثين درسوا أحوال كل راو على حدة، فلا يمكنك أن تبحث عن رجل مذكور في سند حديث من الأحاديث إلا وتجد له ترجمة مفصلة في كتب الرجال المخصصة لذلك، مع العلم أن هذه الكتب هي جد متنوعة ومتشعبة الأغراض والمضامين، تضم بين دفتيها تراجم عدد مهم من الرواة يصل أحيانا إلى ما يناهز ثلاثين ألف ترجمة[4]، وتتوزع على شتى محاور علم الرجال، كل محور يشكل علما قائما بذاته، وهذا كله يدل على مدى حرص المحدثين على ضبط رجال الأسانيد واختبار أحوالهم، حيث كان يتم ذلك مواكبة

الله عليه وسلم.

1. مثلا قال الإمام الذهبي (ت 748هـ) في ترجمة الحافظ ابن ديزيل: "هو الحافظ الرحال أبو إسحاق إبراهيم بن الحسين الكسائي الهمداني (ت 281) رحمه الله تعالى، كان يضرب المثل في ضبط الكتاب، قال صالح ابن أحمد محدث همدان: سمعت علي بن قيس يقول: الإسناد الذي يأتي به ابن ديزيل لو كان فيه أن لا يؤكل الخبز لوجب تركه لصحة إسناده" انظر، تذكرة الحفاظ، ج 2/608- 609، وانظر قواعد في علوم الحديث، ص: 197 للتهانوي، الطبعة الخامسة بالرياض 1404هـ.
2. انظر تفاصيل ذلك في مبحث (معرفة صفة من تقبل روايته ومن ترد روايته) في مقدمة ابن الصلاح مع التقييد والإيضاح، ص: 114، طبعة دار الحديث، الطبعة الثانية (1405هـ/1984م)، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، 1405هـ/1984م.
3. انظر: تفاصيل ذلك في كتب المصطلح الحديثي كمقدمة ابن الصلاح ومعرفة علوم الحديث وغيرها.
4. وكمثال على ذلك كتاب (التاريخ الكبير) للإمام محمد بن إسماعيل البخاري (256هـ)مع العلم انه قد بناه على الاختصار حيث قال رحمه الله: "قل اسم في التاريخ إلا وله عندي قصة إلا أني كرهت تطويل الكتاب" التاريخ الكبير، طبعة المكتبة الإسلامية، ديار بكر، تركيا.

مع حركة جمع النصوص النبوية ورواياتها، وما من شك في أن فقد الاتصال في سند الحديث يعد أحد الأسباب المهمة التي جعلت المحدثين يفتشون عن الرجال، لأن الراوي الذي سقط من السند قد يكون ثقة وقد يكون ضعيفا، ومن تمام الحيطة المنهجية في النقد العلمي أن يتوقف المحدثون في خبره حتى تنكشف لهم حاله لاحتمال أن يكون ضعيفا[1]. وقد احتل التاريخ عند أهل الحديث مكانة متميزة لمعرفة اتصال الأسانيد وانقطاعها وللكشف عن أحوال الرواة وفضح الكذابين[2] فعنوا بوفيات الرجال عناية لا نظير لها، قال سفيان الثوري: (لما استعمل الرواة الكذب استعملنا لهم التاريخ)[3]، وقال حفص بن غياث: (إذا اتهمتهم الشيخ فحاسبوه بالسنين)[4]، (يعني احسبوا سنة وسن من كتب عنه).

ولم يقف نظر المحدثين عند رجال الأسانيد فقط، بل تعدى ذلك ليغوص في متون الأحاديث وألفاظها حيث كشف لنا عن مختلف أوجه الشذوذ والعلة التي يمكن أن تطرأ على متن الحديث وأعطوا لكل خلل مصطلحه الخاص به[5]، مما يدل على أنهم لم يغفلوا متن الحديث كما يتهمهم بذلك كثير من المستشرقين[6] ومن سار في فلكهم من أبناء جلدتنا من المسلمين[7]، والشواهد على اهتمامهم بالمتن كثيرة[8]، بل إن دقتهم المنهجية اقتضت أن ينبهوا على أن لا تلازم بين صحة السنة وصحة المتن ولا بين ضعفهما.

---

1. انظر: منهج النقد في علوم الحديث، ص: 287.
2. نفس المرجع، ص: 143، وانظر كمثال على ذلك ما حصل للإمام الخطيب البغدادي حيث عرض عليه كتاب في إسقاط الجزية عن أهل خيبر فقال إنه مزور، وعلل ذلك بان فيه شهادة سعد بن معاذ وقال بان ذلك مستحيل لأنه توفي عقب غزوة الخندق سنة 5هـ وشهادة معاوية لكنه أسلم عام فتح مكة "انظر طبقات الشافعية، ج 35/4، لتاج الدين السبكي، طبعة دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، بتحقيق محمد محمد الطناحي وعبد الفتاح محمد الحلو.
3. انظر: الكفاية للخطيب البغدادي، ص: 119، طبعة حيدر أباد، 1357هـ.
4. انظر: تاريخ بغداد للخطيب البغدادي، ج 188/8، طبعة القاهرة والمكتبة العربية ببغداد وقف على طبعه أمين الخانجي 1349هـ/1931م.
5. انظر: مثلا الشاذ والمنكر والمضطرب في كتب مصطلح الحديث.
6. انظر، مثلا كلام المستشرق (جوين بول) في دائرة المعارف الإسلامية، ج7/355- 337، الطبعة المترجمة إلى اللغة العربية من قبل لجنة دائرة المعارف الإسلامية.
7. ويأتي في مقدمتهم أحمد أمين، انظر: كلامه في فجر الإسلام، ص: 217- 218، طبعة دار الكتاب العربي بيروت- لبنان، الطبعة العاشرة 1969م، وانظر: كذلك ظهر الإسلام، ج 48/2 له أيضا، طبعة دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الخامسة 1388هـ/1969م.
8. انظر، على سبيل المثال الإجابة لما استدركته عائشة على الصحابة للإمام بدر الدين الزركشي.

ولعل من أهم ما يبرز مهارة المحدثين النقدية هو ابتكارهم لعلم العلل[1] الذي يأتي كمرحلة متأخرة بعد علم الجرح والتعديل، ولم يبرع فيه إلا جهابذة الحديث ونقاده القلائل، الذين تتبعوا أحاديث الثقات الموصوفين بالعدالة فعلموا أن الواحد منهم "قد يخطئ ويهم ويقلب المتون والأسانيد، وقد ينسى وقد يختصر فيخل أو يطيل فيغير ويبدل وهو في هذه الأحوال ثقة لا يتعمد الخطأ"[2]، ولكن احتمال الوقوع في الخطأ يبقى واردا، فكان هذا المنهج زيادة في التحري والتثبت لتنقية حديث الرسول صلى الله عليه وسلم، وتنزيل حفاظ الحديث منازلهم دون محاباة أو مجاملة.

ولولا ما بذله المحدثون من جهود مضنية في الكشف عن أحوال الرواة والسؤال عن عدالتهم وتيقظهم وحفظهم وتكبد مشاق الرحلات من اجل ذلك، لضاعت الأحاديث النبوية[3]، في غمرة البدع والضلالة كما يقرر ذلك الإمام محمد بن حبان البستي (ت 354هـ).

ومن دقة منهجهم أنهم ميزوا بين مراتب قبول الحديث ولم يسووا بينها فهي متفاوتة من أصح الصحيح إلى أدنى مراتب الحسن، ولم يغفلوا فيها عن اعتبار عنصر التقوية، وكذلك فعلوا مع الحديث المردود، مما يؤكد أن بحثهم النقدي قد جاء شاملا لجوانب الحديث المختلفة، مما يجعل كل منصف يقطع بسلامة أحكامهم على الأحاديث.

وغاية المرام في هذا المقام أن المنهج النقدي عند المحدثين منهج علمي موضوعي غاية في الموضوعية، فيه من الحيطة والتثبت مالا يخطر على بال بشر، كل ذلك خدمة لسنة المصطفى عليه أفضل الصلاة والسلام وصيانة لها من الكذب والخطأ تحقيقا لوعده سبحانه بحفظ

1. يقول الحاكم النيسابوري: "وإنما يعلل الحديث من أوجه ليس للجرح فيها مدخل، فإن حديث المجروح ساقط واه، وعلم الحديث يكثر في أحاديث الثقات أن يحدثوا بحديث له علة فيخفى عليهم علمه فيصير الحديث معلولا، والحجة فيه عندنا الحفظ والفهم والمعرفة لا غير "انظر: معرفة علوم الحديث، ص: 112.
2. انظر الفكر المنهجي عند المحدثين، ص: 100.
3. انظر: المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين، ج1/57- 58، لابن حبان تحقيق محمد إبراهيم زايد، دار الوعي بحلب، الطبعة الأولى 1396هـ/1976م، حيث يقول ابن حبان: "امعنوا في الحفظ وأكثروا في الكتابة، وأفرطوا في الرحلة واظبوا على السنة والمذاكرة والتصنيف والمدارسة، حتى اخذ عنهم من نشأ بعدهم من شيوخنا هذا المذهب، وسلكوا هذا المسلك حتى إن أحدهم لو سئل عن الحرف في السنن لكل سنة منها عدها هذا ولو زيد فيها ألف او واو لخرجها طوعا ولأظهرها ديانة، ولولاهم لدرست الآثار واضمحلت الأخبار".

وحيه، حيث قيضتهم العناية الإلهية ليقوموا بهذا الواجب ففعلوا، فها نحن اليوم نقرأ حديث الرسول صلى الله عليه وسلم غضا طريا كأننا سمعناه عنه مباشرة.

أثر النقد الحديثي على علم التاريخ

إن الأثر الذي أحدثته مناهج المحدثين النقدية على العلوم الإسلامية الأخرى كان واضحا، خاصة مع علم التاريخ، باعتبار علم الحديث والتاريخ يشتركان في قضية جوهرية أساسية وهي الرواية والنقل، الذي يقوم به الرواة الذين تختلف درجاتهم في الضبط والعدالة، وتتباين مذاهبهم وخلفياتهم الفكرية، وكذلك لعلاقة الوحي الوطيدة بالتاريخ، إذ أن "القرآن الكريم والبيان النبوي يعتبران بهذا المعنى الوثائقي (وليس الديني فقط) أقدم وثيقة تاريخية وردت بطريق علمي صحيح بمعايير البشر، عدا عما يؤمن به المؤمن من اليقين الإيماني بتعهد الله بالحفظ...لذلك نرى أن القرآن والبيان النبوي يشكلان مصدرا تاريخيا للكثير من العقائد والأديان والأقوام والمواقع الجغرافية على خارطة الزمن الطويلة، حيث لا توجد وثائق معتمدة تغطي هذه الفترات التاريخية"[1].

لهذا كان من أهم[2] معطيات منهج الحديث في هذا المجال البحث في سند الحدث التاريخي والتحقيق فيه لمعرفة صدقه، وهذا عين مسلك المحدثين الذين وضعوا القواعد العلمية لتصحيح الأخبار "وضعوا هذه القواعد على أساس علمي لا مجال بعده للحيطة والتثبت".

والمتتبع لكلام المؤرخين[3] يجد أنهم اشترطوا في المؤرخ ما اشترطه علماء الحديث في الراوي، خاصة العدالة والضبط، يقول الإمام السخاوي (ت 902هـ) وهو يتحدث عن شروط المؤرخ: "وأما شروط المعتني بالتاريخ: فالعدالة مع الضبط التام الناشئ عنه مزيد الإتقان، والتحري سيما فيما يراه من الوقائع التي كانت بين أعيان الصدر الأول من الصحابة رضي

---

1. من مقدمة عمر عبيد حسنة لكتاب المنظور الحضري في التدوين التاريخي عند العرب، ص: 14، سلسلة كتاب الأمة رقم 60.
2. انظر، السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي، ص: 1017، للدكتور مصطفى السباعي، طبعة المكتب الإسلامي، الطبعة الرابعة، 1405هـ/1985م.
3. مع التنبيه على أن الكثير من المؤرخين كانوا محدثين.

الله عنهم، لما أمرنا من الإمساك عما كان بينهم، والتأويل له بما لا يحط من مقدارهم"[1].

وهذا ما أكده قبله مع الزيادة عليه في هذه الشروط الإمام علي بن عبد الكافي السبكي (ت 756هـ) فيما نقله عنه ولده الإمام تاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي المتوفى (771هـ)، يقول: "يشترط في المؤرخ: 1. الصدق، 2. وإذا نقل يعتمد اللفظ دون المعنى، 3. وأن لا يكون ذل الذي نقله أخذه في المذاكرة، وكتبه بعد ذلك، 4. وأن يسمي المنقول عنه، فهذه شروط أربعة فيما نقله"[2].

وهي لا تخرج عن شروط المحدثين في ضبط الحديث والرواية، والمتأمل فيها يلحظ أنها تشمل ناقل الخبر وما يجب أن تتوفر فيه من صفات تجعل السند صحيحا ولا يخفى أن "أهمية الإسناد في نقل الرواية التاريخية، مهما كان شانها، عظيمة لا ينكرها إلا غر جاهل فلولاه لما تميز قول الأفاك الأثيم من قول الصادق المستقيم... فكما اشترطوا في الرجال لقبول أخبارهم ومروياتهم وضعوا شروطا لنصوص ومتون هذه الروايات يجب أن تتوفر فيها وإلا سقطت من الاعتبار ولو كان الإسناد صحيحا"[3].

وهي شروط تشمل الخبر نفسه أيضا، فاعتبار اللفظ دون المعنى هو قمة الاحتياط والتحري، مما يدل أيضا على أن نقد المتن كان حاضرا كذلك في الرواية التاريخية، بل إن بعض المؤرخين أعطوا جانب نقد المتن أهمية واضحة قبل النظر في رجال الخبر والحكم عليهم جرحا وتعديلا، حيث إن توثيق الرواة عن طريق التجريح والتعديل لا يضمن للمؤرخ السلامة من الوقوع في الأخطاء، ومن أبرز المؤرخين الذين مثلوا هذه الاتجاه عبد الرحمن بن خلون، حيث يعتبر الجرح والتعديل خطوة لاحقة تتم بعد التأكد من إمكان الخبر أو امتناعه أو استحالته، إذ ما فائدة نقد السند عن طريق التجريح والتعديل عندما يكون الخبر المنقول خرافة مستحيلة الوقوع عقلا، ولهذا نجده يتكلم عن ما يسميه بالمطابقة يقول في مقدمته: "...وأما الأخبار عن الواقعات فلابد من صدقها وصحتها من اعتبار المطابقة فلذلك وجب

1. انظر، الإعلان بالتوبيخ لمن ذم التاريخ، ص: 63، للسخاوي، بتحقيق وتعليق فرانز روزنثال، ترجمة الدكتور صالح أحمد العلي، طبعة دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
2. انظر، قاعدة في المؤرخين للإمام السبكي، ص: 69- 68، مطبوع ضمن أربع رسائل في علوم الحديث.
3. انظر، مصادر السيرة النبوية وتقويمها، للدكتور فاروق حمادة، ص: 48، طبعة دار الثقافة، الدار البيضاء، الطبعة الثانية 1410هـ/1989م.

أن ينظر في إمكان وقوعه وصار فيها ذلك أهم من التعديل ومقدما عليه"[1]، وبناء عليه كان لابد من إيجاد منهج جديد يأتي فيه نقد السند في المرتبة الثانية فكانت منهجية التاريخ التي اكتشفها ابن خلدون حيث يحتل (قانون المطابقة) فيها المرتبة الأولى[2] إذ أن هذا المنهج كان يغيب في كتابات الأقدمين خاصة عند الإمام ابن جرير الطبري (ت 310هـ) حيث كان يهتم كثيرا بضبط الأسماء دون التعرض لمتن النص المنقول أو ما يتضمنه من معلومات، لذا اتهمه ابن الأثير بإيراد روايات غير معقولة[3].

ومهما يكن من أمر فإن ابن خلدون الذي يعتبر مؤسس علم الاجتماع والعمران، هو في الحقيقة لم يخرج عن المنهج القرآني الذي سبقه بسبعة قرون أو يزيد، وإنما انطلق من مرجعية القرآن والسنة منهج علماء التفسير والحديث...ومناهج الجرح والتعديل في نظريته التاريخية وكيفية فحص الحدث والتعامل معه[4].

وما من شك أن علم الجرح والتعديل الذي ابتكره المحدثون في وقت مبكر كان له أثر واضح على الدراسات التاريخية، يقول عبد العزيز الدوري: "ولقد كانت لهذه القاعدة التي وضعها المحدثون، وهي الجرح والتعديل أهمية كبيرة على الدراسات التاريخية في هذا الوقت المبكر، إذ أرست دعائم نظرة نقاده إلى الرواة، باعتبارهم مصادر للمعلومات كما أنها أدخلت عنصر البحث والتحري عن صحة الخبر، سواء بالنسبة للإسناد أو بالنسبة للمتن، فتشكلت عنها أسس متينة للدراسة التاريخية"[5].

وتجدر الإشارة كذلك إلى أن المحدثين الأوائل كان لهم إلمام بالتاريخ مما جعل مناهجهم في الحديث تؤثر بشكل مباشر على كتاباتهم التاريخية خاصة منها التاريخ الإسلامي، كأخبار

1. انظر، المقدمة لابن خلدون، ص: 37، طبعة دار البيان، بدون تاريخ، وانظر ضوابط أخرى ذكرها في نفس المصدر، ص: 9 وما بعدها.
2. انظر، المؤرخون والتاريخ عند العرب للدكتور محمد احمد ترحيني، ص: 108، طبعة دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط،الأولى 1411هـ/1991م.
3. انظر، تاريخ التراث العربي لفؤاد سزكين، ج 521/1، راجعه الدكتور عرفة مصطفى والدكتور سعيد عبد الرحمن، إدارة الثقافة والنشر بالجامعة 1983م.
4. من مقدمة عمر عبيد حسنة لكتاب المنظور الحضاري في التدوين التاريخي عند العرب، ص: 17- 18.
5. انظر، بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب، ص: 20 لعبد العزيز الدوري، طبعة دار المشرق، بيروت، لبنان، 1983م.

الفتوح والمغازي والسيرة[1]، وهذا يظهر جليا مع ابن شهاب الزهري (ت 124هـ) وموسى بن عقبة (ت 141هـ) ومحمد بن سعد صاحب الطبقات (ت 230هـ) وخليفة بن خياط (ت 240هـ) وابن جرير الطبري (ت 310هـ) كما أن الروايات التاريخية لديهم كانت تتصدرها الأسانيد كما هو شان الأحاديث مما ساعد على تحقيق الأخبار، فقيمة الخبر أو الرواية تعتمد على راويها من ناحية حده ودقته وصدقه وصلته بالحوادث[2]وكان طبيعيا أن تسري مناهج المحدثين إلى المؤرخين للعلاقة الوطيدة بين علم الرجال كمجال من مجالات الحديث وبين التاريخ، حيث (استمر اعتبار كتب الرجال من فروع التاريخ حتى بعد أن تبلورت بعض المفاهيم حول تعريف التاريخ وتحديد مجالاته وأغراضه وظهرت في الدراسات المتأخرة التي قام بها الكافيجي[3] (سنة 879هـ) والسخاوي، فقد قال السخاوي: "علم التاريخ فن من فنون الحديث النبوي"[4]...ويظهر مثل هذا التأثير لعلم الرجال أيضا في بعض كتب التاريخ العام التي اهتمت بالتراجم كثيرا مثل كتاب المنتظم لابن الجوزي، وكتاب البداية والنهاية لابن كثير، وتاريخ الإسلام للذهبي)[5].

ولقد ترجم من المعاصرين هذا الأثر الواضح لمناهج علماء الحديث على الدراسات التاريخية الدكتور أسد رستم في كتابه "مصطلح التاريخ"، حيث اعتمد فيه على قواعد مصطلح الحديث، واعترف بأنها أصح طريقة علمية لتصحيح الأخبار والروايات يقول في مقدمة كتابه: "وأول من نظم نقد الروايات التاريخية ووضع القواعد لذلك علماء الدين الإسلامي فإنهم اضطرارا إلى الاعتناء بأقوال النبي-صلى الله عليه وسلم-وأفعاله... فانبروا لجمع الأحاديث ودرسها وتدقيقها فاتحفوا علم التاريخ بقواعد لا تزال في أسسها وجوهرها محترمة في الأوساط العلمية حتى يومنا هذا"[6] ويضيف: "والواقع انه ليس بإمكان أكابر رجال

---

1. مع ضرورة التنبيه على أن السيرة النبوية هي عبر التاريخ الإسلامي، وإن كانت جزءا منه او حلقة فيه من الناحية الزمانية، إلا أنها تتميز عنه بأنها معصومة، انظر: مقدمة المنظور الحضاري، ص: 30.
2. انظر، دراسة التاريخ العربي، للدكتور عبد العزيز الدوري، ص: 13، وانظر: بحوث في تاريخ السنة المشرفة لأكرم ضياء العمري، ص: 57- 58، طبعة مكتبة العلوم والحكم، الطبعة الخامسة 1415هـ/1994م.
3. في كتابه المختصر في علم التاريخ.
4. انظر الإعلان بالتوبيخ لمن ذم التاريخ، ص: 450.
5. انظر بحوث في تاريخ السنة المشرفة، ص: 270- 273.
6. انظر، مصطلح التاريخ، ص: أ. طبعة منشورات المكتبة البوليسية لبنان، الطبعة الرابعة.

التاريخ اليوم أن يكتبوا أحسن منها (أي مناهج المحدثين وقواعدهم)... فإن ما جاء فيها من مظاهر الدقة في التفكير والاستنتاج تحت عنوان: "تحري الرواية والمجيء باللفظ" يضاهي ما ورد في الموضوع نفسه في كتب الفرنجة في أوروبية وأمريكا"[1] ويقول في الباب السادس من كتابه الذي يسميه (العدالة والضبط) بعد أن ذكر وجوب التحقق من عدالة الراوي والأمانة في خبره يقول: "ومما يذكر مع مزيد الإعجاب والتقدير ما توصل إليه علماء الحديث منذ مئات السنين في هذا الباب وإليك بعض ما جاء في مصنفاتهم نورده بحروفه وحذافيره تنويها بتدقيقهم العلمي، واعترافا بفضلهم على التاريخ"[2] ثم بدأ يسرد كلام الإمام مالك والإمام مسلم والقاضي عياض وأبي عمرو ابن الصلاح.

ومهما يكن من أثر لمناهج المحدثين على المؤرخين فإن الدقة والضبط والتحري في الرواية وفي الراوي كان يمارس بدرجة اكبر بكثير في مجال النصوص الحديثية مقارنة مع الروايات التاريخية. يقول الدكتور أكرم ضياء العمري: "... فقد اشترطوا - أي المؤرخين - في المؤرخ ما اشترطوه في رواة الحديث من العدالة والضبط[3] وبذلك أمكن تطبيق قواعد نقد الحديث في نقد الروايات التاريخية أيضا، ولكن ذلك لم يتم بنفس الدقة بل حدث تساهل كبير في ميدان التاريخ، فالمؤرخون الأوائل مثل خليفة بن خياط والطبري استقوا كثيرا من مادتهم التاريخية عن رواة ضعفهم أهل الحديث، وبذلك لم يتشددوا في نقد رواة الأخبار كما فعلوا بالنسبة لرواة الحدث، لأن الحديث تترتب عليه الحكام الشرعية لذلك رفض العلماء الاحتجاج بالأحاديث ذات الأسانيد المنقطعة في حين قبلوا ذلك في الروايات التاريخية... وهكذا ميز العلماء منذ فترة مبكرة بين (التاريخ) و(الحديث)[4] فلم يطبقوا قواعد نقد الحديث بدقة في

---

1. انظر، مصطلح التاريخ، ص، ز.
2. نفس المرجع، ص: 69.
3. يقول الكافيجي: "وينبغي أن يشترط في المؤرخ ما يشترط في راوي الحديث من أربعة أمور: العقل والضبط والإسلام والعدالة" انظر: المختصر في علم التاريخ، ص: 336، وانظر كذلك الإعلان بالتوبيخ لمن ذم التاريخ، ص: 499-500.
4. يقول الكافيجي: "يجوز للمؤرخ أن يروي في تاريخه قولا ضعيفا في باب الترغيب والترهيب والاعتبار مع التنبيه على ضعفه، ولكن لا يجوز له ذلك في ذات الباري عز وجل وفي صفاته ولا في الأحكام"، انظر، المختصر في علم التاريخ، ص: 326.

نطاق التاريخ"[1]، ولعل هذا السبب هو الذي حدا بالمؤرخين القدامى أمثال الإمام الطبري إلى عدم نقد الروايات والكلام في الرجال، (ربما كان ذلك اعتقادا منه بان الحديث مصدر من مصادر التشريع الإسلامي، وبالتالي تقام عليه الأحكام الشرعية، أما التاريخ فلا تقام عليه أحكام شرعية)[2]، وقد تنبه لهذا التفريق بعده ابن خلدون حيث تقرر أن التعديل والتجريح هو المعتبر في صحة الأخبار الشرعية، لأن معظمها تكاليف إنشائية (كالأمر، النهي...) أوجب الشارع العمل بها)[3].

ومما يجب التنبيه عليه أن العديد من هؤلاء المؤرخين القدامى أوردوا كثيرا من الروايات ولكنهم لم يسوقوها مساق الجزم والقطع بل رووها مصدرة بأسانيدها وجعلوا عهدتها على رجال الإسناد الذين أوصلوا الخبر إلى كتابه، ولم يدرسوا تلك الأسانيد، ولم يقولوا فيها قولا، بل تركوا أمر نقدها إلى من يأتي بعدهم من العلماء القادرين على دراسة تلك الأسانيد[4]، بل قد نجدهم يوردون الروايات المتعارضة المتناقضة - كما يفعل الإمام الطبري - في الحادثة الواحدة مما لا يصح ولا يقبله العقل، ولا يعلق عليه بشيء، لذلك كان مرتعا خصبا لكثير من الذين تعاطوا تشويه التاريخ الإسلامي إذ كانوا يأخذون ساقط الروايات وواهيها وفيها الطعن بالصحابة وغيرهم ويحيلون على الطبري ما له من مكانة علمية تمويها منهم كما يقول الدكتور فاروق حمادة، وذلك أن عزو الخبر أو الرواية للإمام الطبري لا يعني أن يصحح ذلك ويعتبره، ولكنه أورد ما وصل إليه دون نقد أو تنقيح.

أثر النقد الحديثي على علم اللغة

لقد كان لمناهج المحدثين النقدية أثرها الواضح على اللغة وصيانتها من اللحن والتحريف من خدمة للدين ومحافظة عليه، وكان اهتمام اللغويين في بداية الأمر ينصب على جمع اللغة وتحديد معانيها، فرحل العلماء إلى البادية بمدادهم وصحفهم يسمعون ويكتبون، ورحل عرب

1. انظر، بحوث في تاريخ السنة المشرفة، ص: 275.
2. انظر، المؤرخون والتاريخ عند العرب، ص: 83.
3. انظر، المقدمة، ص: 37.
4. انظر، مقدمة مفتاح الجنة في الاحتجاج بالسنة للسيوطي، لعبد الرحمن فاخوري، ص: 115، طبعة دار السلام، ط2 /1418هـ/1998م.

البادية إلى الحضر ليؤخذ عنهم[1].

ولعل أبرز ما استفاده اللغويون من مناهج المحدثين هو ضوابطهم في النقل والرواية القائمة على الإسناد، يقول الدكتور صبحي الصالح: "إن التأثير العفوي الطبيعي الذي خلفه الحديث في أصول النحو...إنما رافق نشأة علم الحديث قبل أن ينضج، فليس لنا أن نبالغ فيه، ولا أن نغلو في أبعاده ومراميه، ولكننا... مهما نغل في وصف ما كان للحديث من أثر في النحو وأصوله، وفي مختلف العلوم ومناهجها مظل دون إيفاء علم الحديث حقه، فما من تيار فكري إسلامي إلا وله من عدوى الحديث حظ معلوم، إن لم يكن فيما حمله تراث النبوة من وصايا وحكم وتعاليم ففي طرق التحمل والداء وشروط الرواية والرواة، ومقاييس النقد والتجريح، وأساليب التصنيف والتخريج، ومعايير الموازنة والترجيح، فهذه كلها دخلت شواهد النحو وسادت أبحاث اللغة، وارتفعت إلى أخبار الأدب وتركت في الجميع أصداءها الشداد عن طريق الرواية والإسناد"[2].

ويزداد هذا التأثير وضوحا إذا علمنا أن اللغويين اشترطوا في ناقل اللغة ما اشترطه المحدثون في ناقل الحديث "يشترط أن يكون ناقل اللغة عدلا رجلا كان أو امـرأة، حرا كان أو عبدا كما يشترط في نقل الحديث، لأن بها تتم معرفة تفسيره وتأويله، فاشترط في نقلها ما اشترط في نقله، وإن لم تكن في الفضيلة من شكله، فإن كان ناقل اللغة فاسقا لم يقبل نقله"[3].

ويقول ابن جني معبرا عن اقتداء اللغويين بالمحدثين وكيف أن المحدثين: "هم عيار هذا الشأن وأساس هذا البنيان"[4] وكدليل على هذه العناية بالإسناد فقد ذكر صاحب (تاج العروس، شرح القاموس) مرتضى الزبيدي في مادة (نوف) عند تفسير كلمة (النوف) ما نصه: قال الأزهري: "قرأت في كتاب نسب إلى مؤرخ ـ السدوسي ـ غير مسموع: لا ادري ما

---

1. انظر، مصادر السيرة النبوية وتقويمها، ص: 111.
2. انظر، علوم الحديث ومصطلحه، ص: 321- 322، ط، دار العلم للملايين، ط، الخامسة عشرة يناير 1984م.
3. انظر، المزهر في علوم اللغة وأنواعها للسيوطي، ج 138/1، ط،1378/4.
4. انظر، الخصائص، ج 313/3، ط، دار الكتاب العربي، بيروت 1952م.

صحة النوف"[1]، يقول الشيخ عبد الفتاح أبو غدة معلقا: "فترى في هذا النص مبلغ حرص المتقدمين ـ لشدة تحريهم في طلب الصواب والحق ـ أن لا يدونوا اللغة إلا بالرواية والأسانيد الصحيحة كالشريعة المطهرة والسنة المشرفة، فمن اجل نقل كلمة واحدة من كتاب... جعل الأزهري رحمه الله تعالى بتحفظ من إسنادها إلى قائلها، إذ لم يكن على الكتاب ـ أي النسخة التي وقعت إليه ـ إثبات السماع لذلك الكتاب من مؤلفه أو من تلقى عنه و (السماع) من (الإسناد)، إن هذا الموقف الدقيق...ليدل كل الدلالة على موقع (الإسناد) و(السماع) في كتاب من كتب اللغة عند أولئك المتقدمين رحمهم الله تعالى، فطيف الشأن بكتب التفسير والحديث والفقه ونحوهما"[2]، وقد ساق الحافظ الخطيب البغدادي رحمه الله تعالى في كتابه (التطفل وحكايات الطفيليين وأخبارهم ونوادر كلامهم وأشعارهم)[3] في باب (ذكر ما يسمى به الطفيلي في الجاهلية) الخبر التالي بسنده لتفسير كلمة واحدة فقط، قال: "أخبرنا علي بن أبي علي، حدثنا محمد بن عبد الرحيم المازني، أخبرنا ابن بكير، أخبرنا ابن قتيبة قال: (الضيفن): الذي يجئ مع الضيف ولم يدع"[4] والشواهد على هذه العناية كثيرة جدا، ولهذا لم يكن عبثا أن يكون منهج الأقدمين في جمع اللغة علميا دقيقا ـ على غرار علماء الحديث ـ يعول على الملاحظة والاستقراء والإفراط في الحيطة أحيانا[5]، هذه الحيطة التي جعلتهم ينتقون الأزمنة التي كان فيها اللسان العربي سليما، فسموا العصور التي يعتمد عليها عصور الاحتجاج وهي حتى نهاية القرن الثاني الهجري بالنسبة لفصحاء الحضر، وأواسط القرن الرابع بالنسبة إلى فصحاء البادية[6]، ولابد لقبول الكلمة من استيفائها جميع الشروط، وإلا فهي مردودة وهذه الشروط هي:

1. ثبوت ذلك عن العرب بسند صحيح يوجب العمل 2. عدالة الناقلين كما تعتبر عدالتهم

---

1. تاج العروس، ج 262/2، ط، حكومة الكويت 1385هـ/1965م.
2. انظر، الإسناد من الدين وصفحة مشرقة من تاريخ سماع الحديث عند المحدثين، ص: 38، ط، مكتب المطبوعات الإسلامية بحلب، ط، الأولى 1412هـ/1992م.
3. انظر، التطفيل وحكايات الطفيليين وأخبارهم ونوادر كلامهم وأشعارهم للخطيب البغدادي، ص: 65.
4. انظر، الإسناد من الدين، ص: 94.
5. انظر، دراسات في فقه اللغة للدكتور صبحي صالح، ص: 110، ط، دار العلم للملايين لبنان، ط، 11يناير 1986م.
6. انظر، فقه اللغة لعلي عبد الواحد وافي، ص: 172، ط، الرابعة، القاهرة 1385هـ/1956م.

في الشرعيات 3. أن يكون النقل عمن قوله حجة في أصل اللغة 4. أن يكون الناقل سمع منهم حسا، أما بغيره فلا 5. أن يسمع من الناقل حسا[1].

وهذه الشروط الخمسة كلها تدور على النقل وصحته والعدالة وموجباتها[2] وكان عند اللغويين كذلك رواة مقبولين وآخرين مردودين، يقول ابن فارس: "تؤخذ اللغة سماعا من الرواة الثقاة ذوي الصدق والأمانة ويتقي المظنون"[3]، فإذا كان الناقل عدلا وتفرد بشيء يقبل منه وإن لم يوافقه غيره في النقل، وعلى هذا الأساس نجد اللغويين يعمدون إلى تجريح الرجال وتعديلهم كعلماء الحديث[4] فعدلوا الخليل ابن أحمد وأبا عمرو بن العلاء مثلا، وجرحوا قطربا وهو الذي قال فيه ابن السكيت: "كتبت عنه قمطرا ثم تبينت انه يكذب في اللغة فلم أذكر عنه شيئا"[5]، وكان سيبويه يقول: "أخبرني الثقة ويعني بقوله هذا أبا زيد الأنصاري"[6].

ومهما حاول اللغويون أن يطبقوا مناهج المحدثين، فإنهم لم يطبقوها بكل سعة وعمق كما فعل المحدثون مع أحاديث الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ لما للكلمة في مجال الحديث من خطر[7]، على خلاف كلمة في نص بشري لا تحرم حراما ولا تحل حلالا، وإن كان من فضل يحسب للمحدثين، فحسبهم أنهم قد أرسوا دعائم هذه القواعد والضوابط على أتم وأكمل ما يمكن أن تصل غليه عقول البشر، ومهدوا السبيل أمام غيرهم من العلماء ليفيدوا من مناهجهم، خاصة في مجال النقل الذي يقوم على ثنائية الرواية والراوي.

---

1. المزهر في علوم اللغة وأنواعها، ج 58/1.
2. انظر المنهج الإسلامي في الجرح والتعديل، للدكتور فاروق حمادة، ص: 139، طبعة دار نشر المعرفة، ط، الثانية 1409هـ/1939م.
3. انظر، الصاحبي في فقه اللغة وسر العربي، ص: 30، لابن فارس، طبعة نشر الأستاذ المرحوم محب الدين الخطيب، وانظر، المزهر في علوم اللغة وأنواعها، ج 137/1.
4. نظر، المزهر في علوم اللغة، ج 138/1.
5. انظر، المنهج الإسلامي في الجرح والتعديل، ص: 140.
6. انظر، أمثلة للكلام في اللغويين جرحا وتعديلا في نزهة الأباء لابن الأنباري.
7. انظر، المنهج الإسلامي في الجرح والتعديل، ص: 143.

لمحات عن تاريخ الحديث والمحدثين بسوس

د. محمد بن زين العابدين رستم

مقدمة

إن الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدا عبده ورسوله، بلغ الرسالة، وأدى الأمانة، ونصح الأمة، صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم تسليما كثيرا.

أما بعد:

فإن هذه الدراسة: "لمحات عن الحديث والمحدثين في سوس"؛ إطلالة على التراث السوسي المتعلق بالحديث والمحدثين؛ وذلك من خلال المباحث الآتية:

المبحث الأول: عناية أهل سوس بالحديث رواية ودراية.

المبحث الثاني: كتب الحديث في الخزائن العلمية بسوس.

المبحث الثالث: تدريس الحديث وعلومه في المدارس العلمية بسوس.

المبحث الرابع: التآليف السوسية في الحديث وعلومه.

المبحث الخامس: أعلام أهل الحديث بسوس.

خاتمة الدراسة.

وتظهر أهمية البحث في هذا الموضوع في أمرين اثنين:

الأول: طرافة البحث في "الحديث والمحدثين بسوس وجدته؛ ذلك أنه لا تعلم فيه دراسات أو بحوث مفردة، وغاية ما يجده الباحث عنه شذرات مبثوثة هنا وهناك فيما دبجته براعة مؤرخ سوس وفقيهها محمد المختار السوسي رحمه الله تعالى.

الثاني: ذيوع القول بأن أهل سوس أعرضوا عن الاشتغال بالعلوم الشرعية المتصلة بالتفسير والحديث؛ ومالوا إلى النظر في الفروع؛ والبحث في الفقهيات حتى أكثروا؛ مع ما علم من حالهم في الإقبال على التصوف؛ وإمعانهم في الكلام على معايب النفس، وتصفية الباطن.

وغاية هذه الدراسة إثارة الانتباه إلى هذا الجانب المنسي؛ من تاريخ سوس العلمي الذي لا يكاد يعرفه إلا الواحد بعد الواحد، عسى أن تسموا همم أبناء المنطقة ممن لهم في العلم دراية، وفي المعرفة يد إلى الإمعان في التتبع والاستقصاء لبعض ما قد يند عن هذه الدراسة.

ولقد اعتمدت في كتابة هذه الدراسة على الكتب المؤلفة في تاريخ سوس ورجالهم وأحوال قبائلها؛ وعلى رأس ذلك كله تآليف مؤرخ سوس بلا مدافع محمد المختار السوسي؛ كما نظرت أيضا بعض المؤلفات المتصلة بتاريخ العلم بسوس؛ وبعض كتب التراجم المتأخرة؛ والفهارس العلمية لبعض أعلام المحدثين بسوس.

وأسأل الله عز وجل فتح مستغلق هذا الباب؛ وأن يلهمنا التوفيق والسداد فيما نقول ونعمل، إنه سميع مجيب.

المبحث الأول: عناية أهل سوس بالحديث رواية ودراية

ارتبط تاريخ العلم بسوس بتأسيس والحاك بن زلوي اللمطي لـ "رباط إكليز" في بداية القرن الخامس الهجري[1] ويستفاد من بعض النصوص القليلة المتوفرة عن هذا "الرباط" أنه

1. انظر المؤسسات التعليمية الأولى بسوس وخصائص المدارس العتيقة بالمنطقة، ص: 38، محمد المنوني، المناهل عدد: 34 ذو القعدة 1406هـ، وزارة الثقافة، المغرب.

كانا دارا لتعليم العلم والخير وقراءة القرآن[1].

"وانطوت القرون الخامس فالسادس فالسابع فالثامن عن سوس ولم نر ما يدل على حركة علمية واسعة تذكر عن سوس[2]". ومع ذلك فلقد تناثرت "الرباطات" هنا وهناك في سوس؛ فكان منها: "رباط هرغة بايجلي" الذي بناه المهدي بن تومرت سنة 515هـ[3]، وفي هذا الرباط كانت الانطلاقة الأولى لعلم الحديث. حيث سمع بن تومرت عبد المومن كتابه "محاذي الموطأ[4]".

ولقد شهدت سوس -بعد القرن الثامن- نهضة علمية واسعة ظهرت آثارها في الإقبال على أنواع العلوم المختلفة؛ وانتشار حلقات التدريس والإفادة؛ وكثرة التأليف.

وكان لعلم الحديث رواية ودراية؛ نصيب في هذه النهضة العلمية؛ واليقظة الفكرية؛ بيد أن هذا النصيب كان قليلا وذلك لجملة أسباب نذكر منها:

أولا: احتفال أهل سوس بالفقه؛ وإقبالهم على حفظ المختصرات؛ والنظر في الحواشي والشروح؛ حتى صار لهم ذلك دينا لا محيد عنه، وأدى بفتاويهم إلى الضعف؛ والتجرد عن الدليل؛ قال محمد الصغير الإفراني (ت 1154هـ): "قال أبو زيد في الفوائد: أخبرني أبو محمد عبد الله بن مبارك الأقاوي قال: "سمعت الإمام القاضي أبا عثمان الهوزاني يقول: "لما رجع ابن عمر المذكور[5] من وفادته إلى درعة؛ سأله فقهاؤها عن أهل سوس؛ فقال لهم: "وجدت فقهاءهم على ضعيف الفتاوي، وفقراءهم على كثرة الدعاوي؛ وعامتهم على كثرة المساوي"[6].

1. انظر ترجمة عبد الله بن ياسين في ترتيب المدارك، (ج 2/ص: 333)، للقاضي عياض، ضبطه: محمد سالم هاشم، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى 1418هـ.
2. انظر سوس العالمة، ص: 18، محمد المختار السوسي، الدار البيضاء، الطبعة الثانية 1404هـ
3. انظر المؤسسات التعليمية الأولى بسوس،ص: 41.
4. وقف العلامة محمد المنوني رحمه الله على نسختين: "لمحاذي الموطأ" وقال: "يوجد بأول بعض نسخه سند يتسلسل من يوسف الأول عن والده عبد المؤمن عن ابن تومرت، وهنا يحدد الزمان والمكان هكذا: "في غرة شهر رمضان المعظم، من سنة خمس عشرة وخمسمائة، ببلد سوس برباط هرغة". وانظر المؤسسات التعليمية الأولى بسوس، ص: 41.
5. هو عبد الله بن عمر المطغري، أخذ عن أبي عبد الله القوري، والونشريسي وغيرهما، كان علامة حافظا، توفي بدرعة سنة 958هـ، انظر: نزهة الحادي بأخبار ملوك القرن الحادي، للإفراني، ص: 64. تحقيق: عبد اللطيف الشاذلي، مطبعة النجاح البيضاء، الطبعة الأولى 1419هـ.
6. انظر: نزهة الحادي بأخبار ملوك القرن الحادي، ص: 64، ولقد علق محمد المختار السوسي على كلمة ابن عمر في

ونظام التدريس في المدارس العتيقة بسوس، يشهد لهذا الغلو في الاحتفال بفقه الفروع، حيث يأتي الفقه في الدرجة الثانية من بين العلوم التي يدرسها الطالب[1]. وراج على لسان طلاب العلم هذان البيتان:

إذا ما اعتز ذو علم بعلم فعلم الفقه أولى باعتزاز

فكم طيب يفوح؛ ولا كمسك وكم طير يطير؛ ولا كباز[2]

ولو أحصى باحث ما اشتملت عليه الخزائن العلمية بسوس من كتب، لوقف على الطيب الكثير من المختصرات الفقهية؛ والمنظومات في الفروع والنوازل.

ثانيا: إقبال أهل سوس على التصوف؛ وتوفرهم عليه؛ وظنهم أن علم الحقيقة" أحق بالطلب من "علم الشريعة" وأن من تقدم في "علم الشريعة"؛ وليس له بعلم الباطن تعلق؛ لم يدخل في عداد العلماء الأصفياء، والكمل النجباء؛ ولا يخفى أن علم الحديث علم صلف[3]، لا اشتغال للمتعلق به بغيره من العلوم، فهو علم من لا علم له؛ وإذا كان قد استقام لبعض من له مشاركة في بعض العلوم الأخرى، فإن الغالب لمن شغل نفسه به أن يؤثر في طبعه نفرة من التصوف[4].

موضعين من سوس العالمة فقال في ص: 21: "ثم جاء القرن الحادي عشر بزبدة علمية عالية من فطاحل العلماء، عادت فتاويهم قوية غير ضعيفة، ولو عاش عبد الله بن عمر المضغري. وكذا. لرجع عن وصفه أهل سوس بضعف الفتاوي، وقد رد عليه أهل هذا العصر بالحال والمقال، وناهيك بشيخ الجماعة: عيسى السكتاني، وعبد الله بن يعقوب السملالي... مفتين أقوياء الفتاوي، إلى فتاويهم يصار عند الاختلاف". ثم قال المختار السوسي في ص: 48 بعد أن وصف من حال فقهاء سوس: "...فدحضت بذلك مقالة المضغري .وكذا. الذي صدرت منه أواسط العاشر؛ وهو الذي قالها بعد رجوعه من سوس... فإن كان صادقا. وهو الظن به. فيمن أدركهم ورآهم فقد تبدل الحال عن ذلك؛ تحت ظلال أواسط الدولة السعدية؛ ثم في عهد الدويلة التازروالتية؛ ثم في عصر الدولة العلية العلوية.

1. انظر منار السعود عن تفراوت الملوك ومدرستها العتيقة، ص: 46، أيت بومهاوت أمحمد؛ مطبعة النجاح، البيضاء، الطبعة الأولى 1414هـ.
2. انظر سوس العالمة، ص: 45. ومنار السعود، ص: 46.
3. يقال رجل صلف إذا تجاوز قدر الظرف وادعى فوق ذلك تكبرا. انظر مختار الصحاح، للرازي، ص: 2191، المكتبة التجارية، مصر، الطبعة الثانية.
4. ولقد أخرجت سوس من أعلام التصوف الكثير؛ لكنها لم تخرج من أهل الحديث إلا أقل القليل؛ وبإحالة النظر في "طبقات الحضيكي و "التشوف" للزيات تقف على صدق هذه الدعوى.

ثالثا: ضياع قسم مهم من تاريخ سوس العلمي؛ لعدم العناية بتقييده، والتنويه برجاله؛ وقد أومأ محمد المختار السوسي إلى هذا السبب عندما قال: "طالما رجعنا البصر كرتين؛ وأكثرنا الإمعان في عدم شهرة تلك القرون[1] بالعلم العربي السوسي كما اشتهرت به بعد ذلك؛ فتراءى لنا ما ربما نميل إلى ترجيحه أحيانا؛ من أن السبب الوحيد هو ما ابتلى به السوسيون إلى اليوم، من عدم الاعتناء برجالهم؛ والتفريط دائما لا ينتج إلا الجهل المظلم، وهذا العيب لا يزال فيهم ماثلا إلى الآن؛ كأنه ممتزج بدمائهم مستحوذ على ألبابهم؛ فلولا دواع خاصة لبعض الناس، لما رأينا أيضا من القرن التاسع إلى الآن إلا مثل ما نراه فيما قبل مما بين القرنين الخامس والثامن، فلولا "التشوف" للزيات لما ظفرنا ببعض صوفية سوسيين؛ ولولا مؤرخون آخرون غير سوسيين لما ظفرنا بآخرين من فطاحل علماء سوس إذ ذاك نزلوا القيروان ومراكش وفاسا وغيرها؛ وبآخرين منهم من كان عالما وسطا؛ ومنهم من نحسبه كذلك؛ ومنهم من لا نظنه إلا عابدا صوفيا لا غير..."[2]. ولقد اعترف بقلة الاعتناء بعلم الحديث في سوس؛ رجلان من أبناء المنطقة.

أولهما: أبو زيد عبد الرحمن بن محمد التمنارتي (ت 1060هـ) الذي قال: "وهذا الفن لم أر له في بلادنا السوسية مع تقادم الأجيال؛ وتوافر الرجال ذاكرا... مع كونها مشحونة في القديم والحديث بأهل الفضل والدين، وخصوصا بلاد جزولة التي يحكى أنها تنبث الصالحين كما تنبث الأرض البقول..."[3].

وثانيهما: محمد المختار السوسي الذي يقول: ...لا يطول عجبنا إن لم نر من بين السوسيين البدويين حفاظا محدثين كبارا؛ مع أنهم في الحفظيات يبرعون فلم يبق حينئذ إلا ما كان اشتهر مثله"[4].

ويقول في موضع آخر من كتبه: "حقا قوضت خيام هذا العلم؛ وعريت أفراسه ورواحله منذ القرن الحادي... ولم يبق منه عند الناس إلا تبركات يأثرونها فيما بينهم؛ ومسرودات في

1. يعني القرن الخامس والسادس والسابع والثامن.
2. انظر سوس العالمة، ص: 19- 20.
3. انظر الفوائد الجمة في إسناد الأمة، لوحة 4، نسخة خزانة كلية الآداب بالرباط، برقم 964/2 تمن.
4. سوس العالمة، ص: 35.

رمضانات السنوات صارت عادة متبعة؛ وينسبونها للإمام ابن غازي..."[1].

ومع قلة الاعتناء بالحديث وعلومه في سوس؛ لم يخل قرن من القرون المتأخرة من رجال أحيوا هذا العلم؛ وبعثوا فيه الروح؛ وجمعوا كتبه؛ وألفوا فيه؛ وقدوا مجالس التسميع والتحديث؛ وذلك ما سنحاول الإلمام به في المباحث الآتية.

المبحث الثاني: كتب الحديث في الخزائن العلمية بسوس

هذا المبحث معقود للحديث عن ذخائر كتب الحديث التي حفظتها الخزائن العلمية بسوس؛ وذلك دليل على عناية أهل سوس بعلم الحديث وفنونه.

والاعتماد في هذا الباب على ما كتبه بعض مؤرخي سوس في وصف هذه الخزائن؛ ونذكر ما اشتملت عليه من نفائس وذخائر، فمن الخزائن العلمية المشهورة بالكتب الحديثية: خزانة القائد عياد[2] الذي أحيا موءودة العلم في العين؛ وكان قذى فيها للجهل في العين؛ فأنفق أمواله في آلاته؛ وحصل كثيرا من كتبه في خزانته؛ منها: شرح البخاري للقسطلاني؛ وكذا العيني؛ وابن حجر العسقلاني؛ ومنها شرح النووي على مسلم؛ والأبي الذي يجتنبه كل مسلم؛ وقد جمع الكتب الستة التي عليها المدار؛ وغيرها من السير وتواريخ الأخبار... خصه الله بين العباد بخدمة الحديث؛ وكان له صيت قديم وحديث[3]...

وفي أثناء رحلة محمد المختار السوسي لربوع جزولة؛ وقف على جملة من الخزائن العلمية التي نذكر منها:

1. **خزائن "أدوز"**: وفيها من كتب الحديث:

---

1. انظر مدارس سوس العالمة، ص: 72، الطبعة الأولى 1407هـ.
2. هو القائد عياد بن محمد بن علي العيني الجراري، ولد سنة 1299هـ، ذكره الإكراري فقال في صفته: "حبيب أهل الله، من رنا للمعالي وما فيه رضاه، الحائز السبق في الميدان، المحيي رسوم العلم في القاصي والداني، توفي سنة 1363هـ، انظر ترجمته والأخبار عنه في: روضة الأفنان في وفيات البنيان، ص: 54- 333- 334، بن احمد الإكراري؛ تحقيق: حمدي أنوش؛ منشورات كلية الآداب، أكادير، الطبعة الأولى 1998؛ والمعسول ج 19/ص: 172- 200، البيضاء 1960م.
3. انظر روضة الأفنان، ص: 331.

أ. جامع التحصيل لأحكام المراسيل للحافظ الخليل بن كيكلدي صلاح الدين العلائي، قال محمد المختار السوسي في وصفه: "والنسخة قيمة؛ لأنها بخط المؤلف نفسه؛ على ما غلب على ظني... وعليها مكتوب أنها سمعت بين يدي الحافظ الذهبي"[1].

ب. نسخة من البخاري "ملوكية ذهب أولها؛ محلاة بذهب وهاج؛ وأولها: أخبرني الفقيه الحافظ أبو علي الحسن بن محمد بن فيرة الصدفي في قراءة مني عليه بدانية حرسها الله؛ قال أنا الفقيه القاضي أبو الوليد سليمان بن خلف الباجي قال أنا الشيخ أبو ذر الهروي..."[2].

ج. نسخة من سنن النسائي[3].

د. مصابيح الجامع للدماميني على البخاري: قال محمد المختار السوسي في وصفه: "في مجلد ضخم؛ جيد الخط، كتبه الحسن بن علي بن سعيد بن محمد بن أبي بكر بن عبد الله الأندلسي الغرناطي المشهور بالسراج في صفر عام 997هـ)[4].

هـ. شرح على موطأ مالك؛ رجح الأستاذ محمد المختار السوسي أنه "المنتقى" لأبي الوليد الباجي[5].

2. **خزانة أزاريف**: وفيها من كتب الحديث وعلومه:

أ. المشكل في الحديث؛ وتأويل الأخبار المتشابهة، والرد على الملحدة من الجهمية والمعتزلة والمجسمة لابن فورك، "وهو كتاب نفيس؛ والنسخة عتيقة"[6].

ب. مختصر المقاصد الحسنة لابن الديبع[7].

ج. تقييد المهمل وتمييز المشكل من أسماء رواة الحديث؛ لأبي علي الغساني الأندلسي،

1. انظر خلال جزولة، ج 2، ص: 55، تطوان، مطبعة المهدية، ولقد طبع جامع المراسيل للعلائي محققا.
2. انظر خلال جزولة، ج 2، ص: 56. انظر المصدر السابق.
3. انظر المصدر السابق.
4. المصدر السابق.
5. انظر خلال جزولة، ج 2، ص: 57، وقد طبع المنتقى للباجي.
6. انظر خلال جزولة، ج 2، ص: 84، وقد طبع مشكل الحديث.
7. انظر خلال جزولة، ج 2، ص: 85، وقد طبع هذا الكتاب بعنوان: "تمييز الطيب من الخبيث فيما يدور على ألسنة الناس من الحديث"، وابن الديبع هو الحافظ وجيه الدين أبو محمد عبد الرحمن بن علي الشافعي المتوفى سنة 944هـ.

وهو "نسخة جيدة كتبت عام 799هـ... والنسخة من الذخائر سلمت من البتر ومن التصحيف"[1].

د. كتاب الأوهام الواقعة في الصحيحين لأبي الغساني: يقول الأستاذ في وصفه: "... والمجلد على كل حال من الأعلاق، وقد سألت أبا الإسعاد عن الكتابين فقال إنهما نادران"[2].

شرح القسطلان على البخاري[3].

3. **خزانة تيلكات**: وفيها من كتب الحديث وعلومه:

أ. شرح السخاوي على الألفية: "والنسخة قديمة كتبت في عهد المؤلف [في] رمضان عام 882هـ؛ لأن السخاوي توفي 902هـ)"[4].

ب. الجزء الثاني من "فتح الباري": "بخط مغربي جميل قديم لم يؤرخ نسخه"[5].

ج. الشرح الصغير للعراقي على الألفية[6]

4. **خزانة ماسة**: وفيها من كتب الحديث وعلومه.

أ. المصابيح "وهي قديمة بخط مشرقي بين في اطرافها مجلدها ذهب"[7]

ب. النكت البديعات على الموضوعات، لجلال الدين السيوطي[8].

ج. بعض أجزاء من نسخة قيمة من البخاري: قال محمد المختار السوسي في وصفها: "...

1. انظر خلال جزولة، ج 2، ص: 85- 86، ولقد طبع تقييد المهمل بتحقيق: د/أبو الفضل محمد؛ ونشر ضمن منشورات وزارة الأوقاف بالمغرب.
2. انظر خلال جزولة، ج2، ص: 86، والضمير في "أنهما" راجع على "التقييد" و"الأوهام".
3. انظر خلال جزولة، ج 2، ص: 87، وقد طبع شرح القسطلاني بعنوان: "إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري" عدة مرات.
4. انظر خلال جزولة، ج 2، ص: 104، وقد طبع شرح السخاوي بعنوان: "فتح المغيث شرح ألفية الحديث" محققا.
5. انظر خلال جزولة، ج 2، ص: 107، وقد طبع فتح الباري للحافظ ابن حجر عدة طبعات.
6. انظر خلال جزولة، ج 2، ص: 107، وقد طبع الشرح الصغير للعراقي على الألفية بعنوان: "فتح المغيث بشرح ألفية الحديث".
7. انظر خلال جزولة، ج 2، ص: 178، ومصابيح السنة للإمام الحافظ أبي محمد الحسين بن مسعود البغوي المتوفى سنة 516هـ.
8. انظر خلال جزولة، ج 2، ص: 199، ولقد طبعت النكت البديعات.

مفتتحة بقوله: أخبرنا الفقيه الحافظ أبو علي حسين بن محمد بن وفيرة الصدفي رضي الله عنه إلخ؛ والنسخة بخط رائق غال عال... وفي طررها أولا حواش كثيرة تشبه خط الأصل... وأظن الآن أن تلك النسخة غير تامة؛ فهل هذه النسخة منقولة من نسخة الصدفي نفسها التي تذكر اليوم في "زاوية جغبوب"؟ من يدري؛ أو هي فرع من نسخة ابن سعادة؟"[1].

5. **خزانة أكرض**: وفيها من كتب الحديث:

أ. أوراق من موطأ يحيى فيما رواه عن مالك[2].

ب. طرف من شرح الباجي على الموطأ؛ قال محمد المختار السوسي: "ولعله المنتقى الذي طبع اليوم"[3].

ج. طرف من شرح المهلب على البخاري.[4]

6. **خزانة أقا**: وفيها من كتب الحديث:

أ. نسخة من البخاري "في أجزاء صغيرة صحيحة جيدة"[5]

ب. نسخة من شرح القسطلاني على البخاري: "أجزاء ضخمة"[6].

ج. شرح العلقمي على الجامع الصغير[7].

7. **خزانة ابن ويساعدن**[8]: وفيها من كتب الحديث وشروحها:

---

1. انظر خلال جزولة، ج 2، ص: 200.
2. انظر خلال جزولة، ج 3، ص: 36.
3. انظر المصدر نفسه.
4. انظر المصدر السابق، ويا ليت الأستاذ السوسي وصف من حال هذه النسخة النفيسة بجلالة شارحها؛ إذ هو المهلب بن أحمد بن أسيد بن أبي صفرة الأسدي المري الأندلسي المتوفى سنة 435هـ؛ انظر ترجمته في: جذوة المقتبس للحمدي، ص: 330، تحقيق: محمد ابن تاويت، مصر، ومن هذا الشرح الجليل نسخة أخرى بخزانة ابن يوسف بمراكش وقفت عليها؛ ووصفت من حالها في مقال لي بعنوان: "شرح الأندلسي قديم لصحيح الإمام البخاري"، منشور في دعوة الحق، عدد 317، شوال 1416هـ (ص: 133).
5. انظر خلال جزولة، ج 3، ص: 56.
6. المصدر السابق.
7. المصدر السابق.
8. وصفها المختار السوسي بقوله: خزانة غنية بكتب الحديث، وانظر: خلال جزولة، ج 3، ص: 159.

أ. فتح الباري[1].

ب. شرح النووي على مسلم[2].

ج. شرح القسطلاني على البخاري[3].

د. نسخ من البخاري: "جميلة الخط"[4].

هـ. نسخ من صحيح مسلم: "وفيها واحدة قيمة من النفائس بخط مشرقي نسخت 707هـ"[5].

و. نسخ من صحيح مسلم: "عليها سماعات مشرقية: بعضها من ابن حجر نفسه"[6].

ز. "التنقيح لألفاظ الصحيح" للزركشي[7].

ح. معونة القارئ لصحيح البخاري؛ لأبي الحسن المالكي: وهي منتسخة بيد سوسية[8].

ط. نسخ من الموطأ: "بعضها من الذخائر مذهبة"؛ مصححة بخط رائق"[9].

ي. شرح على الموطأ: "مبتور أولا وآخرا؛ ربما كان للزرقاني"[10].

ك. بهجة النفوس: لابن أبي جمرة[11]: "كتبه يحيى بن أحمد بن إبراهيم التيوتي السوسي سنة 1103هـ)[12].

---

1. انظر خلال جزولة، ج 3، ص: 159.
2. انظر خلال جزولة، ج 3، ص: 160.
3. انظر خلال جزولة، ج 3، ص: 160.
4. انظر خلال جزولة، ج 3، ص: 160.
5. انظر خلال جزولة، ج 3، ص: 160.
6. انظر خلال جزولة، ج 3، ص: 160.
7. انظر خلال جزولة، ج 3، ص: 160.
8. انظر خلال جزولة، ج 3، ص: 160.
9. انظر خلال جزولة، ج 3، ص: 160.
10. انظر خلال جزولة، ج 3، ص: 160.
11. لابن أبي جمرة المتوفى سنة 699هـ، شرح لمختصره لصحيح البخاري سماه: "بهجة النفوس وتحليها، ومعرفة ما عليها ولها" وهو مطبوع.
12. انظر خلال جزولة، ج 3، ص: 160.

وتحتوي خزانة الجامع الكبير في مدينة تارودانت -حاضرة سوس- على كتب حديثية منها:

1. شرح الغريب من صحيح الإمام البخاري، تأليف اليفري: محمد بن احمد بن عبد الرحمن الفاسي[1].

2. معونة القارئ لصحيح البخاري؛ لأبي الحسن المالكي[2].

3. السفر الخير من صحيح البخاري: "وفي نهايته التصريح بأنه انتسخ من كتاب قوبل بنسخة الأصيلي من الصحيح... وبذلك صار المعروف -الآن بالمغرب- من الرواية الأصيلية لا يتعدى فرعين اثنين: هذا السفر... مع قطعة في خزانة ابن يوسف بمراكش"[3].

إن الناظر في هذه اللائحة من بقايا كتب الحديث في ربوع قرى جزولة تعن له الأمور التالية:

1. اشتملت هذه المخطوطات على نفائس حليلية يندر الوقوف على مثلها في مواضع أخرى، كبعض اجزاء من نسخة صحيح البخاري التي يظن أنها منقولة من نسخة أبي علي الصدفي[4]؛ وكشرح المهلب بن أبي صفرة لصحيح البخاري الذي لا توجد له -فيما نعلم- نسخة أخرى

---

1. انظر: "الخزائن العلمية بمدينة تارودانت وما إليها" للعلامة: محمد المنوني في دعوة الحق، عدد 280، 1411هـ، ص: 59.
2. انظر المصدر السابق.
3. انظر المصدر السابق.
4. هو الحسين بن محمد نفيرة أبو علي الصدفي المعروف بابن سكرة السرقسطي إمام عصره في الحديث، وآخر أئمته في الأندلس؛ عني بالحديث، والضبط؛ وحفظ أسماء الرجال؛ قال القاضي أبو علي بن سكرة لبعض الفقهاء؛ خذ الصحيح؛ فاذكر أي متن أردت؛ أذكر لك سنده؛ أو أي سند أردت أذكر لك متنه؛ توفي سنة 514هـ شهيدا، انظر ترجمته في: الديباج المذهب لابن فرحون (ص: 173- 174)، تحقيق: مأمون بن محيي الدين الجنلان؛ دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى 1417هـ، ولقد كتب أبو علي الصدفي بخطه الجامع الصحيح للبخاري من نسخة بخط محمد بن علي بن محمود؛ مقروءة على أبي ذر الهروي؛ ووقف بعض المتأخرين على الأصل الذي كتبه الصدفي؛ فوجد عليه في أوله كتابة بخط ابن جماعة، والحافظ الدمياطي، وابن العطار، والحافظ السخاوي؛ وفي آخره سماع القاضي عياض وغيره إلى الحافظ ابن حجر، وانظر: فهرس الفهارس، ج 2، ص: 111و 112، لعبد الحي الكتاني، المطبعة الجديدة، فاس 1347هـ، ولقد فقد أصل أبي علي الصدفي حتى سنة 1211هـ؛ حيث عثر عليه الشيخ أبو عبد الله محمد بن عبد السلام الناصري أثناء رحلته إلى طرابلس بليبيا؛ ثم لم يعلم من حاله خبر بعد ذلك حتى كشف الشيخ الطاهر بن عاشور عنه في بحث نشره في "أخبار التراث العربي"، بين فيه أن الأصل موجود عنده.

إلا بخزانة ابن يوسف في مراكش؛ وكنسخة صحيح البخاري -السفر الأخير- المقابلة بنسخة الأصيلي[1]؛ والتي تعد أحد فروعها النادرة في بلاد المغرب؛ وكالنسخ الخطية من صحيح مسلم التي عليها سماعات مشرقية، بعضها من الحافظ ابن حجر.

2. يغلب على التراث الحديثي المخطوط في خزائن سوس، المتون الحديثية و"الشروح الموضوعة عليها"؛ ولا وجود فيها لكتب الجرح والتعديل، وتواريخ الرجال؛ بينما تقل فيها كتب "مصطلح الحديث" قلة ظاهرة.

3. الغالب في كتب الحديث المحفوظة في الخزائن السوسية؛ "صحيح الإمام البخاري" و"صحيح الإمام مسلم" كما أن الغالب في الشروح الموضوعة عليها "شرح القسطلاني" و"شرح الإمام النووي على مسلم".

4. بعض هذه الكتب جلب من المشرق في أثناء الرحلة إلى الحج[2]؛ كما أن بعضه انتسخ بأيد سوسية.

5. لا يمكن القطع بأن ما اشتملت عليه هذه الخزائن العلمية التي استعرضناها، وهو كل الموجود في بلاد سوس من كتب الحديث؛ لاحتمال ضياع الكثير منها؛ أو لغفلة محمد المختار السوسي عن الإلمام ببعضها[3].

---

1. هو أبو عبد الله بن إبراهيم الأصيلي من بلاد المغرب؛ تفقه بقرطبة وسمع بها ثم رحل على المشرق؛ فأقام به نحو ثلاثة عشر سنة؛ سمع الجامع الصحيح من أبي زيد المروزي بمكة وبغداد؛ توفي سنة 392هـ، انظر ترجمته في: ترتيب المدارك، ج 2، ص: 242، والديباج المذهب، ص: 224.
2. انظر خلال جزولة؛ ج 3، ص: 16.
3. يصف محمد المختار السوسي ما آلت إليه حالة كتب خزانة ابن ويساعدن فيقول: "مثلنا بين كتب كلها مخطوطة؛ تأثرت بوكف السقوف تحت الأمطار؛ وبآثار الغبار وبالتلوث بكل ما يزاول في الدار"، وانظر خلال جزولة، ج 3، ص: 159، ويقول في ذكر خزانة محمد بن المبارك: "ويقول أهل الزاوية إن السيول الجارفة، هي التي أتت على كتب جدهم التي حافظوا عليها، ولكن الحقيقة أن جهل الأحفاد هو الذي يأتي على كتب الأجداد، وانظر خلال جزولة، ج 3، ص: 82.
ويفهم من كلام محمد المختار السوسي في وصف ما في بعض الخزائن العلمية تقصير في الوصف؛ وعدم إطالة النظر في بعض الكتب، ولقد صرح بذلك الأستاذ نفسه عندما قال في وصف خزانة أدوز: "...ولكن كل ذلك إنما مررت به مرورا؛ لأن هذه المئات من الكتب تحتاج إلى أسابيع لا إلى الأيام القليلة التي قضيناها هناك، ولا يعلم إلا الله كم فوائد تستخرج من تلك الخزانة إن تأنى فيها متصفح متمهل يمشي الهوينا؛ لا أمثالنا الذين كانوا على أوفاز..." وانظر خلال جزولة، ج 2 ص: 65.

المبحث الثالث: تدريس الحديث وعلومه في المدارس العلمية بسوس

لا تسعفنا كتب التاريخ بالمعلومات التي نستطيع بواسطتها الوقوف؛ على كيفية تدريس الحديث وعلومه بسوس قبل المائة التاسعة؛ وكل ما يقع من ذلك تحت اليد؛ فإنما هو في القرن العاشر وما يليه.

ففي هذه القرون المتأخرة قلت العناية بتدريس الحديث وعلومه في المغرب كله، "فكان لسوس بين أرجاء المغرب مثل هذا الوصف بعينه"[1].

ودرج أهل سوس، تبعا لذلك، على أن يسردوا الكتب: مسلما والبخاري والموطأ؛ والجامع الصغير"[2].

وكان "سرد الحديث"، في سوس؛ عادة متبعة في المدارس عند حلول رمضان، فيتلى للتبرك، وتحصيل الثواب[3].

وفي مجلس السرد" يبتدأ بقراءة الجامع الصحيح للإمام البخاري، ثم قد يوقف عند بعض الحديث؛ فينظر ما قال فيه القسطلاني؛ ثم يؤخذ في السرد من جديد، ثم عند الختم تقام حفلة صغيرة في المدرسة، وربما تقام في بعض المدارس حفلات متسعة يستدعى لها الناس الجفلى"[4].

وما زالت ظاهرة سرد البخاري؛ قائمة في بعض المدارس العتيقة بسوس إلى اليوم؛ فعندما يحل شهر رمضان يعظم فرح طلبة مدرسة "تفراوت الملود"[5]؛ وتعمهم البشرى لانقطاع الدروس المعهودة كلها؛ وتكون عشية رؤية الهلال عشية مشهودة؛ "وهكذا فبعد صلاة العشاء

---

1. سوس العالمة، ص: 54.
2. انظر سوس العالمة، ص: 35.
3. انظر مدارس سوس العتيقة، ص: 72- 73.
4. انظر المصدر السابق، ويقول الأستاذ محمد المختار السوسي تعليقا على ما يقام من حفلات لختم البخاري: "و ثر ذلك بين في المواسم التي تضاف إلى البخاري في أحواز مراكش، فبخاري سيدي أحمد أو علي ب: "مزوضة"، وبخاري بوعنفير؛ وبخاري سيدي أبي عثمان أشهر من أن يوصف؛ وما كان الناس يجتمعون فيها أصالة؛ إلا لحضور الختمات المسردة من البخاري؛ ثم اتسع ذلك حتى صار موضعا للبيع والشراء؛ بقي كل موسم منها يحمل اسم البخاري".
5. انظر منار السعود عن تفراوت الملود، ص: 388.

والتراويح من تلك العشية؛ يفتتح الفقيه صحيح البخاري سردا؛ بعدما عين الطلبة الذين يتناولون على سرد متن الحديث، ففي كل يوم يقوم أحدهم يسرد إلا من نسخة غير مشكولة؛ وهذا يستدعي أن يكون الطالب ماهرا في النحو والفقه واللغة؛ والفقيه يأخذ شرح القسطلاني ويتابع سرد الطالب،... ويشرح ويعلق... وفي بعض الأحيان تذهب بهم المناقشة؛ فيتجاوزون شرح الحديث وتفسيره إلى علوم الحديث وتخريجه، وحالات[1] الرواة من الجرح والتعديل"[2].

ويتضح من وصف مجلس سرد البخاري؛ أن الطريقة التي يسلكها الفقيه ليست طريقة بحث ومدارسة، إذ الشأن في هذه الأخيرة أن يكون السرد أو التحديث من قبل "الشيخ"؛ ثم يأتي بعد ذلك الشرح والتفسير المستوعب؛ الذي ترجع له الشروح المختلفة؛ حتى يتقرر الدرس في قلب "الطالب"؛ وقد تكون طريقة المباحثة بأن يسمع الطالب الشيخ الحديث، والشيخ الحافظ متيقظ فهم لما يقرأ عليه؛ وعند تمام التسميع يشرع الشيخ في المباحثة في الحديث سندا ومتنا؛ وهذا الذي تقتضيه الصناعة الحديثية؛ وأما ما عداه فهو "تبرك" و "تحصيل أجر"!!

والناظر في نظام التدريس في بعض المدارس العتيقة بسوس، يجد أن الطالب يمر بمرحلتين أساسيتين في التعلم؛ قبل أن يصل إلى المرحلة الثالثة؛ التي يدرس فيها التفسير والحديث عن غير شيخ؛ لأنه في هذه المرحلة يعتمد على نفسه فقط[3].

وأما بخصوص الكتب الحديثية المقروءة، فلقد مر بنا أن المعول في السرد على "صحيح الإمام البخاري"؛ وليس لبقية الأصول الحديثية بسوس ذكر؛ إلا ما كان من "صحيح مسلم" أو "الجامع الصغير" للإمام السيوطي، فإنها قد تروى[4].

وفي العصر الحالي: وجدنا مدرسة تفراوت الملود؛ تعتمد في تدريس "مادة الحديث وعلومه" على "منظومة البيقونية" بشرح الزرقاني؛ وحاشية الأجهوري وألفية السيوطي بشرحه؛ و "صحيح البخاري" بشرح القسطلاني، و "الجامع الأجهوري وألفية السيوطي

1. وكذا قال مؤلف منار السعود والوجه الشهير: "وأحوال".
2. انظر منار السعود عن تفراوت الملود، ص: 38.
3. انظر منار السعود عن تفراوت الملود، ص: 59.
4. انظر مدارس سوس العتيقة، ص: 73.

بشرحه؛ و "صحيح البخاري" بشرح القسطلاني؛ و "الجامع الصغير" للسيوطي بشرح العزيزي والمناوي، و "صحيح مسلم" بشرح النووي، و"سنن أبي داود"؛ و "سنن ابن ماجة"[1].

و"علوم الحديث مادة علمية لم تقرر رسميا في المدارس العتيقة بسوس في أيامنا هذه؛ لذلك فإن أغلب المدرسين لا يتقنونها[2].

وراجت في سوس -تبعا لذلك- الأحاديث الضعيفة والموضوعية[3]، وما ذكرنا من حال تدريس الحديث في سوس غالبي، إذ لا نعدم أفرادا خالفوا المعهود في التدريس؛ فكان منهم من سلك طريقة السلف في إملاء الحديث وسرده؛ ثم شرحه شرحا مستوفيا أغراضه؛ ومحصلا لفوائده وأحكامه[4]، محتفلا بذكر الأسانيد وتجويد الرواية[5].

كما ساهم الواردون على سوس، في إحياء سنة التحديث والإملاء في المساجد، فتخرج على أيديهم بعض من سمع كتب هذا الفن؛ فرواها عنهم بالسند المتصل إلى جامعيها، وهكذا إلى رسول الله، صلى الله عليه وسلم[6].

كما كان لرحلة بعض السوسيين إلى جهات المغرب الأخرى ثم إلى المشرق ـ أثر في بعث هذا الفن وإحيائه في الصقع السوسي[7].

1. انظر منار السعود عن تفراوت الملود، ص: 396، وقال الأستاذ أيت بومهاوت أمحمد: "ويراجع رواة الحديث في الإصابة والاستيعاب"، قلت: والإصابة في تمييز الصحابة للحافظ ابن حجر، والاستيعاب في معرفة الصحاب لابن عبد البر ليسا من كتب رواة الحديث؛ لأن اصطلاح أهل الحديث جرى على أن المراد برواة الحديث من دون الصحابة"؛ وذلك لنكتة لا يتفطن لها إلا من له ذوق أهل الحديث؛ وهي: أن من دون الصحابة فالقول المنصور؛ الذي عليه إجماع علماء السلف والخلف -أنهم كلهم- عدول من شهد الفتنة أو من لم يشهدها؛ والحاصل: أن إدخال "الإصابة" و "الاستيعاب" في كتب الحديث فيه نظر!!
2. انظر منار السعود عن تفراوت الملود، ص: 49.
3. انظر مدارس سوس العتيقة، ص: 73.
4. يذكر العلامة المختار السوسي أن الأستاذين علي بن عبد الله الإلغي وبقاسم التجرمونتي؛ لم يسلكا في البخاري مسلك السرد المجرد؛ بل كانا يتبعان الأحاديث دراسة كما يدرس المختصر؛ فلا يتمان إلا في سنوات كثيرة، وانظر: مدارس سوس العتيقة، ص: 73.
5. انظر سوس العالمة، ص: 54.
6. كما حصل ذلك لبعض أعلام الحديث في سوس علة ما ستقف عليه في المبحث الخامس إن شاء الله.
7. من أشهر أهل الحديث الذين رحلوا من سوس إلى المشرق محمد بن سليمان الروداني على ما ستقف عليه بعد قليل.

المبحث الرابع: التآليف السوسية في الحديث وعلومه

ليس بمستغرب أن تقل مؤلفات أهل سوس في الحديث وعلومه، بعد الذي شرحناه من قلة عنايتهم بهذا الفن؛ واطراحهم له، وإكبابهم على "الدراية" أكثر من الرواية.

والمتأمل فيما تجمع من أخبار تاريخ العلم بسوس؛ يقف على جملة صالحة من المؤلفات في الحديث وعلومه نسوقها كما يلي:

1. الفوائد الجمة في إسناد الأمة: وهو فهرست العلامة المحدث أبي زيد عبد الرحمن بن محمد التمنارتي المتوفى سنة (1060هـ)[1].

2. صلة الخلف بموصول السلف: وهو فهرست العلامة المحدث محمد بن سليمان الروداني المتوفى سنة (1094هـ)[2].

3. مجمد الفوائد لجامع الأصول ومجمع الزوائد: لمحمد بن سليمان الروداني السابق؛ ولقد اشتمل هذا الكتاب على أحاديث صحيحي البخاري ومسلم؛ وبقية الكتب الستة، والموطأ؛ ومسند الدارمي، ومسند أحمد، ومسند أبي يعلى؛ ومسند البزار، ومعجم الطبراني الثلاثة[3].

4. شرح صحيح البخاري: لمحمد بن أحمد الحضيكي الجزولي المتوفى سنة (1189هـ)[4].

5. شرح نظم نخبة الفكر في اصطلاح الحديث: للحضيكي أيضا[5].

6. شرح الطرفة في اصطلاح الحديث: للحضيكي أيضا[6].

7. فهرست للحضيكي نوه به العلامة محمد المختار السوسي فقال: "...ثم الحضيكي

---

1. سيرد الحديث عن هذين الكتابين في المبحث الخامس إن شاء الله.
2. انظر الرسالة المستطرفة لبيان مشهور كتب السنة المشرفة للكتاني، ص: 176، دار البشائر الإسلامية، الطبعة الرابعة 1406هـ.
3. انظر النبوغ المغربي في الأدب العربي، ج 1، ص: 300، لعبد الله كنون بدون تعيين دار الطبع أو تاريخه، ويوجد الجزء الأول من هذا الشرح بمراكش.
4. انظر النبوغ المغربي، ج 1، ص: 300.
5. نبه العلامة محمد المختار السوسي إلى أن الكتاب موجود؛ وانظر سوس العالمة، ص: 193.
6. انظر سوس العالمة، ص: 54.

الذي رد العناية بهذا الفن جذعة في فهرسته، وفي إجازاته المتعددة"[1].

8. حاشية على ابن البطال شارح البخاري[2].

9. مختصر القسطلاني على البخاري: لعبد الرحمن التغرغرتي[3].

10. مختصر النووي على مسلم[4] له أيضا.

11. حاشية على البخاري: لمحمد بن إبراهيم الأمزاوري العبدلاوي[5].

12. فوائد حديث الإفك: لمحمد بن العربي الأدوزي الباعقيلي[6].

13. شرح على قصيدة غرامي صحيح: لعبد العزيز بن محمد الأدوزي[7].

14. نظم نخبة الفكر لابن حجر: لمحمد بن سعيد القاضي في إيليغ ولده[8].

15. لامية فيها نظم أبواب صحيح البخاري: فيها أربعة عشر بيتا مطلعها:

الحمد لله حمدا هـاميا هـطـلا ... ثم الصلاة على أهدى الورى سبلا

فهاك ترتيب كتب للبخاري في ... صحيحه فاعتمد معنى تنل أملا

وهي لمجهول[9].

---

1. هو الإمام أبو الحسن علي بن خلف بن بطال القرطبي، أخذ عن جماعة من أهل الأندلس كأبي عمر الطلمنكي، والمهلب بن أبي صفرة وابن الفرضي وكان نبيلا جليلا من أهل العلم والمعرفة بالحديث، توفي سنة 449هـ، انظر ترجمته في: الصلة، لابن بشكوال، ج 2، ص: 394، تحقيق: السيد عزت العطار الحسني، القاهرة، الطبعة الأولى، 1374هـ، ولابن بطال شرح واسع على الجامع الصحيح، كتبت حوله دراسة بعنوان: "شارح مالكي لصحيح الإمام البخاري من الغرب الإسلامي؛ نشرت بمجلة الإحياء، العدد رقم: 22 ربيع الأول 1418هـ، ص: 107- 129.
2. انظر سوس العالمة، ص: 201.
3. انظر سوس العالمة، ص: 200، ونبه محمد المختار السوسي على وجوده.
4. انظر سوس العالمة، ص: 200، وأفاد المختار السوسي أنه موجود.
5. انظر سوس العالمة، ص: 200.
6. انظر سوس العالمة، ص: 204، قال المختار السوسي: "وقد أوصلها إلى 137"، والكتاب موجود.
7. انظر سوس العالمة، ص: 205، والكتاب موجود.
8. انظر سوس العالمة، ص: 181، ووقع فيها: "نخبة الأفكار" وهو تحريف؛ ونخبة الفكر أشهر من نار على علم!! والكتاب موجود.
9. انظر خلال جزولة، ج 3، ص: 110.

16. نظم رجال البخاري: لمحمد بن مسعود المعدوري[1].

ومن خلال استعراض أسماء هذه الكتب تتضح الأمور التالية:

- أغلب هذه الكتب شروح وحواشي ومختصرات لكتب حديثية.

- تقل التآليف المبتكرة في علم المصطلح قلة ظاهرة؛ وما وجد منها عبارة عن شروح لمنظومات نخبة الفكر؛ أو للطرفة الفاسية؛ أو لقصيدة "غرامي صحيح"[2].

- لم تنصرف همة محدثي سوس للتأليف في تاريخ رواة الحديث النبوي والكلام في الجرح والتعديل؛ وغاية الموجود في ذلك نظم لرجال البخاري.

- اعتنى بعض محدثي سوس بتقييد مروياتهم وتدوين سماعاتهم في "فهارس أخرجوها للناس؛ اشتملت على فوائد غزيرة؛ وفرائد يعز وجودها في غيرها من الكتب.

- جمع بعض مشاهير محدثي سوس بين عدة كتب حديثية في كتاب جامع فصار بذلك خزانة حديث، ومدونة آثر.

- أفرد بعض محدثي سوس بعض الحديث بتآليف خاص، لاستنباط أحكامه والوقوف على فوائده.

المبحث الخامس: أعلام أهل الحديث بسوس

علماء الحديث بسوس على قسمين:

1. قسم اشتغل بالحديث، وشارك في علوم أخرى من تفسير وفقه ولغة وأدب، وكان له في الحديث تأليف.

2. وقسم كانت له نوع مشاركة في الحديث، وبما عرف به من تدريس له وعقد مجالس التحديث والسماع.

---

1. انظر سوس العالمة، ص: 205، والكتاب موجود.
2. اشتهرت هذه القصيدة بين المتأخرين من أهل الحديث باسم: "الغرامية"؛ وقد نظمها شهاب الدين أبو العباس أحمد بن فرح الإشبيلي المتوفى سنة 699هـ؛ واعتنى بها العلماء فشرحوها وحفظوها؛ وانظر: محمد رستم "الشعر وقضايا علم الحديث ومسائله"؛ مجلة الفيصل عدد 270؛ ذو الحجة 1419هـ، ص: 17.

فمن القسم الأول:

1. عبد الرحمن بن محمد الجزولي التمنارتي: ولد سنة 974هـ، ونشأ بمسقط رأسه تحت رعاية والده الذي عرف بالتدين والصلاح، ثم انتقل من تمنارت إلى تارودانت في طلب العلم؛ وهناك قرأ على أبي عمران موسى التدماوي والقاضي أبي مهدي عيسى السكتاني؛ والإمام أبي عبد الله محمد بن أحمد التلمساني المعروف بابن الوقاد[1] الذي يقول عنه التمنارتي: "شيخنا الإمام الخطيب المحدث سيدي محمد بن أحمد بن محمد التلمساني... أصله من تلمسان وبها نشأ؛ ثم انتقل بعد التحصيل لسوس الأقصى؛ ونزل مدينة تارودانت... وقدم للفتوى والإمامة والخطبة بالجامع الكبير بها... وهو أول من قرأ بها "الجامع الصحيح للإمام البخاري قراءة ضبط وإتقان...لازمته برسم القراءة والأخذ عنه عشر سنين...سمعت منه صحيح البخاري مرارا عديدة بتمامه"[2].

وأخذ التمنارتي أيضا عن قاضي القضاة سعيد بن علي الهوزالي[3]، والقاضي أبي عثمان سعيد بن عبد الله الجزولي العباسي التاروداني[4]؛ والفقيه أبي عبد الله محمد بن محمد البعقيلي الجزولي[5]، وغيرهم ممن ترجمهم في فهرسته.

واستجاز التمنارتي الإمام أبا العباس أحمد بن أحمد السوداني التنبكتي في رسالة كتبها إليه يقول فيها: "...العبد الفقير عبد الرحمن بن محمد الجزولي التمنارتي يطلب منكم لله... أن يروي عنك أسانيدك في الحديث من كل ما ثبت لك به رواية..."[6] فأجابه أبو العباس التنبوكتي: "الحمد لله وحده والصلاة على من لا نبي بعده؛ وبعد: فقد أجزت لك أن تروي عني جميع ما يجوز لي متلفظ بها؛ بشرطه المعتبر عند أهلها..."[7].

ولقد ألف التمنارتي فهرسته التي سماها: "الفوائد الجمة في إسناد علوم الأمة ذكر فيها

1. انظر طبقات الحضيكي، ج 2، ص: 152، المطبعة العربية الدار البيضاء.
2. انظر الفوائد الجمة في إسناد علوم الأمة، ل 13 و14.
3. انظر الفوائد الجمة، لوحة 21.
4. انظر الفوائد الجمة، لوحة 27.
5. انظر الفوائد الجمة، لوحة 30.
6. انظر الفوائد الجمة، لوحة 41.
7. نظر المصدر السابق.

مشايخه وما قراه من علوم؛ وما شاهده من أحداث وخطوب.

ولقد رتب التمنارتي فهرسته على أربعة أبواب:

الباب الأول: في ذكر مشايخه، ومشايخهم؛ وحميد سيرهم ووفياتهم.

الباب الثاني: في الأسانيد التي حصلت ممن ثبت عنده صحة إسناده وأخذه "وهو معظم القصد [من هذا] التقييد؛ لأن به تتصل النسبة إلى رسول الله، صلى الله عليه وسلم؛ التي بها الشرف والسعادة"[1].

الباب الثالث: فيما تلقاه من الغرائب؛ وسمعه من العجائب والفوائد.

الباب الرابع: في المرائي الحسان التي حصلت له[2].

ومن خلال تأمل الباب الأول من الكتاب، يتضح منهج التمنارتي في ذكر شيوخه:

– يبتدئ التمنارتي ذكر الشيخ بقوله: "شيخنا..." ثم يتبع ذلك بذكر اسمه واسم أبيه وجده؛ وقد يمعن في ذكر نسبه كله؛ ونسبته[3]؛ ويقدم التمنارتي ذكر الشيخ بالدلالة على العلوم التي برز فيها كقوله: "شيخنا الإمام الخطيب المحدث..."[4] أو قوله: "شيخنا الفقيه العلامة الصدر قاضي القضاة..."[5]؛ أو قوله: "الفقيه الأديب الفرضي اللغوي..."[6].

– يصف التمنارتي من حلية الشيخ المترجم له، ويذكر من صفاته الخلقية؛ كقوله: "... كان ذا سمت وفصل، وكمال مروءة، وورع"[7]؛ أو قوله: "...طود من أطواد الأناة والسكينة؛ وركن من أركان المهابة والعزة المكينة..."[8].

– يذكر التمنارتي العلوم التي درسها الشيخ المترجم له؛ وأين درسها؛ وشيوخ المترجم

1. انظر الفوائد الجمة، لوحة 4.
2. انظر المصدر السابق.
3. انظر الفوائد الجمة، لوحة 13–21– 27– 30– 31– 32.
4. انظر الفوائد الجمة، لوحة 13.
5. انظر الفوائد الجمة، لوحة 21.
6. انظر الفوائد الجمة، لوحة 31.
7. انظر الفوائد الجمة، لوحة 30.
8. انظر الفوائد الجمة، لوحة21– 22.

في تلك العلوم؛ وكان من منهجه في ذكر مشايخ المترجم له، أن يقول : "مشايخه"[1]؛ ثم يسوق ترجمته على نحو سياق ترجمة الأصل، ولكنه لا يمعن في الاستقصاء والإطالة[2].

– جرى التمنارتي ـ في أثناء الترجمة لمشايخه ـ أن يذكر مقروءاته عليهم، والكتب التي درسها على أيديهم؛ والفوائد التي تلقاها منهم، يقول في ترجمة سعيد بن علي الهوزاني: "حضرت دروسه؛ وانتفعت في مختصر الفروع لابن الحاجب والشيخ خليل؛ والتفسير والعربية؛ وتنقيح القرافي؛ وكتب التذكير؛ وكانت تجري في مجلسه نكت عزيزة؛ وملح مفيدة؛ وحكايات ونوادر، قل أن توجد مع غيره..."[3].

وقال في ترجمة القاضي أبي عثمان سعيد بن عبد الله الجزولي العباسي: "...وختمنا عليه مرارا كتب العربية الأجرومية، وألفية ابن مالك؛ ولامية الأفعال؛ وشروحها؛ وعقائد السنوسي وشروحها؛ وجمع الجوامع لتاج الدين السبكي؛ وتلخيص المفتاح للقزويني"[4].

– قد يسوق التمنارتي الأحاديث بسنده في معنى ما اشتهر به الشيخ المترجم له؛ ففي ترجمة قاضي القضاة سعيد بن علي الهوزاني ـ قال التمنارتي: "وقد رأيت أن أثبت في ترجمته ـ رحمه الله ـ حديث العدل والإقساط لكونه مشهورا بالعدل في المغرب؛ فأقول حدثنا الشيخ الإمام مولانا أبو الفضل يحيى بن عبد الله بن سعيد الحاجي قال: أخبرني الإمام المحدث أبو العباس أحمد بابا السوداني؛ ثم ساق السند إلى الفربري قال: أخبرني البخاري؛ ثم ذكر السند إلى أبي هريرة عن رسول الله، صلى الله عليه وسلم، قال: "سبعة يظلهم الله في ظله يوم لا ظل إلا ظله: الأمام العادل..."[5].

– يسوق التمنارتي إجازاته عن مشايخه؛ الذين كاتبهم في ذلك؛ فأجابوه لطلبته؛ وأسعفوه برغبته[6].

1. انظر الفوائد الجمة، لوحة 34- 37- 40-44.
2. انظر الفوائد الجمة، لوحة 44- 45.
3. انظر الفوائد الجمة، لوحة 28.
4. انظر الفوائد الجمة، لوحة 24.
5. انظر الفوائد الجمة، لوحة 41.
6. انظر الفوائد الجمة، لوحة 41.

- يذكر التمنارتي المكاشفات التي حصلت للشيخ المترجم له؛ إن كان من أصحاب الكرامات؛ كما أنه يسوق المرائي التي رئيت له بعد وفاته[1].

ولما انتقل التمنارتي إلى الباب الثاني من الكتاب؛ قدم له بمقدمة ذكر فيها فضل القرب من رسول الله صلى الله عليه وسلم؛ بسند صحيح نظيف؛ ثم تكلم عن فضيلة علم الحديث؛ وفضل حملته والمعتنين به[2] ثم قال: ...لما من الله علي بلقاء جماعة من مشايخ الأرشاد وأئمة التحقيق والاجتهاد؛ وفضلاء الإفادة والإنجاد؛ وأدلاء الله للتوفيق... وأنفقت في صحبتهم من العمر الطراف والتلاد؛ وقطفت من أزهار دروسهم ما راق السمع والبصر والفؤاد... وسمعت من مروياتهم وطالعت من مسنداتهم ما لا ينال إلا بأفلاد الأكباد... فلم أزل أرعى للرشاد علومهم؛ وأدخر للعاقبة علومهم، حتى تقهقر الزمان؛ وذهب العلماء... ورأيت أن أحيي آثارهم، وأخلد في صفحات الدهر مآثرهم؛ وأروي ما حصل لي من أسانيدهم... وقد أعلم من نفسي أني لست من أهل هذا الشأن؛ لقصور باعي؛ ونفور طباعي؛ وقلة بضاعتي..."[3].

ثم ذكر التمنارتي إجازته؛ لمن يغشاه ولولديه: محمد وأحمد رواية ما أثبت في هذا الكتاب من مرويات بأسانيدها، مع النصيحة لهم بتقوى الله تعالى؛ والعمل بما علموا؛ والتزام هدي الكتاب والسنة[4].

ثم شرع التمنارتي في ذكر أسانيد مروياته؛ فبدأ بأسانيده في حديث المسلسل بالأولية[5]؛ ثم بأسانيده في الضيافة النبوية[6]؛ ثم بأسانيده في لبس خرقة التصوف[7]؛ ثم بأسانيده في السبحة[8]؛ ثم بأسانيده في مد النبي، صلى الله عليه وسلم[9].

---

1. انظر الفوائد الجمة، لوحة 28- 30.
2. انظر الفوائد الجمة، لوحة 81- 82.
3. انظر الفوائد الجمة، لوحة 82-83.
4. انظر الفوائد الجمة، لوحة 84.
5. انظر الفوائد الجمة، لوحة 85.
6. انظر الفوائد الجمة، لوحة 89.
7. انظر الفوائد الجمة، لوحة 93.
8. انظر الفوائد الجمة، لوحة 98.
9. انظر الفوائد الجمة، لوحة 100.

ثم شرع التمنارتي بعد ذلك، في ذكر أسانيده المتصلة بأربعين حديثا مختارة غالب رواتها من آل البيت[1]؛ وأسانيده بالأربعين النووية[2]؛ وأسانيده العالية بأربعة أحاديث قال فيها: "لا أعلم في عصري أعلى سندا منها..."[3].

ثم ساق التمنارتي أسانيده المتصلة برواية الجامع الصحيح للبخاري[4]؛ وبصحيح مسلم[5]؛ وبسنن الترمذي[6]؛ وبسنن النسائي[7]؛ وبسنن ابن ماجة[8]؛ وبموطأ مالك[9].

ثم ساق التمنارتي أسانيده المتصلة ببعض كتب الفقه المالكي[10]

ثم ذكر التمنارتي بعض علماء تارودانت الذين وجدهم فيها؛ عندما دخلها سنة (922هـ)[11].

وهنا نمسك من عنان القول، فلا نسترسل في وصف الباب الثالث والرابع من "الفوائد الجمة"؛ لأنهما لا تعلق لهما بالرواية والسماع؛ وفيهما معلومات متنوعة في الفقه؛ والتاريخ والاجتماع؛ والأدب.

ونلم هنا ببعض ما قد يلفت النظر؛ في أسانيد التمنارتي وطرق تحمله؛ فمن ذلك:

- مدار أسانيد التمنارتي في رواية البخاري وصحيح مسلم وسنن الترمذي وسنن النسائي، وسنن ابن ماجة على أبي زكرياء يحيى بن عبد الله بن سعيد بن عبد المنعم[12]، فهو شيخه فيها؛

---

1. انظر المصدر السابق.
2. انظر الفوائد الجمة، لوحة 102.
3. انظر المصدر السابق.
4. انظر الفوائد الجمة، لوحة 105.
5. انظر الفوائد الجمة، لوحة107.
6. انظر الفوائد الجمة، لوحة 109.
7. انظر الفوائد الجمة، لوحة 110.
8. انظر المصدر السابق.
9. انظر الفوائد الجمة، لوحة 114.
10. انظر الفوائد الجمة، لوحة 114- 120.
11. انظر الفوائد الجمة، لوحة 122- 124.
12. ورد التمنارتي على شيخه أبي زكريا يحيى بن عبد الله بن عبد المنعم الحاحي بزاويته بجبل درن لحمل الحديث والتصوف سنة 1017هـ، قال: "فحضرني عند الانفصال، والتردد في قمم تلك الجبال، ومشاهدة الثلوج؛ والنهار

ومنه يتصل سنده إلى أصحابها.

- أسانيد التمنارتي في رواية أربعة أحاديث ساقها ـ عالية؛ ينتهي السند في أحدها إلى ثلاثة عشر راويا؛ وفي ثانيها إلى أربعة عشر؛ وفي الحديثين المتبقيين إلى خمسة عشر راويا.

- قد يحصل التمنارتي بعض الحديث بذكر سنده؛ وشرح متنه.

- قد يكثر التمنارتي من إيراد طرق مختلفة للحديث الواحد.

- تنتهي أسانيد التمنارتي أحيانا في بعض مراحلها إلى مشاهير أعلام الحديث بالمشرق كالحافظ العراقي (ت 806هـ)، والحافظ ابن حجر (ت 852هـ)؛ والحافظ السخاوي (ت 902هـ)[1].

2. محمد سليمان الروداني: ولد سنة (1037هـ) بتارودانت[2]؛ وجال في طلب العلم في المغرب الأقصى والأوسط؛ ودخل مصر والشام والأستانة والحجاز[3]؛ وتقدم في العلوم حتى صار "حكيم الإسلام"[4].

ولقد استفاد الروداني من تطوافه؛ فحمل كتب كثيرة بالسند المتصل إلى مؤلفيها؛ بسط القول فيها في كتابه: "صلة الخلف بموصول السلف".

وهذه الفهرسة "نادرة في بابها جودة واختيارا؛ وترتيبا" ليس في فهارس أهل القرن الحادي عشر بالمشرق والمغرب ما يشابهها؛ أو يقاربها عدا كنز أبي مهدي الثعالبي؛ فإنه أجمع وأوسع؛ وبالجملة فنفسه فيها نفس المتقدمين"[5].

والتلذذ بنضارة الأشجار؛ ونسمات الأزهار؛... ما هذا ترجمته..."، ثم أنشد قصيدة رائية ضمنها من ألقاب الحديث الشيء الكثير؛ وانظر: الفوائد الجمة، لوحة 144- 145.

1. لجلالة "الفوائد الجمة"، نقل منه كثير من العلماء: كالحضيكي في "طبقاته"؛ والإفراني في "نزهة الحادي"، و"صفوة من انتشر"؛ والناصري في الاستقصا" والمختار السوسي في "المعسول"؛ و"خلال جزولة"، و "ايليغ قديما وحديثا"، و"سوس العالمة..."، وعبد الله كنون في "النبوغ المغربي في الأدب العرب"، وكتب مستفيدا منه الأستاذ المهدي بن محمد السعيدي مقالا في دعوة الحق عدد 307 لسنة 1415 بعنوان: "أبو زيد عبد الرحمن التمنارتي الفقيه الأديب.

2. انظر خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر، للمحبي، ج 4 ص: 204، دار صادر، بيروت بدون تاريخ.

3. فهرس الفهارس، ج 1، ص: 425، طبعة إحسان عباس؛ دار الغرب الإسلامي.

4. انظر: صفوة من انتشر عن أخبار صلحاء القرن الحادي عشر للإفراني، ص196، الطبعة الحجرية.

5. انظر فهرس الفهارس، ج 1، ص: 426.

ولقد ابتدأ الروداني فهرسته بذكر أسانيده العمومية إلى كبار المسندين كالحافظ ابن حجر[1]؛ ثم افتتح بذكر أسانيده المسلسلة بالأولية[2]؛ ثم ذكر أسانيده في رواية الموطأ ومسانيد: أبي حنيفة والشافعي وأحمد[3]. ثم شرع في ذكر أسانيده في رواية الأصول الستة[4].

ثم ذكر أسانيد ما روى من كتب حديثية وأجزاء، ومؤلفات فقهية؛ ومصنفات في أنواع العلوم من قراءات ونحو، وأدب وأصول فقه، وعقائد وتفسير؛ وتصوف وتاريخ[5]؛ مرتبا ذلك على حروف المعجم؛ مبتدئا بذكر الكتاب ومؤلفه؛ ثم ذاكرا سنده إليه.

ثم اختتم الروداني فهرسته بذكر أسانيده في الفقه على المذاهب الأربعة، وبقية العلوم[6]؛ وأتم ذلك كله بأسانيد طريق القوم؛ وتسمية بعض من لقي منهم؛ ورأى من عجائبهم[7].

والحق إن فهرسة الروداني من أنفس فهارس أهل الحديث جلالة قدر؛ ورفعة شأن؛ وذلك لما اختصت به من مزايا منها:

- جرى الروداني في فهرسته على سنن أهل الحديث في القديم؛ في ذكر مروياته؛ وترتيبها على حروف المعجم؛ والاستيعاب في ذكر كل شيء متعلق بالرواية والسماع؛ وفهرسته تقرب من "فهرسة ابن خير الاشبيلي" (ت 575هـ)، في حسن التبويب وجمال العرض وسعة المادة وكثرتها.

- حفظت فهرسة الروداني أسماء كتب قد ضاعت؛ أو لم يعلم عنها شيء؛ كمستخرج الإسماعيلي والمدخل للصحيح له أيضا[8].

- معتمد الروداني في فهرسته؛ أثناء سياق الأسانيد على كبار حفاظ الحديث وأئمته من أمثال شمس الدين ابن طولون محدث الشام؛ ورحلة المغرب وأستاذه أبي عبد الله محمد بن

1. انظر صلة الخلف بموصول السلف، ص: 23- 27، دار الغرب الإسلامي 1408هـ.
2. انظر صلة الخلف، ص: 31 وما بعدها.
3. انظر صلة الخلف، ص: 33- 43.
4. انظر: صلة الخلف، ص: 43- 66.
5. انظر صلة الخلف، ص: 69 وما بعدها.
6. انظر صلة الخلف، ص: 453 وما بعدها.
7. انظر صلة الخلف، ص: 466 وما بعدها.
8. انظر صلة الخلف، ص: 283، ومستخرج الإسماعيلي في عداد المفقودات؛ وقد كتبت حوله دراسة معدة للنشر.

أحمد بن غازي الفاسي (ت 919هـ) وغيرها.

- يتفنن الروداني في إيراد أسانيده إلى بعض الكتب الحديثية فيرويها من طرق متعددة؛ ومخارج مختلفة تجويدا للرواية وإتقانا للسماع.

- أفادت فهرسة الروداني في توثيق بعض الكتب؛ وتصحيح نسبتها إلى مؤلفيها؛ والتنبيه على الطرق النادرة في روايتها وتحملها.

3. أبو عبد الله محمد بن أحمد الحضيكي: رواية سوس؛ وأحد الرحالة في هذا الشأن إلى تطوان ومكناس وفاس؛ والرباط ومصر وزوايا سوس وغيرها[1]، له شرح على الجامع الصحيح للبخاري؛ وفهرسة مروياته[2].

ومن القسم الثاني:

1. عبد الرحمن بن علي الحامدي المتوفى سنة (984هـ)، قال الحضيكي في وصفه: "كان رضي الله عنه فقيها محدثا حافظا؛ ذا فنون في علوم جمة[3].

2. أبو عبد الله محمد بن علي السوسي الهوزالي المتوفى سنة (1012هـ)، ترجمه التمنارتي في فهرسته وقال: "كان... مشاركا في الفنون، بارعا في العربية والآداب...قرأت عليه صحيح البخاري من أوله إلى تمامه؛ وكنت أسأله عن غريبه ونكت حديثه؛ فيجيب بما يروي الغليل ويشفي العليل"[4].

3. يحيى بن عبد الله الحاحي المتوفى سنة 1012هـ، "قال الإفراني في تحليته: "كان يحيا فقيها مشاركا... أخذ عن الوالي العارف بالله العالم الشهير سيدي أحمد بن محمد المعرف بأدفال السوساني... وهو معتمده؛ أخذ عنه كثيرا من الفنون؛ وأجازه في علوم الحديث إجازة عامة..."[5].

1. انظر فهرس الفهارس، ج 1، ص: 351.
2. انظر المصدر السابق.
3. انظر طبقات الحضيكي، ج 2، ص: 298.
4. انظر الفوائد الجمة، لوحة 37.
5. انظر نزهة الحادي، ص: 250.

4. عبد الله بن المبارك الأقاوي السوسي المتوفى سنة 1015هـ[1].

5. أبو عبد الله محمد بن سعيد السوسي المرغثي المتوفى سنة (1089هـ)، وصفه القادري بالشيخ الصالح العالم العلامة المشارك المحقق[2]؛ وقال الإفراني فيه: "خاتمة المحدثين؛ وسراج المريدين[3]."

6. أحمد بن عبد الله الصوابي السوسي المتوفى سنة (1149هـ)، قال الحضيكي في صفته: "شيخنا وعمدتنا العالم الفاضل؛ الولي الصالح... الصوفي الكبير الشهير المحدث الفقيه... خاتمة محدثي سوس... وآخر من أقام الدين وأحيا السنن[4]".

خاتمة الدراسة

كانت هذه الدراسة إطلالة على تاريخ علم الحديث في سوس؛ وذلك من خلال الوقوف على مظاهر عناية السوسيين بعلوم الحديث رواية ودراية؛ والبحث في طريقة تدريس هذا الفن في المدارس العلمية بسوس؛ مع الإلمام بطائفة من المصنفات التي ألفها بعض المشتغلين بهذا الشأن في ربوع هذا الإقليم من المغرب، وكان مسك ختام هذه الدراسة التعريج على أشهر علماء الحديث بسوس؛ سواء من ألف منهم في هذا الفن؛ أو لم يؤلف.

ولعل أهم ما خلصت إليه هذه الدراسة:

1. قلة عناية أهل سوس بعلوم الحديث رواية ودراية؛ لانصرافهم عنه إلى علوم الآلة المشتهرة في عصرهم كالنحو، أو إلى علم الباطن كالتصوف[5].

---

1. انظر ترجمته في: الفوائد الجمة، لوحة 61، وصفوة من انتشر، ص: 131؛ وطبقات الحضيكي، ج 2، ص: 215.
2. انظر نشر المثاني، ج 1، ص: 37، الطبعة الحجرية.
3. انظر صفوة من انتشر، ص: 177.
4. انظر طبقات الحضيكي، ج 1، ص: 87.
5. كان الحديث في سوس يقرأ –كما مر– للتبرك، ومما يدلك على ذلك ما حكاه الإكراري في ترجمته أبي سالم إبراهيم بن محمد الإكراري (ت 1276هـ)، من أنه لما مرض مرض موته أتاه شرح البخاري للقسطلاني؛ اشتري له؛ فلما أخبر بحضوره؛ قال لهم؛ اجعلوه على صدري؛ ثم استلقى؛ فلما وضع عليه؛ قال: الحمد لله الذي أحياني حتى ملكته؛ فالآن طاب خاطري؛ ثم استوى، فقضى نحبه؛ وانظر: روضة الأفنان، ص: 273.

2. رغم قلة عناية أهل سوس بهذا الفن؛ فلم نعدم ظهور طبقة من العلماء أقبلت على دراسة كتب الحديث؛ وروايتها بأسانيد متصلة إلى مؤلفيها؛ كما ساهمت هذه الطائفة في حركة التأليف بالمغرب إبان القرنين؛ العاشر والحادي عشر؛ بما أخرجته من مصنفات في الحديث وعلومه.

3. من نبغ من أهل الحديث بسوس؛ فإنما كان نبوغه بسبب رحلته إلى بقية جهات المغرب كفاس ومراكش؛ أو إلى المشرق؛ الحجاز والشام ومصر.

4. في بعض مؤلفات محدثي سوس عائدة كبيرة؛ وفائدة عظيمة على دارسي تاريخ علوم الحديث؛ والمؤلفات الموضوعة فيه؛ والأسانيد التي رويت بها هذه التصانيف؛ وناهيك بكتاب: "صلة الخلف بموصول السلف"؛ جلالة قدر؛ ومتانة تبويب؛ وسعة مادة.

واليوم إذ تشهد منطقة سوس؛ نهضة علمية مباركة؛ نعقد الأمل على أبناء هذه النهضة؛ في أن يصرفوا همتهم إلى علوم الحديث؛ عسى أن يكون فيهم؛ أو فيمن بعدهم؛ حفاظ الحديث النبوي وحراس الكلم المحمدي.

الإيمان بوجود الملائكة والشياطين وأثره في تعزيز المراقبة الذاتية

ذ. عبد السلام الأحمر

يكتسي الإيمـان بوجـود الملائكة والشياطين أهمية كبرى في دين الله، اعتبارا لدور الملائكة الفعال في كثير من الظواهر والأعمال الشديدة الصلة بالمسؤولية الإنسانية على الأرض، كما أن دور الشيطان في إغواء بني آدم وجرهم إلى الفسوق والعصيان يتصل هو الآخر بظاهرة الابتلاء التي كتبت على الإنسان

الإيمان بوجود الملائكة وعلاقته بمسؤولية الإنسان

أولا: الطبيعة الملائكية

الملائكة كائنات روحانية لها قدرات هائلة، فطرها الله على الطاعة والعبادة والخضوع المطلق، ووكل بها أعمالا كثيرة في الكون عامة وفي عالم البشر خاصة، وزودها سبحانه بطاقات وخصائص تناسب المهام الجسام التي كلفها الله بها، كالقدرة على الانتقال بسرعة فائقة، واختـراق الحـواجـز، والتشكل في صور مختلفة، وتدمير القرى، وتسوية الجبال، وقتال الكفار ونصر المومنين، والإتيان بالمعجزات.

وما من حدث يقع في ملكوت الله إلا وتتدخل فيه الملائكة استجابة لأمر الله، والذي يتناوله هذا المبحث من أفعال الملائكة، هو ما له ارتباط مباشر بالمسؤولية الإنسانية، إذ من المعلوم أن الملائكة هم الذين يبلغون الرسالات السماوية إلى المرسلين ويعلمونهم إياها، ويحصون أفعال الإنسان ويحفظونها، ويحرسون المومنين من الشياطين ويحمونهم من تلبيساتهم وجميع الأضرار الصادرة عنهم.

ثانيا: مهام الملائكة وتقوية المراقبة على النفس

يعتبر الإيمان بالملائكة ركن من أركان الإيمان الستة، حيث يرد ذكر الملائكة مقدما على ذكر الكتب والرسل، لتوقف الإيمان بالكتب المنزلة وبالرسل المبعوثين بها على الإيمان بالملائكة، الذين كلفوا بتبليغها عن الله إلى رسله من البشر عبر الزمان والمكان، قال تعالى: ﴿**ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر والملائكة والكتاب والنبيئين**﴾ [البقرة: 177].

وفي حديث جبريل (قال فأخبرني عن الإيمان، قال أن تومن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، تومن بالقدر خيره وشره)[1].وهكذا يرتبط الإيمان بوجود الملائكة ارتباطا وثيقا بتأكيد مسؤولية الإنسان التي هي المضمون العام للكتب السماوية، والمغزى العميق للإيمان بالله تعالى، فإذا كان جبريل هو صاحب الوحي الذي عرف بهذه المهمة، فإن ملائكة كبارا مثله قد وكلوا بمهام مرتبطة كذلك بالمسؤولية الإنسانية مثل عزرائيل المكلف بقبض الأرواح، وإسرافيل المكلف بالنفخ في الصور يوم القيامة.

ويتولى ملائكة آخرون القيام بأعمال تتعلق من قريب أو من بعيد بمسؤولية الإنسان منذ ولادته وإلى وفاته، بل إن ملكا يكلف بنفخ الروح في الجنين قبل الولادة بأشهر (*).

1. أخرجه مسلم.

* فعن ابن مسعود (ض) قال: حدثنا رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو الصادق المصدوق إن أحدكم يجمع خلقه في بطن أمه أربعين يوما نطفة ثم يكون علقة مثل ذلك، ثم يكون مضغة مثل ذلك ثم يرسل إليه الملك فينفخ فيه الروح... متفق عليه).

وإذا بلغ الطفل الحلم وكل به ملكان عن يمينه وشماله يحصيان عليه أعماله الحسنة والسيئة، ويسجلانها في صحائفه، التي تعرض عليه يوم القيامة، قال تعالى: ﴿**ولقد خلقنا الإنسان ونعلم ما توسوس به نفسه ونحن أقرب إليه من حبل الوريد إذ يتلقى المتلقيان عن اليمين وعن الشمال قعيد ما يلفظ من قول إلا لديه رقيب عتيد**﴾ [ق: 16- 18]، أخرج أبو نعيم والديلمي عن معاذ بن جبل مرفوعا أن الله لطف الملكين الحافظين حتى أجلسهما على الناجدين(*)[1] وجعل لسانه قلمهما وريقة مدادهما[2].

فالإحساس بمراقبة الله للعبد يتقوى أكثر عندما يعلم بأن ملكين ملازمان له بالليل والنهار يرقبان حركاته وسكناته ويكتبان كل ذلك في سجل مفتوح يسع العمر كله.

إن علم الله بأحوال الناس لا يحتاج إلى وسائط ولكن قد يضعف هذا الاعتقاد في إحساس العبد ووعيه لسبب أو آخر. أما إذا أيقن بأن حارسين غير مرئيين ليس لهما شغل يشغلهما عن متابعة أفعاله وإحصائها عليه، ملازمة ذاته كأنهما جزء منهما، فإن أثر ذلك واضح في تحقيق مراقبته لنفسه واحترازه من المعاصي وإقدامه على العمل الصالح، لأن الحارس الذي يرى بالعين قد تتأتى فرصة استغفاله أو مساومته أو استعطافه، لكن الذي لا يرى ولا يحس وجوده، إنما ينفع معه مداومة اليقظة وملازمة الاستقامة في كل حال، ولعل هذا من حكم الله في تسخير ملائكته لمهمة حفظ الأعمال وتدوينها، فمهمة الملكين هي كتابة الأعمال التي يشملها التكليف الشرعي دون غيرها، أخرج ابن المنذر وابن أبي حاتم وابن مردويه والحاكم وصححه من طريق عكرمة عن ابن عباس رضي الله عنه في قوله: "ما يلفظ...عنيد" قال: إنما يكتب الخير والشر، لا يكتب يا غلام أسرج الفرس ويا غلام أسقني الماء[3].

ومما يجعل الإيمان بالملكين الكاتبين فعالا في تحقيق مراقبة نفسية شاملة وعميقة، كونهما يطلعان على ما يدور بفكر الإنسان وما يتجه إليه قصده فيثبتانه في صحيفته باعتباره

1. الأضراس.
2. الدر المنثور، السيوطي، ج 7، ص: 593.
3. نفسه.

من أفعال القلب التي يواخذ بها ويحاسب عليها. وهذا ما يفهم من قوله تعالى: ﴿**ولقد خلقنا الإنسان ونعلم ما توسوس به نفسه ونحن أقرب إليه من حبل الوريد إذ يتلقى المتلقيان عن اليمين وعن الشمال قعيد ما يلفظ من قول إلا لديه رقيب عتيد**﴾ [ق: 16- 18]، وقوله تعالى: ﴿**أم يحسبون أنا لا نسمع سرهم ونجواهم بلى، ورسلنا لديهم يكتبون**﴾ [الزخرف: 80]، وقوله تعالى: ﴿**كلا بل تكذبون بالدين وإن عليكم لحافظين كراما كاتبين يعلمون ما تفعلون**﴾ [الانفطار: 9- 11].

والتكذيب بالدين قد يكون قولا وعملا بارزا وقد يكون حالة قلبية خفية، وعن ابن عباس رضي الله عنه عن النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ فيما يرويه عن ربه عز وجل قال: "إن الله كتب الحسنات والسيئات ثم بين ذلك فمن هم بحسنة فلم يعلمها كتبها الله له عنده حسنة كاملة، فإن هو هم بها فعملها كتبها الله له عنده عشر حسنات إلى سبعمائة ضعف إلى أضعاف كثيرة، ومن هم بسيئة فلم يعملها كتبها الله له عنده حسنة كاملة، فإن هو هم بفعلها كتبها الله له سيئة واحدة"[1]. قال الحافظ بن حجر: "ومعنى قوله (كتبها له) أمر الحفظة بكتابتها، واستدل على ذلك بحديث أبي هريرة رضي الله عنه "إذا أراد عبدي أن يعمل سيئة فلا تكتبوها عليه حتى يعملها) ثم قال: وفيه دليل على أن الملك يطلع على ما في قلب الآدمي إما بإطلاع الله إياه، أو بأن يخلق له علما يدرك به ذلك"[2].وأخرج مسلم من حديث أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ قال: "قالت الملائكة رب ذاك عبدك يريد أن يعمل سيئة ـ وهو أبصر به ـ فقال ارقبوه فإن عملها فاكتبوها له بمثلها، وإن تركها فاكتبوها له حسنة، إنما تركها من جراي"[3].

وإلى جانب ما يكون للإيمان بوجود ملائكة شاهدين على الإنسان من أثر كبير في مراقبة نفسه، فإن له أثرا آخر في حمله على ملازمة النظافة في ملبسه ومسكنه حتى لا يؤذي جلساءه

1. أخرجه الشيخان.
2. فتح الباري، ابن حجر، ج 11، ص: 325.
3. صحيح مسلم، الإيمان، باب بيان تجاوز الله تعالى عن حديث النفس.

من الملائكة، ودفعه إلى تحسين سلوكه استحياء من الملائكة الذين يحضرون مجامع الإيمان والذكر والعبادة.

الإيمان بوجود الشياطين

يدخل الإيمان بوجود الشياطين في إطار الإيمان بالغيب، شأنهم في ذلك شأن الملائكة، كما أن معرفة الإنسان بالشيطان ضرورية لارتباطها بطبيعة المسؤولية التي أنيطت ببني آدم، والتي تقوم على مخالفة الهوى والشيطان وإخلاص العبودية لله وحده.

أولا: الطبيعة الشيطانية

الشيطان مخلوق من نار لقوله تعالى: ﴿**قال أنا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين**﴾ [الأعراف: 12]. وسمي الشيطان شيطانا لبعده عن الحق وتمرده، وقيل إن شيطانا مأخوذ من شاط يشيط إذا هلك فالنون زائدة، وشاط إذا احترق، وشيطت اللحم: إذا دخنته ولم تنضجه، واشتاط الرجل إذا احتد غضبا، ونقول تشيطن فلان إذا فعل أفعال الشياطين[1]. والشياطين من طائفة الجن وأبوهم إبليس الذي رفض السجود لآدم فغوى: ﴿**وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا، إلا إبليس كان من الجن ففسق عن أمر ربه، أفتتخذونه وذريته أولياء من دوني وهم لكم عدو، بيس للظالمين بدلا**﴾ [الكهف: 50]. قال ابن عباس رضي الله عليه وسلم متحدثا عن إبليس: "وكان اسمه عزازيل وكان من أشرف الملائكة، وكان من ذوي الأجنحة الأربعة ثم أبلس بعد"، وقال سعيد بن جبير: "إن الجن سبط من الملائكة خلقوا من نار وإبليس منهم، وخلق سائر الملائكة من نور"[2]. وهذا القول أقرب لمضمون الآيات القرآنية الواردة في الموضوع وأجمع لدلالاتها المتعارضة، فإبليس هو رأس الشياطين وهو المتمرد ويجمع على أباليس وأبالسة[3]، وللشيطان قدرات هائلة يتمكن بها من إغراء الآدميين وإضلالهم واستدراجهم لمخالفة شرع الله وتعاليمه الهادية، ﴿**قال أنظرني إلى يوم يبعثون قال إنك**

1. انظر الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، ج 1ص: 64.
2. المرجع السابق، ج 1ص: 202.
3. المعجم الوسيط.

من المنظرين قال فبما أغويتني لأقعدن لهم صراطك المستقيم ثم لآتينهم من بين أيديهم ومن خلفهم وعن أيمانهم وعن شمائلهم، ولا تجد أكثرهم شاكرين﴾ [الأعراف: 14- 17] فهذه الطبيعة الشيطانية تجعله يقوم بدور خطير في حياة الإنسان بالعمل دائما على صده عن سبيل الله بكل ما أوتي من مكر وقدرة على الوسوسة والغواية.

ثانيا: الغواية الشيطانية والمراقبة النفسية

يمكن إبــراز أثـر الإيمــان بـوجـود إبـليـس في تـقـويـة المـراقـبـة الـذاتـيـة مـن خلال التوضيحات الآتية:

1. العداوة بين إبليس وبني آدم

كانت بداية العداوة بين إبليس وبني آدم عندما خلق الله آدم عليه السلام وطلب من الملائكة أن يسجدوا له، وكان معهم إبليس فرفض امتثال أمر الله، مسوغا عصيانه بأفضليته المزعومة على آدم المخلوق من طين، وهو المخلوق من نار، قال تعالى: ﴿**ولقد خلقناكم ثم صورناكم ثم قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلا إبليس لم يكن من الساجدين قال ما منعك ألا تسجد إذ أمرتك قال أنا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين قال فاهبط منها فما يكون لك أن تتكبر فيها فاخرج إنك من الصاغرين﴾** [الأعراف: 11- 12- 13]، واعتبر إبليس وذريته أعداء لقبيله لما تسببوا لهم من اللعنة والعذاب الشديد، بدل أن يرد سبب ذلك إلى نفسه، واستهانته بأمر الله تعالى، ويعجل بالتوبة والاستغفار، فصار بذلك ضليعا في الظلم والتمرد والعصيان، والحقد المستديم لآدم وبنيه، ﴿**وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلا إبليس قال آسجد لمن خلقت طينا قال أرايتك هذا الذي كرمت علي لئن أخرتني إلى يوم القيامة لأحتنكن ذريته إلا قليلا، قال اذهب فمن تبعك منهم فإن جهنم جزاؤكم جزاء موفورا﴾** [الإسراء: 61- 62- 63].

فإيمان الإنسان بوجود هذه العداوة من إبليس لآدم وبنيه، كفيل بأن يولد في النفس الآدمية المومنة عداوة أشد لإبليس وجنوده، وبغضا عارما وكراهية متنامية، لأنه عصى الرحمن، ولأنه

رفض السجود لآدم تكبرا وعنادا، ولأنه أخرج آدم أبا البشر وزوجته حواء من الجنة وأقسم أن يعمل بما أوتي من سلطان وكيد وخبث على إبعاد بني آدم عن الجنة والزج بهم في نار جهنم.

إن كل هذا كاف ليستفز القلب، ويوقظ الوعي، وينبه على تربص هذا العدو الألد بالإنسان، دون أن تعييه المحاولات، أو تعوزه الحيل والإمكانيات، ولا سبيل لإنهاء هذه العداوة إلا على حساب سعادة الإنسان، عندما يسلك مسلك الضلال والفساد.

قال تعالى: ﴿**إن الشيطان لكم عدو فاتخذوه عدوا إنما يدعو حزبه ليكونوا من أصحاب السعير**﴾ [فاطر: 6]، فمن تنكب طريق الإيمان، وقع في حبائل الشيطان، وحرم سعادة الدنيا والآخرة، وصار من الأخسرين الغافلين الذين صدق عليهم ظن إبليس.

2. ملازمة الشيطان لذات الإنسان

لقد تضافرت الأدلة من القرآن والسنة على أن الشيطان يلازم ذات الإنسان جسما وقلبا، ويندمج اندماجا فيها كأنه طرف منها، قال تعالى: ﴿**قل أعوذ برب الناس ملك الناس إله الناس من شر الوسواس الخناس الذي يوسوس في صدور الناس من الجنة والناس**﴾[1]، والمقصود بالصدر في السورة القلب، فقد أخرج ابن أبي شيبة وابن جرير وابن مردويه عن ابن عباس رضي الله عنه في قوله (الوسواس الخناس) قال: الشيطان جاثم على قلب ابن آدم، فإذا سها وغفل وسوس، وإذا ذكر الله خنس[2] والشيطان لا يلزم جهة معينة من الذات الآدمية وإن كانت وسوسته ترتكز في القلب. فقد جاء في الحديث الصحيح (إن الشيطان يجري من ابن آدم مجرى الدم[3]، فظاهره يدل على أن الشيطان يتحرك داخل الجسد بحرية كبيرة وربما سمحت له خواصه النوعية بأن تتركز ذاته في جانب من الذات الإنسانية أو تنتشر

1. سورة الناس، عن ابن مسعود رضي الله عنه قال: رسول الله صلى الله عليه وسلم: (ما منكم من أحد إلا وقد وكل به قرينه من الجن قالوا: وإياك يا رسول الله قال: وإياي، إلا أن الله أعانني عليه فأسلم فلا يأمرني إلا بخير) مسلم صفة القيامة، باب تحريش الشيطان وبعثه سراياه لفتنة الناس).
2. الدر المنثور، السيوطي، ج 8، ص: 694.
3. صحيح البخاري: الأحكام باب موعظة الإمام للخصوم، وبدء الخلق، باب صفة إبليس وجنوده، والاعتكاف، باب زيارة المرأة زوجها في اعتكافه.

فيها وتتخللها كلها، ومن الأدلة على أن الشيطان قد ينحصر في موضع محدد من الجسد، ما ورد في حديث أبي هريرة قال: (إذا استيقظ ـ أراد أحدكم من منامه فتوضأ فليستنثر ثلاثا فإن الشيطان يبيت على خيشومه)[1]، وأورد الإمام القرطبي ما رواه شهر بن حوشب عن أبي ثعلبة الخشني رضي الله عنه قال: "سألت الله أن يريني الشيطان ومكانه من ابن آدم فرأيته، يداه في يديه، ورجلاه في رجليه، ومشاعبه في جسده، غير أن له خطما كخطم الكلب، فإذا ذكر الله خنس ونكس، وإذا سكت عن ذكر الله أخذ بقلبه" ثم قال الإمام القرطبي: "فعلى ما وصف أبو ثعلبة أنه متشعب في الجسد، أي في كل عضو منه شعبة"[2].

فإبليس إذن ممكن له في نفس الإنسان يصول فيها ويجول ويهمس ويوسوس في قلبه، ولقد بين الشرع حقيقة الوسوسة ومدى تدخل إبليس في الخواطر والإرادات والأفكار حين تكونها في القلب، بل قد يقف وراء نشأتها ابتداء كما يشارك في تطورها وتوجيهها إلى ما يخالف هدى الله. قال تعالى: ﴿ **وما أرسلنا قبلك من رسول ولا نبي إلا إذا تمنى ألقى الشيطان في أمنيته فينسخ الله ما يلقي الشيطان ثم يحكم الله آياته والله عليم حكيم**﴾[3]، وعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ: (يأتي الشيطان أحدكم فيقول: من خلق كذا؟ من خلق كذا؟ حتى يقول: من خلق ربك؟ فإذا بلغه فليستعذ بالله ولينته)[4]، وعن صفية بنت حيي قالت: (كان رسول الله صلى الله عليه وسلم معتكفا، فأتيته أزوره ليلا، فحدثته ثم قمت فانقلبت، فقام معي ليقلبني ـ وكان سكنها في دار أسامة بن زيد ـ فمر رجلان من الأنصار، فلما رأيا النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ أسرعا فقال النبي صلى الله عليه وسلم: على رسلكما، إنها صفية بنت حيي فقالا: سبحان الله يا رسول الله، قال:

---

1. صحيح البخاري، بدء الخلق، باب صفة إبليس وجنوده.
2. الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، ج 20، ص: 180.
3. الحج 25، أورد ابن كثير في تفسير الآية، ج 3، ص: 230أنه لما تلا رسول الله صلى الله عليه وسلم (أفريتهم اللات والعزى ومناة الثالثة الأخرى) ألقى الشيطان عندها كلمات (وإنهن لهن الغرانيق العلى وإن شفاعتهن لهي التي ترتجي)، فوقعت في قلب كل مشرك.
4. صحيح البخاري، بدء الخلق، باب صفة إبليس وجنوده.

إن الشيطان يجري من الإنسان مجرى الدم، وإني خشيت أن يقذف في قلوبكما سوءا أو قال شيئا)[1]، وعن أبي هريرة أن رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ قال: (إذا نودي بالصلاة أدبر الشيطان وله ضراط×، فإذا قضى أقبل، فإذا ثوب بها أدبر، فإذا قضى أقبل حتى يخطر بين الإنسان وقلبه، فيقول اذكر كذا وكذا، حتى لا يدري أثلاثا صلى أو أربعا، فإذا لم يدر أثلاثا صلى أو أربعا سجد سجدتي السهو)[2].

فهذه الأحاديث تكشف عن توغل الشيطان في أعماق النفس البشرية وقدرته على التدخل في النوايا والخواطر والإحساس.

3. أساليب الشيطان في الغواية

يستطيع الشيطان أن يجعل الإنسان يذكر شيئا وينسى شيئا آخر ويغفل عما فيه رضي الله تعالى من الطاعات، قال تعالى في قصة موسى وفتاه ﴿**قال أرأيت إذ أوينا إلى الصخرة فإني نسيت الحوت وما أنسانيه إلا الشيطان أن أذكره**﴾ [الكهف: 63]. وقال تعالى: ﴿**وقال للذي ظن أنه ناج منهما اذكرني عند ربك فأنساه الشيطان ذكر به**﴾ [يوسف: 42].

ولإبليس مداخل كثيرة إلى قلب الإنسان هي نوازعه وأهواؤه وعيوبه وأحواله، بحيث إنه يلبس على النفس ويغرها انطلاقا من الخلل الموجود فيها، قال ابن الجوزي: "التلبيس إظهار الباطل في صورة الحق، والغرور نوع جهل يوجب اعتقاد الفاسد صحيحا والرديء جيدا، وسببه وجود شبهة أوجبت ذلك، وإنما يدخل إبليس على الناس بقدر ما يمكنه، ويزيد تمكنه منهم ويقل، على مقدار يقظتهم وغفلتهم وجهلهم وعلمهم"[3].

ومن مداخل إبليس أن يميل بالإنسان عن حد الاعتدال الشرعي، فإن آنس منه ميلا إلى

1. صحيح البخاري، الاعتكاف، باب زيارة المرأة زوجها في اعتكافه.

×. ضراط: صوت يملأ السمع ويمنع عن السماع.

2. نفسه، كتاب بدء الخلق، باب صفة إبليس وجنوده.

3. تلبيس إبليس، للحافظ جمال الدين عبد الرحمن ابن الجوزي، المتوفى 597هـ، دار الكتب العلمية بيروت د ـ ت ص: 31.

الزيادة في أمر زين له ذلك حتى يقع به في الإفراط المخرج عن وسطية الشرع، وإن آنس منه ميلا إلى النقصان حبب إليه ذلك حتى يصل به إلى التفريط المذموم، وهذا واضح من وصف القرآن لعمل الشيطان، قال تعالى: ﴿**وآت ذا القربى حقه والمسكين وابن السبيل ولا تبذر تبذيرا إن المبذرين كانوا إخوان الشياطين وكان الشيطان لربه كفورا**﴾ [الإسراء: 26- 27] وقال أيضا: ﴿**الشيطان يعدكم الفقر ويأمركم بالفحشاء والله يعدكم مغفرة منه وفضلا والله واسع عليم**﴾ [البقرة: 268].

فالشيطان يثبط الإنسان عن الإنفاق في سبيل الله ويخوفه من الفقر ويأمر بالفحشاء التي هي شدود عن الحق وزيغ عن الفطرة السوية.

روي عن وهب بن منبه أنه قال: "قال راهب للشيطان وقد بدا له، أي أخلاق بني آدم أعون لك عليهم؟ قال الحدة، إن العبد إذا كان حديدا قلبناه كما يقلب الصبيان الكرة"[1]، إلا أن أهم مداخل الشيطان على الإطلاق هي الكبر والإعجاب بالنفس والاستهانة بالذنوب، فهذه الأخلاق هي أصل غواية إبليس نفسه وانحراف المنحرفين من بعده، فقد منعه الكبر والإعجاب بالنفس أن يسجد لآدم، واستهان بعصيان أمر الله تعالى.

جاء في حديث عبد الرحمن بن زياد رضي الله عنه أن موسى عليه السلام سأل إبليس فقال: فما الذي إذا صنعه الإنسان استحوذت عليه؟ قال إذا أعجبته نفسه، واستكثر عمله ونسي ذنوبه[2].

ومن مداخله أيضا أن يستدرج الإنسان في خطوات متتالية إلى المحظور فيزين له فعل المفضول من الأعمال وترك الأفضل كما ينقله من فعل المكروه إلى المحرم، قال تعالى: ﴿**يأيها الذين آمنوا لا تتبعوا خطوات الشيطان ومن يتبع خطوات الشيطان فإنه يأمر بالفحشاء والمنكر ولولا فضل الله عليكم ورحمته ما زكى منكم من أحد أبدا ولكن الله يزكي من**

---

1. تلبيس إبليس، ابن الجوزي، ص: 31.
2. نفسه، ص: 30- 31.
وانظر الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، ج، 20 ص: 180.

يشاء﴾ [النور: 21].

فالإيمان بما للشيطان من خواص وقدرات، تجعله متلبسا بذات كل آدمي، وحاضرا بوسوسته وتسويله وإملائه في الفكر والإحساس ووظائف الأعضاء كلها، حتى لا يكاد المرء يميز بين ما هو صادر عن ذاته وما هو آت من قبل الشيطان. هذا الإيمان يقتضي من الإنسان منتهى اليقظة وأقصى ما يمكن من الوعي والإحساس بالخطر الشديد الذي ينتج عن التحام العدو بالنفس، والانطلاق في حربه ومكره وكيده من أعماق القلب الذي هو لب الإنسان المتحكم في كل ذاته، ومصدر الصلاح والفساد والاستقامة والانحراف، ومنشأ الإرادات والنيات والتوجهات العملية والسلوكية.

إن إدراك المرء لموقع الشيطان العدو في ذاته، وتقدير طاقاته الكبيرة في التلبيس والإغواء والتضليل، التي يتأتى له بها مواجهة الإنسان في مكونات ذاته نفسها، وبتوظيف ما زودت به من وسائل الدفاع والثبات وطاقاتها الروحية والبدنية المختلفة، يفرض كل هذا على الإنسان أن يلتزم بمستلزمات هذا الإيمان العملية، وان تزيد حيطته، ويتواصل تمحيصه لكل ما يجيش في نفسه، وما يخطر على باله، وما تراه عينه وما تسمعه أذنه وما ينطق به لسانه، وأن يعرضه على شرع الله المعصوم، وسنة رسوله الثابتة برغبة متحررة من الهوى، متجردة في طلب الحق، متجهة للعمل على هديه.

ثالثا: مسؤولية الإنسان عن الاستجابة لغواية الشيطان

رغم ما أوتي الشيطان من قدرة على الغواية والوسوسة في صدور الآدميين فإن أثر ذلك يظل مشروطا بإرادة الإنسان وانصياعه لإيحاءات إبليس، واستجابته لإغراءاته والرضى بها.

ولقد أوضح الشرع هذه الحقيقة إيضاحا تاما بحصر مهمة الشيطان التضليلية في دائرة محدودة، كالوسوسة:

وهي الدعاء لطاعته بكلام خفي يصل مفهومه إلى القلب من غير سماع صوت، بحيث

يتوقف أثرها على موقف الإنسان، ومدى ميله لمضمونها، وفي مجرد التسويل والتزيين، قال تعالى: ﴿**إن الذين ارتدوا على أدبارهم من بعد ما تبين لهم الهدى الشيطان سول لهم وأملى لهم ذلك بأنهم قالوا للذين كرهوا ما أنزل الله سنطيعكم في بعض الأمر والله يعلم أسرارهم**﴾ [محمد: 26- 27].

فالملاحظ في هذا النص تقدم الارتداد عن الدين بعد الهدى والإيمان عن تدخل الشيطان، بأن زين لهم تراجعهم عن الحق وميلهم إلى الباطل بطاعة أهله، وهكذا الشأن في حالات التضليل الشيطاني، الذي غالبا ما يعرضه القرآن الكريم تابعا لاستعداد أولي في المضللين، قال تعالى: ﴿**ولولا إذ جاءهم بأسنا تضرعوا ولكن قست قلوبهم وزين لهم الشيطان ما كانوا يعملون**﴾ [الأنعام: 43]. فهؤلاء لما تركوا الصبر حين البأس والتضرع إلى الله وقست قلوبهم فلم تمتثل أمر الله تعالى. لم يكن بمقدورها أن تنكر تزيين الشيطان لعملها، لأنه يجري وفق مرادها واختيارها ولأنها أوقعت نفسها تحت تأثيره، من حيث تعلم ذلك أولا تعلمه، وقال تعالى: ﴿**تالله لقد أرسلنا إلى أمم من قبلك فزين لهم الشيطان أعمالهم فهو وليهم اليوم ولهم عذاب أليم**﴾ [النحل: 63].

فتزيين إبليس إنما يقع لأعمال الناس المنحرفة عن دين رب العالمين على امتداد الوجود البشري، التي ارتضوها لأنفسهم وصحت نسبتها إليهم.

ومن تزيين الشيطان أن يعد ويمني أولياءه ويغريهم بطول العمر والمزيد من المتاع الدنيوي، الذي تتطلع إليه وحده قلوب الجاحدين ليوم الدين، الناكبين عن الشرع الحكيم، قال تعالى: ﴿ **قال اذهب فمن تبعك منهم فإن جهنم جزاؤكم جزاء موفورا واستفزز من استطعت منهم بصوتك وأجلب عليهم بخيلك ورجلك وشاركهم في الأموال والأولاد وعدهم وما يعدهم الشيطان إلا غرورا إن عبادي ليس لك عليهم سلطانا وكفى بربك وكيلا**﴾ [الإسراء: 63 - 64 - 65]

ففي هذه الآيات يقرر المولى تعالى أن الشيطان يغوي من اتبع طريقه بمحض إرادته، وبعضا من الذين يستطيع أن يستنزفهم بصوته وجنوده، ويؤثر فيهم بوعوده وغروره، أما عباد الله الصادقين المخلصين لله فلا سلطان له عليهم البتة.

وتتوضح هذه الحقيقة بجلاء شديد في قوله تعالى: ﴿**قال قرينه ربنا ما أطغيته ولكن كان في ضلال بعيد**﴾ [ق: 27]. فعن المقصود بالقرين، قال ابن عباس رضي الله عنه ومجاهد وقتادة وغيرهم: "هو الشيطان الذي وكل به" أي الإنسان الذي وافى القيامة كافرا فيتبرأ منه شيطانه فينفي أن يكون هو الذي أطغاه، ويرجع سبب طغيانه إلى ما كان عليه الآدمي نفسه من ضلال بعيد[1].

فالإنسان هو المسؤول الأول عما يقع فيه من ضلال وطغيان، يتأكد ذلك أيضا في قوله تعالى: ﴿**كمثل الشيطان إذ قال للإنسان اكفر فلما كفر قال إني بريء منك إني أخاف الله رب العالمين**﴾ [الحشر: 16]، فمما يستوقف المطالع لهذه الآية أن الشيطان بعد أن يحمل الإنسان على فعل القبيح، يعود لتوه فيتبرأ منه، ويؤكد له خوفه من الله، مع أنه لا يقصد بذلك التوبة من عمله، بحيث إن في سلوك الشيطان هذا إثبات لمسؤولية الإنسان الذي قد يصر على المعصية ويستميت في العماية، وهذا التبرؤ الصادر من إبليس يقع في الدنيا بطريقة محسوسة، إذ ما من مذنب يجد في نفسه حماسا لارتكاب الجرم إلا ويشعر غالبا بعد الانتهاء منه مباشرة بالندم، ووخز الضمير، لأن إبليس عندئذ يوقف تحريضه وتزيينه ويتبرأ من المغرر به، فإما أن تؤدي هذه الحالة بالإنسان إلى إعلان التوبة الصادقة، أو أنها تستمر إلى حين ثم يعود بعدها إلى اقتراف نفس المخالفة من جديد. كما أن هذا التبرؤ المشفوع بتحميل المخطئين مسؤولية أوزارهم من قبل الشيطان يتم يوم القيامة، بعد الإيقاع بهم في نار جهنم، ﴿**وقال الشيطان لما قضي الأمر إن الله وعدكم وعد الحق ووعدتكم فأخلفتكم وما كان**

1. انظر تفسير ابن كثير، ج 4، ص: 227.

لي عليكم من سلطان إلا أن دعوتكم فاستجبتم لي فلا تلوموني ولوموا أنفسكم ما أنا بمصرخكم وما أنتم بمصرخي إني كفرت بما أشركتموني من قبل إن الظالمين لهم عذاب أليم﴾ [إبراهيم:22].

فارتباط سلطان الشيطان على الإنسان بما في نفسه من إرادة العصيان والفسوق والفجور واستحسان المناكر والآثام، وإيمان الإنسان باتساع قدرة الشيطان على الإضلال، وتعدد وسائل كيده، وتأثيره في الفكر والسلوك كل ذلك يدفع الإنسان إلى لزوم الحذر وإحكام المراقبة على النفس كي لا ترضخ لما يعرضه عليها الشيطان من غرور الخطايا وخداعها الزائف، أو تستدرج إلى استحباب الخبائث، ومقارفة الفواحش ما ظهر منها وما بطن.

قصة الخلق الأول
بين الأسطورة والعلم والدين

د. التهامي محمد الوكيلي

تمهيد

في بداية البدايات كان الخلق الأول. وقبل تلك البداية الأولى، كان الله وحده ولا شريك معه على الإطلاق. كان الله سبحانه وتعالى ولم يكن معه "شيء" ولم يكن معه " لا شيء" أيضا، بمعنى أنه عز وجل كان ولم يكن معه وجود ولا عدم، إذ لو كان العدم ذاته موجودا (وهو المعبر عنه باللاشيء) لكان قديما مع الله سبحانه وتعالى عن ذلك مطلق العلو، وذلك محال ومستحيل مطلق الاستحالة.

ثم خلق الله سبحانه وتعالى العدم قبل الوجود، وهذا تسلسل منطقي: أن يحدث الفراغ أولا، ثم يتبعه الامتلاء بالأعداد والأشياء والأشكال والألوان...ومن ثم فقد كان الموت أو الفناء مجرد عودة إلى الحالة الأولى من العدمية، فسبحان الله تعالى، الذي له القبل والبعد وحده لا شريك له.

ها قد تبين عقليا ومنطقيا بأن الحق عز وجل كان وحده بلا وجود ولا عدم معه، وبأن العدم كان أول المخلوقات حتى انبثق

الوجود بعد ذلك من ثنائية المظلمة والسحيقة، فكيف تمثل الإنسان لحظات الخلق الأول تلك، وكيف صور مشاهدها المهولة بناء على مخيلته الخصبة أو على قناعاته وملاحظاته العلمية أو على عقدياته المتعددة والمختلفة؟

الأسطورة

تتربع الخرافة الإسرائيلية بلا جدال على عرش الأساطير الإنسانية كافة، بما فيها الخرافات المتعلقة ببداية الخلق الأول، وحتى يضمن بنو إسرائيل لخرافاتهم حدا أقصى من الانتشار ومن الأتباع والمصدقين فقد عمد كهنة معابدهم على إدخالهم ضمن النصوص المنحولة على التوراة، بعد تعريض هذا الكتاب المنزل للتحريف والتغيير والتزوير حتى صارت له عدة نسخ مختلفة تنال كل منها حظها من التصديق والتعميد، وهذا أمر لا ينكره بنو إسرائيل أنفسهم، أو بالأحرى، فإنهم لا يسعهم إنكاره، حيث يعترفون بأن الكتاب المنزل على موسى عليه السلام اختفى ولم يعد له أثر منذ كان محفوظا داخل التابوت، ويزيدون على ذلك بمنح صفة الأصالة لنسخ متعددة منه كتبها نفر من أحبارهم وفلاسفتهم لا تتفق في رواياتها وفي بعض ما تقدمه من أحداث ووقائع، وحتى النسخة التي قيل إنها اكتشفت مؤخرا في إحدى المغارات المطلة على النيل، والتي ورد أنها مكتوبة بالعبرية الأصلية، فإنها سرعان ما تعرضت للنقد والتشكيك لما حوته من معلومات تتناقض والتعاليم الواردة في نصوص أخرى مقدسة لا يشك نفس الدهاقنة في صحتها.

تقول الأسطورة التوراتية المزورة إذن: إن أول ما كان موجودا هو الله (سبحانه وتعالى) ومعه هوة سوداء سحيقة لا حدود لها يمكن أن يطالها العقل، وقد فسر علماء الفيزياء والذرة في العصر الراهن تلك الهوة المظلمة بكونها ثقبا أسود عظيما لا ينفلت من جاذبيته الماحقة أي شيء على الإطلاق[1].

ومن الطبيعي أن يكون هذا القول باطلا، لأنه لا يجوز أن يقبل العقل أن يكون مع الله قبل بداية الخلق الأول أي "شيء" ولا أي "لا شيء" كما سبقت الإشارة، وبالتالي، فإن الثقب الأسود

1. بحثا في أسرار التوراة، للعالم الفيزيائي الأمريكي الحائز على نوبل في الفيزياء "إيروين جينسبورغ

A la recherche des screts de la bible, (Erwin Ginsbourg).

العظيم أو الهوة السحيقة المظلمة لا يسعها أن توجد قبل الخلق الأول، وإلا لكانت متصفة مع الله عز وجل بالقدم وهذا محال.

وتزيد التوراة في وصفها للخلق في بداياته الأولى (انظر نفس المصدر المبني في الهامش) مقسمة أيام الخلق إلى ستة أيام يتلوها يوم تنص على أنه يوم عطلة "يستريح الرب فيه من عناء العمل" سبحانه وتعالى عن هذا.

وهكذا يكون اليوم الأول مفردا لخلق النور، إذ يقول الحق عز وجل للنور كن فيكون كما تقول التوراة. ثم يأتي السديم الكوني مجتمعا في اليوم الثاني وهو عبارة عن ماء فحسب، ويصفه علماء الفيزياء الحداثيون بالماء الذري أو بالفلويد الكلي، ثم ينقسم هذا السديم الكلي في اليوم الثالث ويجعل الخالق عز وجل بين قسميه امتدادا محايدا حتى لا يطغى أحدهما على الآخر وحتى لا يلتقيان. فكأنما أحدهما موجب والثاني سالب ولذلك يتجاذبان نحو بعضهما فكان لزاما أن يحل بينهما برزخ هائل حتى لا يتلاقيان من جديد. وفي اليوم الرابع تظهر الطبيعة بعد أن يخلق النظام الشمسي الذي نعيش فيه، وبعد أن يستوي ليله ونهاره وتبدأ فصوله في الظهور والانتظام، ثم تخضر الأرض وتنبث وتصير للحياة، ثم في اليوم الخامس تخلق الحياة الحيوانية بدءا بالبحرية والمائية على العموم، ثم الجوية، ثم البرية المتعددة والمختلفة، ثم في اليوم السادس يجيء خلق الإنسان ليتوج هذا العمل الخلاق الجبار. ويقابل الجمعة ذلك يوم الاستراحة والعطلة الربانية، سبحان الله وتعالى عن أن تأخذه سنة أو نوم أو يطاله نصب أو كلل وهو القوي العزيز.

وتتعدد روايات خلق الإنسان لدى مفسري التوراة، فمن قائل أنه (الإنسان) ظهر قبل 6000 سنة فحسب، وهذا يناسب التوقيت التوراتي الذي يكون قد بلغ الآن إلى نهاية الألفية السادسة، ومن قائل إن الأيام عند الرب بالآف السنين مما نعد نحن، وبالتالي فإن مرد الخلق البشري الأول يكون إلى ملايين السنين، ومن مبدع بأن الإنسان كان يعيش فوق كوكب آخر من الكواكب السيارة أو غيرها، وبأنه طرد من مقره ذلك بعد سقطته التي يراها الإسرائيليون ترديا إلى عالم الفعل الجنسي، قبل أن يستقر فوق هذه الأرض، حيث وجد بشرا متوحشين فصاهرهم وأنجب منهم أبناء وأحفادا ولذلك كان سنه في البداية يتجاوز مئات السنين، ثم مع تواتر الإنجاب وتتابع الأجيال تقلص عمره بالتدريج حتى وصل على ما هو عليه اليوم.

هكذا تقول الأساطير المختلفة أو تكاد، مع اختلافات بسيطة في بعض المراحل وفي بعض التفاسير.

ومن المؤسف له حقا، أن معظم تفاسير المفسرين وتنظيرات المنظرين المسلمين أخذت الكثير، حتى لا نقول إنها أخذت الكل، مما جاءت به الإسرائيليات المنوه عنها، ولذلك لم تضم في مجملها أي فرق بين البشر والإنسان أو بين الخلقة الطينية الأولى للإنسان، ومراحل تسويته وتقويمه والنفخ فيه من روح الله، أي مده بملكة العقل وموهبة حب الخير والجمال، بل إن تلك التفاسير لم تقف جيدا عند الآيات المبينة للخلق الأول كيف بدأ، بل أعادت كتابتها خلال التوضيح فحسب، فكأنها في ذلك إنما، والأدهى من هذا أنها لم تجد الشجاعة لاستقراء ما وصل إليه العلم الحديث، وهذا من علم الله العليم الخبير على أي حال من الأحوال، لتعيد لكل آية من تلك الآيات قراءتها بما تستحقه من الفحص والتمحيص والتحليل والفهم، وهذا بالذات ما جعل العلماء العلمانيين، حتى المسلمين منهم، ينادون بعلمنة الدين وعصرنته لاعتقاد منهم ـ خاطئ بكل تأكيد ـ بأنه بات يعوق التقدم العلمي، وبأنه (الدين) لا يعدو أن يكون مشروعا لائقا لعصره ولأناسه الذين نزل فيهم، فكأن علماءنا التجريبيين ينكرون بذلك أزلية الإسلام وكونيته ويستتركون عليه صلاحيته لكل الأزمنة والأمكنة وللناس كافة.

المقولة العلمية

قبل التطرق إلى ما يقوله العلمانيون في أصل الخلق، يجمل بنا أن نقف قليلا عند تعريف مصطلح "علم"، حتى نعرف على الأقل عن ماذا نحن متكلمون.

إن الله سبحانه وتعالى، وهو العليم الحكيم الخبير مطلق العلم والحكمة والخبرة، يجعل للعلم أوصافا يسعنا أن نقف على أربعة منها نراها كافية لجعلنا على بينة من العلم كما يراه الحق سبحانه، ولعمري فإن العلم لن يكون أبدا أفضل ولا أمثل مما هو على تلك الأوصاف الأربعة[1]:

الوصف الأول: تعبر عنه الآيات البينات:

1. المدارس الباطنية بين العلم والعقيدة والدين" رسالة لنيل دكتوراه الدولة في الدراسات الإسلامية، د. محمد عزيز الوكيلي، الرباط 1998.

﴿ وعلم آدم الأسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال أنبئوني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين قالوا سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا إنك أنت العليم الحكيم قال يا آدم أنبئهم بأسمائهم، فلما أنبأهم بأسمائهم قال ألم أقل لكم إني أعلم غيب السماوات والأرض وأعلم ما تبدون وما كنتم تكتمون﴾ [البقرة: 30- 31- 32].

وهذا الوصف يجعل "العلم الحق" شامل جامع لجميع المعلومات والأخبار عن كل الموجودات، أي شامل لما يمكن أن ندخله في خانة "غيب السماوات والأرض"، لأن آدم عليه السلام أخبر بالأسماء التي علمه الحق عز وجل إياها فإذا هي من الإلمام والجمع والتعدد والتنوع ما جعل التعليق على العلم المكتسب لدى آدم يستدعي ذكر المعارف والعلوم المتعلقة بالسماوات والأرض بجميعهن، ثم إن لفظ الكلية (الأسماء كلها) لا يمكن أن يعني سوى كل المعلومات المتصلة بالأسماء، ولابد أن هذه الأسماء لكل المسميات، وليس كما يقول بعض المفسرين، وكما جاء أيضا على لسان الدكتور عبد الصبور شاهين في كتابه "أبي آدم"، حتى وهو يساير الفهم الحديث المتحلي بلباس العلم والحداثة، من أن "الأسماء كلها" لم تكن إلا أسماء الملائكة، نحن نعلم بأن الملائكة أعداد وأصناف لا حصر لها إلا في علم الله عز وجل، وبأنهم ذوو اختصاصات ووظائف لا تحصى هي الأخرى ولا تعد، وبأن هذه الوظائف لها صلة بكل الموجودات الأرضية والسماوية وبأنها أيضا لها صلة بكل جوانب الحياة والممات لتلك الموجودات، ومن ثم فإن الملائكة على علم بهذه الموجودات والكائنات بتحصيل الحاصل. ولذلك فإن تحقيق سبق آدم عليه السلام بعلم أوسع وأشمل وأكثر عمقا وشساعة، وهذا ما عبر عنه كتاب الله عز وجل بالكلية (الأسماء كلها) ولو كان الأمر يتعلق فحسب، بأسماء الملائكة عظامهم وجنودهم على السواء، لأن من الطبيعي، أو المحتمل على الأقل، أن يكون هؤلاء عارفين لأسماء بعضهم أو يكون ذلك على الأرجح في علم كبارهم المقربين من عرش الرحمن عز وجل.

إن العلم إذن، حتى يكون علما حقا، يشمل الفروع العلمية كلها ويجمع بعض غيب السماوات والأرض، أو ما يعتبر في الوقت والزمن اللذين يكون العلم فيهما موضوع تقييم من باب الغيبات الأرضية والسماوية.

الوصف الثاني:

تعبر عنه الآية الكريمة: ﴿**اقرأ وربك الأكرم الذي علم بالقلم علم الإنسان ما لم يعلم**﴾ [العلق: 3- 4- 5]، وهذا الوصف يجعل العلم منزلا من عند الله العليم الخبير، وهو التنزيل الذي يتم بواسطة الوحي والإلهام والإملاء على يد الأنبياء والرسل والصديقين وأيضا بواسطة وسائل العلم التي تختلف وتتعدد وتتطور على مر العصور وأساليب البحث والفهم المتجدد ما بقي الدهر، والتي ينبغي أن تكون محتكمة إلى الدين حتى لا تشتط (كما يقع الآن وكما وقع في أزمنة مختلفة في طليعتها زمن الطوفان) عن الجادة فيحق في أصحابها القول فيدمروا تدميرا فتصبح حضارتهم على عروشها خاوية.

وقد نص كتاب الله عز وجل على أن الله يبعث الأنبياء والرسل فيعلمون الناس الكتاب (بمعنى القوانين الفاصلة بين الحق والباطل) والحكمة (بمعنى العقليات ومعاني الحب والخير والجمال...) وما لم يكونوا يعلمونه (بمعنى أسباب التعامل والتعايش وتدبير شؤون العيش والمحيا والممات...).

إذن، فالعلم الحق، ينبغي أن يكون من عند العليم الخبير، أي غير مناقض ولا معارض ولا مجاف لما جاء من عند الله عز وجل على أيدي أنبيائه ورسله، وهذا ما يعبر عنه بالجملة القوية "إن الدين مهيمن على العلم كله".

الوصف الثالث:

تعبر عنه الآية البينة: ﴿**وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم**﴾ وهذا الوصف يجعل العلم قادرا على تأويل آيات الله على أرض الوجود الموضوعي بعد أن كانت في حكم الغيب قبل أن يبلغ الإنسان إلى المدارج العلمية القمينة بتأويلها.

وهذا معناه أن العلم لا يفعل سوى أنه يزيد في تقوية اطمئنان المومن إلى إيمانه إذ يفسح له المجال ليرى تأويل أي تحقق آيات الله على بساط التجربة العلمية الملموسة، ولذلك فالعلم الذي يعتقد أهله بأنه يأتي بما يعارض النص الديني أو يجعله متجاوزا وفي حاجة إلا "علمنة" أو عصرنة" لا يعتبر علما البتة مهما حقق للإنسان الممسك بناصيته من التقدم المادي الوجودي ومن البذخ والسبق الدنيويين.

إن الراسخ في العلم إذن، مطالب بالوجوب بالخضوع لله الواحد بعد أن يقف على تأويل آياته وتحققها على أرض الوجود الموضوعي والتجربة الملموسة والمعللة بحجج العلم وأدلته، وكل عالم راسخ في العلم بمقاييسنا، ونريد هنا أهل الشهادات العليا والجوائز العالمية، كنوبل وغيرها، إذا لم يعترف بكونه إنما يؤول آيات الله فإنه يفقد صفة العلمية مهما أسبغها عليه الخلق ومهما تلبس بها من تلقاء نفسها.

الوصف الرابع

تعبر عنه الآية الكريمة: "إنما يخشى الله من عباده العلماء" والتي تقتضي أن يكون العلم - حتى يكون علما حقا - مورثا للخشية من بأس الخالق عز وجل، ذلك أن أقصى درجات العلم إنما هي معرفة الحق سبحانه، ومتى تمت هذه الغاية فإن الخشية من بأسه لابد أن تحل في قلب العالم، وأفضل منها الخشية من أبعد عنه سبحانه وتعالى مالك الملك القوي العزيز.

وكل عالم لا يخشى الله في سره وعلنه وفي نفسه وفي عباده وخلقه فإن وصفه بالعلم يصير ما يريد أن يسبغه هذا المتلبس بلباس العلم على نفسه أو يسبغه الناس عليه من رداء العلمية والعلمانية.

هكذا إذن، يتبين لنا من خلال هذه الزوايا الأربع أن العلم ينبغي، لكي يكون علما حقا، أن يكون وجها من وجهي عملة واحدة هي "العبادة" بحيث يكون "العمل" بذلك "العلم" وجهها الآخر، ما دامت العبادة هي الغاية التي من أجلها خلق الحق عز وجل الثقلين (الجن والإنس) مصداقا لقوله تعالى "وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون"، ومن ثم فإن العلم لا يكون أبدا مجافيا للدين ولا العكس، وإنما هما معا من نور الله يريد الله سبحانه وتعالى أن يهدي به عباده إلى الجنة وعلى الفوز الأكبر لمن يعلم ويعمل بما يعلمه.

بعد هذا، يسعنا أن نقرر بأن الأطروحات التي جاء بها العلماء العلمانيون تتناقض في معظم مقولاتها مع النص الديني، فبعضها قال بالاعتباطية، وبأن الكون جاء خلقه الأول بطريق الصدفة، ثم إن تعدد مكوناته وساكناته جاء هو الآخر بالصدفة، وكذلك أشكال التطور والتجدد السائرة في ركابه منذ البداية إلى النهاية، والتي لابد أن تأتي هي الأخرى

بشكل مفاجئ وبالصدفة، ولسنا في حاجة على الوقوف كثيرا عند هذه المقولة فقد تآكلت وتهاوت من تلقاء ذاتها وأكل الدهر عليها وشرب، ولم يعد أحد يشير إليها مع ما وصلت إليه أسباب البحث العلمي في الوقت الراهن.

وبعض الأطروحات العلمية العلمانية يقول إن الكون والطبيعة خلقا من تلقاء ذاتهما، وبالتالي، فإن الطبيعة هي المتمتعة بذكاء فطري ذاتي تلقائي وهي المسؤول الأول والأخير عن كل ما تحمله من التعدد والتنوع ومن أشكال الانتقاء والتطور. ومن القائلين بهذا القول يأتي داروين، صاحب نظرية النشوء والارتقاء، الذي عزا الخلقة الآدمية إلى تطور نوع معين من القردة العليا، والذي صار في الوقت الراهن مثيرا، فحسب، للهزء والسخرية. والحال أن نظرية داروين هذا كملت بذور خرابها في جوفها إذ كيف مثلا يكون الكلب جدا للخيول، فتأتي الخيول وتبقى الكلاب موجودة بأشكالها المتعددة والمتنوعة دون أن تنقرض تاركة المجال لبقاء حفدتها الجدد (الخيول) وكذلك الشأن بالنسبة للإنسان والقردة، وللأسماك والزواحف والأمفيبيات.

غير أن من آخر ما بلغ إليه العلم الحديث في التنظير لبدء الخلق، ينص على نظرية الانفجار الأكبر، يسير في اتجاه يقارب فكرة الخلق الأول التي جاءت بها التوراة، والتي سبق ذكرها في بداية هذا المقال، ثم عند التطرق لخلق الإنسان نجده يذكر هذا الخلق على مراحل، دون أن يعزي الجنس البشري إلى القردة، وإنما يجعله جنسا منفصلا ومتميزا، ولكنه متدرج خلال ملايين السنين عبر مراحل أربع رئيسية:

خلق أول وأساسي من الطين الأرضي، ودليله اشتمال كل من تراب الطيني والأدمة البشرية على نفس العناصر الأساسية والتي نجملها فيما يلي[1]:

يتكونان كلاهما من نفس العناصر الستة عشر وبنفس النسب:

1. الأوكسجين 63.03%
2. الكاربون 20.20%

1. "أبي آدم، قصة الخليقة بين الأسطورة والحقيقة" للدكتور عبد الصبور شاهين، ص: 73و ص: 74.

3. الهيدروجين 9.90%

4. النتروجين 2.50%

5. الكالسيوم 2.45%

6. الفوسفور 1.01%

7. الكلور 0.16%

8. الفلور 0.14%

9. الكبريت 0.14%

10. البوتاسيوم 0.11%

11. الصوديوم 0.10%

12. الماغنيزيوم 0.07%

13. الحديد 0.01%

14. اليود

15. السليكون

16. المانغنيز

} بنسب طفيفة لا تتجاوز في مجموعها 0.18%

ملحوظة: ثمة قوائم أخرى أضافت: النحاس، والكوبالت، والتوتيا، والموليديوم، والألومنيون، والسيلينيوم، والكادميوم، والكروم، فصارت عدد العناصر 24 عنصرا في التكوين الإنساني والأرضي (الطين المستخلص من التربة الخصبة).

1. وهذه مرحلة بدائية أولى يشار إلى البشر فيها بتعبيرات علمية مختلفة منها الأوسترالوبيتيك (أو الأوسترالويوتيكوس) أو أي اسم علمي آخر يدل على بشر حيواني في كل أوصافه وتصرفاته.

وتمتد هذه المرحلة الأولى لنمو ثلاثة مليارات من السنين (من أربعة مليارات إلى مليار

واحد من الأعوام)، ويطلق بعض العلماء على إنسان لتلك الحقبة اسم "لبشر الجنوب" ويقال إنه أول من صنع الأدوات الحجرية وكان يستعمل إصبعه الإبهام في مقابلة الأصابع الأربعة الأخرى ليقبض على الأشياء، فتميز بذلك نوعا ما عن باقي الحيوانات[1].

2. مرحلة ثانية تبدأ من مليار سنة إلى 150 ألف سنة، ويقال للبشر الذي عمر فيها البيتكانيروب أو البشر القرد وكان منتصب القامة أكثر من سابقيه، وهو الذي اهتدى إلى النار[2].

3. مرحلة ثالثة تمتد من 150 ألف سنة إلى 40 ألف سنة، وهذه هي التي عاش فيها البشر الذي يطلق العلماء عليه اسم يالنيودرتال"، وهذا هو البشر المتميز بالشعور وبإطراء وتزايد الأفعال الإدارية الناتجة عن نوع أرقى من الفكر.

وفي نهاية عهد هذا "النيودرتال" جاء إنسان المرحلة الرابعة (الذي بدأ آدم والذي تعلم حده هذا الأسماء كلها كما ينص على ذلك كتاب الله العزيز).

4. مرحلة رابعة وأخيرة، تمتد من 40 ألف سنة إلى الآن، وهي مرحلة البشر "الهوموسابيانز" أو "الإنسان العارف" والذي اهتدى إلى الكتابة وطور اللغات وباقي وسائل التعبير[3].

وبناء على هذه النظرة العلمية لبداية الحلقة الإنسانية، فإن الإنسان الحالي يكون منفصلا تمام الانفصال عن الأشكال البشرية السابقة الذكر والمنتمية إلى المراحل الثلاث الأولى أعلاه، وقد جاء الدكتور عبد الصبور شاهين في كتابه المشار إليه في الهامش (أبي آدم) بما يفيد رأيا آخر لا يعارض تمام المعارضة الرأي العلمي المذكور، ولكنه يحوره ويجعله على مراحل يكمل بعضها بعضا، وهذا ما سنتطرق إليه ضمن موضوع الرؤية الدينية لبدء الخليقة.

---

1. نفس المصدر (أبي آدم) ص: 15.
2. نفس المصدر.
3. نفس المصدر (مأخوذ عن مؤلف للدكتور هيثم الخياط حول رؤيته في قصة الخليقة، وكان هذا الموضوع قد طرح من لدن المؤلف ضمن الدروس الحسنية الرمضانية التي تقام بالمغرب بحضرة العاهل المغربي (رمضان 1417هـ).

رأي الدين

كما فعلنا ونحن نناقش موضوع النظرة العلمية ضمن الفصل السابق، يجمل بنا أن نتفق مبدئيا على مفهوم موحد لمصطلح "الدين"، حتى لا يفكر كل منا في أمر مخالف ومغاير وهو يتمثل نفس الكلمة، وهذا ما تنم عنه فعلا كتابات كثيرة تتطرق إلى الدين والديانة والعقيدة والملة بمكيال واحد وكأنها ذات نفس المعنى وعلى نفس النمط من الفهم.

إن "الدين" كما ينص على ذلك كتاب الله عز وجل واحد لا يتعدد ولا يتجزأ ولا يتبعض، وقد استمد "الدين" هذا الوصف من "الديان" عز وجل، إذ لا يجوز في حق الله سبحانه وتعالى أن ينزل على عباده من الأنبياء والرسل دينا ناقصا يحتاج إلى تكميلات، أو دينا متعددا يتوزع الناس فيه طرائق وشيعا مختلفة.

وهذا أمر بديهي يعتقده كل مؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله...ولكن لسان الحال يقول غير ذلك، إذ نجد من يتكلم عن "الأديان" وهذا لفظ باطل لأن الدين واحد، أو يتكلم عن "الديانات" وهو يعني بها رسالات الدين الواحد: الزبور والتوراة والإنجيل والقرآن، أو يتحدث على العقيدة بصيغة تفيد الدين، بينما حقيقة الأمر أن الدين واحد أوحد وهو الإسلام في كماله وتمام نعمة الله المنعمة به "اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام دينا" مصداقا لقول الحق جل وعلا ﴿**إن الدين عند الله الإسلام**﴾ وقوله سبحانه: ﴿**ومن يبتغ غير الإسلام دينا فلن يقبل منه**﴾ وقوله ولم يزل قائلا عليما: ﴿**يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم ألا نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئا ولا يتخذ بعضنا بعضا أربابا من دون الله، فإن تولوا فقولوا اشهدوا بأنا مسلمون**﴾ [آل عمران: 63] وفي كتاب الله آيات كثر تدل على أن الإسلام هو دين كل الأنبياء والرسل بلا استثناء.

وهكذا، فعندما نتطرق إلى رأي الدين فإننا لا نستبعد ما يتفق مع المنطق ومع العقل مما جاء به أهل الكتاب، مع علمنا بأن معظم ما في الكتب المتقدمة بين يدي القرآن الكريم إنما

تعرض للتغيير والتحريف والتزوير، ولكن لم يزل فيه شيء مما لا ينبغي إنكاره لمجرد الإنكار.

يقول أهل التوراة والإنجيل إذن[1]، إن الله خلق الكون كله في ستة أيام واتخذ اليوم السابع للراحة (سبحانه وتعالى عن ذلك مطلق العلو)، ويقول القرآن الكريم ﴿**إن ربكم الله الذي خلق السماوات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش**﴾ [الأعراف: 53]. فأيام الخلق الستة لا خلاف حولها، كما أن تتابع مراحل الخلق عبر هذه الأيام لا يثير أي نقاش يذكر، فالنور هو الأسبق إلى الخلق (بعد العدم أو الثقب الأسود الكلي) لأن النور - كما سبقت الإشارة - هو أسرع الموجودات وأقدرها على الانفلات من جاذبية العدم، ثم يأتي الصوت بعد ذلك، ثم تأتي المادة في أشكالها وحالاتها المعروفة وغير المعروفة.

ومن المنطقي أن يجيء خلق الإنسان في نهاية هذه المراحل، بدليل الله عز وجل لكل ما سبق خلقه لخدمته ولتشكيل مكونات الأمانة المنوطة به.

ومن الطبيعي أن يأتي خلق النظام الشمسي الذي نعيش في رحابه بعد خلق النور والصوت والمادة الكونية، وبعد خلق المجرات والأفلاك حتى يتسنى لنظامنا المذكور أن يدور بكل مكوناته في أفلاكه وهو مطمئن إلى البقاء بعيدا عن أي اصطدامات مدمرة، (وهذا لا ينفي تعرض الأرض لكوارث كونية مثل ما حدث في عهد الدناصير من ارتطام أحد المذنبات بالكرة الأرضية مما أدى إلى الدمار الكامل فوق قشرتها وغلى عودة دورة الحياة من جديد...).

وإذا كان العلم الحديث يتحدث عن وقوع "الانفجار الأكبر أو الأعظم" كبداية لخلق الكون، فإن كتاب الله عز وجل ذكر ما يشبه ذلك الانفجار أو يدل عليه، حيث قال سبحانه وتعالى: ﴿**أو لم ير الذين كفروا أن السماوات والأرض كانتا رتقا ففتقناهما، وجعلنا من الماء كل شيء حي، أفلا يومنون**﴾ [الأنبياء: 30]، والرتق دلالة على وحدة الكتلة الكونية السديمية والفتق إشارة إلى انفصامها وانشطارها على ما يوجد عليه الكون حاليا من المكونات والأجزاء،

1. انظر "القبالة" للدكتور جرار أنكوس الملقب ب "بابوس" Papus وكتاب "بحثا في أسرار التوراة" لإروين جينسبورغ.

بل إن كتاب الله تكلم عن خلق البارئ عز وجل لليل والنهار والشمس والقمر مباشرة بعد الآية السابق ذكرها والآيات المكملة لها، بما يدل على أن المنظومة الشمسية التي نعيش فيها جاءت بعد استتباب خلق الأجرام الأخرى والأجزاء الأخرى للكون الأكبر. وهذا ضروري وواجب عقلا ومنطقا لأن انتظام الحركة في منظومتها يكون رهينا بانتظام الحركة في المكونات الأخرى المحيطة والمتاخمة فالأقرب منها قالا بعد...إلا ما يشاء الله.

ونأتي الآن على الخلقة الآدمية: إن الطرح الديني لهذه الخلقة يحتمل شكلين رئيسيين من السيناريوهات:

الأول، أن يكون الإنسان الحالي منفصلا تمام الانفصال عن البشر السابقين والذين ورد ذكرهم ضمن المراحل الثلاث الأولى والتي تمتد من أربعة مليارات إلى أربعين ألفا من السنين.

وهذا يعني أن آدم كان موضوع خلقة ترابية منفصلة، وأنه جاء منذ الوهلة الأولى كاملا وفي أحسن تقويم، ثم جاء نسله من بعده من الماء المهين ومن الأرحام.

غير أن هذا السيناريو يتطلب خلقات ترابية طينية كثيرة، كل واحد منها لكل مرحلة من المراحل البشرية الأخرى المذكورة، وهذا يكون جد البشر "الأوسترالوبيتيك" من طين، وكذلك جد البشر "البيتكانيروب"، ثم البشر النيودرتال، والحال أن كتاب الله على مر الحقب ومع تعدد الرسالات والنبوءات لم يتطرق إلا إلى خلقة ترابية واحدة ولم يخبرنا الأعز الخلقة الآدمية، وهي الخلقة التي عبر القرآن الكريم عنها تارة بالبشر المخلوق من طين، وتارة أخرى بآدم المخلوق من نفس المادة أو من تراب أو بأي صيغة أخرى من الصيغ الواردة في الكتاب والواصفة للمادة الطينية الأساس في تلك الخلقة.

وهنا يأتي السيناريو الثاني أكثر اقترابا مما يقبله العقل والمنطق. فما دمنا بإزاء خلقة طينية أو ترابية واحدة، وما دامت هذه تشير إلى البشر وفي الوقت ذاته إلى آدم، فما الذي

يمنع من أن يكون آدم نتاجا لنفس الطينية البشرية، وما الذي يحول عقليا ومنطقيا دون تدرج هذه الطينة عبر المراحل الأربع الوارد ذكرها أعلاه لتنتهي في آخر المطاف إلى حالة التسوية وإلى الخلقة المثلى التي استحقت النفخة الإلهية واستحقت التكليف وبالتالي تبوأ مرتبة الخلافة في الأرض؟

الواقع أن هذه مناسبة أريد أن أنتهزها للتثنية على معظم ما جاء به الدكتور عبد الصبور شاهين في هذا الشأن بالذات، حين أتى بتفسير حديث وأكثر تلاؤما مع الصيغة العلمية المطروحة حاليا للنقاش، وهذا لا يشرف الدين إذ يجعله، كما يرى بعض القاصرين، متمشيا مع البحث العلمي والنظرة العلمية الحديثة، بل يشرف العلم، وهذا عين الحقيقة التي أشرنا إليها في تطرقنا إلى تعريف العلم كأداة للعبادة ليس إلا، ويجعله متمشيا مع الحقيقة الدينية بخصوص أول الخلق وبداية ظهور الإنسان.

إن القول إذن: إن الله عز وجل خلق البشر من طين لازب أو تراب أو من حمإ مسنون، ثم إنه سبحانه وتعالى أخضع هذا البشر للتعديل والتسوية وفقا لسنة الله التي لا تبديل لها والتي يتم بها تطور واستواء باقي المخلوقات بلا استثناء، وهنا تصح نظرية النشوء والارتقاء لا كما جاء بها داروين بين الأنواع ومن نوع إلى آخر، وإنما داخل نفس النوع ونفس الفصيلة من الأحياء، حتى إذا صار هذا البشر بعد مراحل طويلة وضرورية، وفق المشيئة الربانية، قادرا على تلقي النفخة الإلهية من نور العقل ومن بذور الحكمة وحب الخير والعدل والجمال، انبثق منه بشر مخالف، بالغ التطور والرقي، هو "البشر المؤنس" الأليف لحمل أمانة الخلافة والقيام بواجب العبادة، التي من أجلها خلق الله سبحانه وتعالى الثقيلين (الجن والإنس) كما سبقت الإشارة، نقول: إن القول بهذا الطرح ليس انشقاقا عن الدين، ولا خروجا عما جاء به كتاب الله، الذي أخبرنا عن خلقه بشرية من طين، تعرضت للتسوية أولا، ثم للنفخة الربانية قبل أن تصير آدما يستحق أن تسجد له الملائكة ليس تعظيما لشأنه، وغنما إكبارا وإجلالا لما يمثله من عجائب الخلق الإلهي ومن غرائب صنع الله ذي العلم والخبرة المطلقين والقدرة

والإرادة اللانهائيتين.

يحضرني ها هنا قول القائل بتكفير صاحب كتاب "أبي آدم"، أو دعوة الداعي إلى تجريم هذا الباحث ووصمه بالابتداع، وأؤكد شخصيا بأن هذا الأمر إنما هو من قبيل الاجتهاد المحمود الذي قال رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ إن لصاحبه إذا أصاب أجرين وإذا أخطأ أجرا واحدا هو أجر الكد والتعب من أجل الفهم بإعمال العقل وأدوات البحث الممكنة والمتاحة، وهذا ما أمر الله به ورسوله ـ صلى الله عليه وسلم ـ إلا أن يريد بعضنا غيره جورا وعسفا.

ها نحن إذن مع طرح أقرب إلى العقل والمنطق: إن الله عز وجل لو كان قد خلق أشكالا من البشر فاتضح فيما بعد أنها غير لائقة لحمل الرسالة لكان ذلك تنقيصا من القدرة والعلم الإلهيين، سبحان الله وعالى عن ذلك علوا مطلقا. ولكنه سبحانه لو كان قد خلق من الطين بشرا بدائيا، ثم أخضعه تمشيا مع سنته في باقي خلقه مراحل نشوء وارتقاء وتطور إلى أن استوى واعتدل وصار آدميا مؤنسا قادرا على حمل أعباء المعرفة والتكليف متى نفخ فيه من روح الله عز وجل، فإن ذلك لا يكون إلا من باب كمال صنع الله سبحانه وتعالى، الذي يقول للخلق كن، فيكون كما أراد الله له أن يكون ولكن، وفق قانون يكون الله سبحانه وتعالى واضعه، ويكون هادفا منه إلى كينونة متحركة ومتطورة لأن سنة الله التي ليس لها أي تبديل تقتضي بأن يخضع كل ما سواه سبحانه للجدل على مستويين: مستوى داخلي يفضي إلى تحسين النوع وتطوير الذات لدى المخلوق، ومستوى خارجي يرمي إلى تطوير المحيط وتنمية العلاقات بين المخلوقات بما يحفظ التوازن الوجودي المطلوب، ولو أننا التفتنا إلى جميع الكائنات التي تشاركنا هذا الوجود لألفيناها، بلا أدنى استثناء، خاضعة لنفس الناموس، ولنفس الجدلية الهادفة إلى التطوير والتجديد والترقية عبر دورات حياتية دائمة الارتقاء، بل إننا لو تأملنا الوحي الإلهي أو التنزيل الإسلامي لوجدناهما وقد تنزلا على مراحل ومن خلال نبوءات ورسالات متعاقبة لا تعارض إحداها الأخرى ولكنها تتممها وتعدلها وترقى بها إلى ما يناسب رقي العقول والأفهام ويتمشى مع أسباب البحث والفهم، ومع العلم إن الله عز وجل حين يقول

للشيء كن فيكون فإنه سبحانه وتعالى يكون قد تمثله بصيغة الماضي في أكمل صوره وأرقى حالات خلقه، وذلك كما نعتقد عين الشر في عدم وقوف الكلم عند مراحل التطور والرقي مرحلة مرحلة، وإنما هو يلامس بالوصف والقول قمة المراحل دفعة واحدة مخترقا بذلك كل الأزمنة وكل الفضاءات، وربما بهذا بالذات ينبغي أن نفهم الخلقة الآدمية الإنسانية البشرية من تراب... والله سبحانه أعلم وإليه ندعو بالتواب والأجر عند الإصابة وبالعلم والعفو عند الخطأ إنه عفو حليم... والحمد لله رب العالمين.

مصادر الشرعية السياسية في الفكر السياسي الإسلامي

دراسة مقارنة بالفكر السياسي الوضعي

عبد العزيز أحمد القاسح
باحث في الفكر السياسي الإسلامي

تمهيد

لا ينازع عاقل في ضرورة السلطة في المجتمعات البشرية، فالسلطة كظاهرة سياسية تمتلك وسائل العنف المشروع لا غنى عنها لأي مجتمع بشري، ذلك أن طبيعة الحياة في المجتمع تستلزم وجود السلطة التي تتولى تنظيم المجتمع وإقامة التوازن بين مصالح أفراده وحماية تلك المصالح من أي عدوان عليها سواء كان مصدره داخليا أم خارجيا، فالمجتمع ـ كجسد سياسي ـ مثله في ذلك مثل الجسد الإنساني، فإن كان من غير المتصور أن يكون هناك جسد إنساني بلا رأس يملك التفكير والتدبير واتخاذ القرار فكذلك لا يتصور جسد سياسي بلا قيادة توجه مسيرته وتقع فيه موقع الرأس من الجسد.

هذا وإذا كان موضوع "ضرورة السلطة" في المجتمع يكاد يكون محل إجماع من الجميع فإن الأمر الذي كان ـ ولا يزال ـ موضوع خلاف هو كيفية نشوء هذه السلطة وأساس شرعيتها

وحقها في طاعة أوامرها من قبل المحكومين. هذا هو محل الخلاف وهو ما سنتولى بيانه في الصفحات التالية.

المعنى اللغوي للشرعية

الشرعية نسبة إلى الشرع، وهو مصدر "شرع"، والشرع نهج الطريق الواضح، ثم جعل اسما للطريق النهج نفسه فقيل له شرع وشريعة. ثم استعير ذلك للطريقة الإلهية. قال تعالى: ﴿**لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا**﴾ [المائدة: 48]، وقال سبحانه: ﴿**ثم جعلناك على شريعة من الأمر فاتبعها**﴾ [الجاثية: 18] وفعل "شرع" من معانيه: سن وبين، يقال: شرع الدين: سنه وبينه[1]، قال تعالى: ﴿**شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا والذي أوحينا إليك...** ﴾ [الشورى: 13].

قال العلامة محمد الطاهر بن عاشور[2]: "ومعنى شرع" أوضح وبين لكم مسالك ما كلفكم به، وأصل "شرع" جعل طريق واسعة، وكثر إطلاقه عن سن القوانين والأديان فسمي الدين شريعة، ف "شرع" هنا مستعار للتبيين كما في قوله تعالى: ﴿**أم لهم شركاء شرعوا لهم من الدين ما لم ياذن به الله**﴾ [الشورى: 21]، هذا والعرب تستعمل الشرعة والشريعة في مشرعة الماء، وهي مورد الشاربة التي يشرعها الناس فيشربون منها ويسقون، قال الراغب[3] ناقلا عن الليث بن المظفر: سميت الشريعة شريعة تشبيها بشريعة الماء، ووجه الشبه ما في الماء من المنافع، وهي الري والتطهير، وقال الطاهر ابن عاشور[4]: "سميت الديانة شريعة على التشبيه لأن فيها شفاء النفوس وطهارتها، والعرب تشبه بالماء وأحواله كثيرا، هذا إذا كان الشرع ما شرعه الله لعباده من العقائد والأحكام وأن الشرعية نسبة إلى الشرع فإنها "أي الشريعة" ما سوغه الشرع، وهي بهذا المعنى قريبة من المعنى الاصطلاحي.

1. حول المعاني اللغوية لكلمة "شرع" ومشتقاتها، انظر لسان العرب: 175/8، والمعجم الوسيط: 479/1 ومفردات ألفاظ القرآن للراغب الأصفهاني، ص: 450.
2. في تفسيره التحرير والتنوير: 49/25.
3. في المفردات، ص: 450.
4. التحرير والتنوير: 223/6.

مفهوم الشرعية ومصادرها في الفكر السياسي الغربي

تعني الشرعية السياسية في أبسط معانيها ـ وفق عناصر التصور الغربي ـ تبرير الوجود السياسي من منطلق الوعي الجماعي[1] ويرى "ماركس فيبر" أن السلطة الشرعية هي تلك القادرة على جعل قراراتها مقبولة لكونها قائمة على أساس صحيح[2] ويرى أن هناك ثلاثة مصادر للشرعية السياسية:

1. المصدر التقليدي للشرعية، وهي المستمدة من التقاليد والأعراف.

2. الشرعية الكاريزماتية أو شرعية القائد الفذ، وهي شرعية نابعة من الاعتقاد بأحقية الشخصية بمنصب القيادة بسبب الشجاعة أو القدرات المتميزة أو الإنجازات العظيمة.

3. الشرعية العقلانية القانونية، وهي المستمدة من تفويض المحكومين عن طريق القبول الشعبي أو الانتخاب[3]. هذا ويعتبر مبدأ الشرعية هذا أصلا من أصول الديمقراطية ومبدأ من أهم مبادئ التنظيم السياسي في العصر الحديث، وهو ليس مبدأ قانونيا، وإنما هو مبدأ سياسي لأنه لم يكن من صنع القانون، وإنما صورته فلسفات سياسية[4].

ويعتبر "مونتيسكيو" ـ في نظر الغربيين ـ أول من صور هذا المبدأ ونادى به باعتباره يشكل ضمانة للحريات تحول جنوح الحاكم إلى الاستبداد، وتعني الشرعية عند "مونتيسكيو" أن يرتبط الحاكمون القائمون على السلطة بقانون مسبق أو دستور مسبق يقيد سلطتهم فلا تتجاوز تلك الدساتير مهددة بذلك الحريات العامة[5].

غير أن مبدأ الشرعية بالمفهوم الذي انتهى إليه "مونتيسكيو" والذي ما زال سائدا في الفكر السياسي الغربي لا تمثل ضمانة كافية للحريات، كما لا تمثل المصل الواقي من الاستبداد، ذلك أن الشرعية ـ طبقا لتصوير "مونتيسكيو" ـ تعني تقييد السلطة ـ بما فيها من مؤسسات ـ

---

1. د. سيف الدين عبد الفتاح، في النظر السياسية من منظور إسلامي، ص: 423.
2. د. علي حسني، القانون الدستوري وعلم السياسة، ص: 76.
3. د. امحند برقوق، الشرعية السياسية من منظور علم السياسة المعاصر، ص: 89، وهو بحث منشور ضمن أعمال ندوة: (الشرعية السياسية في الإسلام مصادرها وضوابطها) التي نظمها مركز "ليبرتي" بلندن، 1996.
4. د. محمد نصر مهنا، علوم السياسة، دراسة في الأصول والنظريات، ص: 169- 174.
5. د. محمد نصر مهنا، المرجع السابق، ص: 169.

بقواعد النظام القانوني الوضعي، ومعلوم أن النظام القانوني للدولة ـ بمكوناته المختلفة ـ (من دستور وقانون عادي ولوائح...)، من صنع سلطات الدولة نفسها بما يعني أنها تستطيع تعديله متى شاءت ذلك دون أي قيد.

ولا ريب أن الشرعية بمفهومها السابق شرعية قاصرة عن تحقيق الغرض الذي وضعت من أجله والذي يتمثل في تقييد السلطة والحيلولة دون استبدادها وانتهاكها للحريات العامة، وبالتالي فهي ضمانة هزيلة مفتقدة للفعالية.

ولتلافي ما انتهت إليه الشرعية بمدلولها السابق من ضعف الجدوى وافتقاد الفاعلية برز في الفكر السياسي الغربي تصوير آخر للشرعية على نحو يجعلها تدور حول مدى صلاحية السند الذي يرتكز إليه النظام القانوني للدولة، بمعنى آخر التزام النظام القانوني كله في الدولة بالقيم الأساسية للمجتمع وأهدافه العليا الموضحة في أيديولوجياته[1]، ومعلوم أن مبدأ الشرعية ـ وفق هذا التصور ـ هو مبدأ سياسي صرف، وبالتالي فلا يتصور أن تكون قضاياه من شأن النظام القانوني للدولة، وإنما يحتكم في شأن هذه القضايا إلى تلك الفلسفات التي سبقت النظام القانوني للدولة وهيأت لقيامه، وهي الفلسفة السياسية[2]، وعلى الرغم من هذا التصور السياسي لمفهوم "الشرعية" فإنه يمكن القول "إن كلمة "الشرعية" ظلت حتى قرابة القرن السادس عشر وهي تكاد لا ترتبط إلا بالمفهوم القانوني، والتقاليد الغربية ظلت حتى فترة النهضة لا تعرف أساسا للشرعية إلا وهي مرتبطة بالقانون القائم والنصوص النافذة والصادرة عن المشرع[3]، ذلك أن أقصى ما تنسب إليه كلمة الشرعية عند رجال القانون هي الدساتير أو تلك المبادئ العامة التي ظهرت قيمتها وحافظت عليها الدساتير جميعا[4]، وهو ما يعني أن دستورية الحكم تعني شرعيته بصرف النظر عن اتفاق الدستور مع القيم الأساسية للمجتمع وأهدافه العليا من عدمه.

---

1. د. محمد طه بدوي، بحث في النظام السياسي الإسلامي، ص: 110، ردا على المستشرق الإنجليزي "أرنولد"، وهو مطبوع ضمن كتاب: (مناهج المستشرقين في الدراسات العربية الإسلامية)، ج: 2، ويراجع في هذا الموضوع، د: محمد نصر مهنا: المرجع السابق، ص: 171.
2. د. هشام جعفر، الأبعاد السياسية لمفهوم الحاكمية، ص: 86، ود: محمد طه بدوي، المرجع السابق، ص: 111.
3. د. سيف الدين عبد الفتاح، المرجع السابق، ص: 424.
4. د. جمال الدين محمود، الدولة الإسلامية المعاصرة بين النظرية والتطبيق، ص: 162.

العلاقة بين الشرعية والمشروعية في الفكر الوضعي

يميز الفقه القانوني الغربي المعاصر بين الشرعية وبين المشروعية على أساس أن السلطة تكون شرعية بقيامها على أساس رضا المحكومين.

فالدولة لا تقوم إلا بتأسيس السلطة واستنادها إلى رضا الأفراد وقبولهم، ولكي تتمتع تلك السلطة بالاستقرار والثبات تحتاج إلى رضا الجماعة أو على الأقل إلى جزء منها[1]، غير أن شرعية تولي السلطة لا تعني بالضرورة خضوعها لمبدأ المشروعية وسيادة القانون، أي؛ وجود الدولة القانونية[2] التي يلتزم فيها الحاكم والمحكومون بأحكام القانون، فقد تكون السلطة شرعية من حيث طريقة إنشائها، ولكنها مستبدة[3]، ومن ثم فإن المشروعية تعني - في إطار الدولة الغربية الحديثة - خضوع السلطة بكل أنواعها للنظام القانوني في كل ما يصدر عنها كما يخضع الفرد المحكوم له سواء بسواء، وعلى هذا فإن "المشروعية" بكل قضاياها هي من شأن النظرية القانونية للدولة[4]، بخلاف الشرعية بكل قضاياها فإنها تقع في مجال الفلسفة السياسية، هذا وقد اختلف الفقه الدستوري الوضعي في نشأة مبدأ المشروعية بهذا المعنى فيرى البعض أنه مبدأ قديم يرجع إلى عصور اليونان، غير أن الدكتور "ثروت بدوي" يرد[5] على هذا الرأي مبينا أن هذا المبدأ لم يعرفه العالم إلا بعد ظهور الإسلام، ومهما يكن من أمر الاختلاف في تاريخ نشأة هذا المبدأ فإن الأمر الذي لا شك فيه هو أن هذا المبدأ أصبح راسخا في الأنظمة الديمقراطية، وذلك لما له من أثر في تكوين قناعة لدى المواطنين بضرورة الطاعة للسلطة الحاكمة، إذ لا يكفي لكي يقتنع المواطنون - في إطار الدولة الغربية المعاصرة

1. د. ثروت بدوي، النظم السياسية، ص: 34.
2. يرى بعض الباحثين وجود فرق بين مفهوم "الدولة القانونية" أو خضوع الدولة للقانون وبين مفهوم "سيادة القانون"، فالأول يعني خضوع جميع السلطات في الدولة للقانون، وهو مبدأ قانوني قصد به حماية حقوق الأفراد ضد تحكم السلطة، أما الثاني: فيعني وضع السلطة التنفيذية في مركز أدنى من السلطة التشريعية، بحيث تمنع الأولى من التصرف إلا وفقا للقانون الذي هو من صنع الجهاز التشريعي، وهذه الفكرة منشؤها أن البرلمان كان وحده المعبر عن إرادة الشعب، ومن ثم فإن إرادته ينبغي أن تكون العليا، (انظر: ثروت بدوي، المرجع السابق، ص: 154).
3. د. ماجد راغب الحلو، الدولة في ميزان الشريعة، ص: 70.
4. د. محمد طه بدوي، المرجع السابق، ص: 110. ود. صبحي عبده سعيد، شرعية السلطة والنظام في حكم الإسلام، دراسة مقارنة، ص: 11.
5. د. ثروت بدوي، النظم السياسية، ص: 138.

ـ بضرورة طاعة السلطة أن تكون القواعد الوضعية الصادرة عنها قد تمت وفقا لنظامها القانوني، ويلاحظ أن هذا التمييز بين الشرعية والمشروعية ليس محل اتفاق بين الباحثين في هذا الشأن، إذ كثير من الباحثين يستخدمون اللفظين كمترادفين، غير أن الذين يرون التمييز بين اللفظين يعللون ذلك بأن شرعية التصرف هي توافقه مع قواعد الحق والعدل، أما مشروعيته فهي مراعاته لقواعد القانون الوضعي القائمة، بصرف النظر عن عدالتها أو ظلمها، فالثورة مثلا لا يمكن أن تكون مشروعة لأنها تعصف بالنظام القائم دون اعتداد بقواعد القانون الوضعي المتصلة بتغييره، غير أنها قد تكون شرعية إذ قامت ضد أوضاع ظالمة أو حكام ظالمين[1]، ويبدو أن هذا التمييز محض اجتهاد من بعض رجال القانون الوضعي، بدليل أن بعضهم لا يفرق بين اللفظين.

مفهوم الشرعية ومصادرها في الفكر السياسي الإسلامي

سبق أن أوضحنا أن مبدأ الشرعية يمثل مبدأ أساسيا من مبادئ الديمقراطية الغربية وأن المفكرين الغربيين يردون مبدأ الشرعية هذا إلى فكر الفيلسوف الفرنسي "مونتيسكيو" الذي يعتبر ـ في زعمهم ـ أن هذا المبدأ الذي يمثل ـ حسب رأيهم ـ قيدا على السلطة وضمانة لعدم انحدارها إلى الاستبداد.

والحقيقة التي غابت ـ أو غيبت ـ عن أذهان هؤلاء أن مبدأ الشرعية هذا بمدلوله الصحيح وبضماناته الفعالة يجد أساسه في شريعة الإسلام[2] التي قررته ـ على نحو غير مسبوق ـ منذ أربعة عشر قرنا أو تزيد، فقد عرف المسلمون هذا المبدأ وطبقوه كجزء من النظام التشريعي إبان إقامتهم للدولة الإسلامية الأولى في المدينة على عهدي رسول الله، صلى الله عليه وسلم، والخلافة الراشدة، وإذا كان مفهوم الشرعية في المنظومة السياسية الوضعية يعني في مجمله تقيد السلطة بنظامها القانوني الوضعي على ما ينطوي عليه المفهوم من عيوب وثغرات، فإن نظام الشرعية في التنظيم السياسي الإسلامي يتميز بمزايا وخصائص منبثقة من طبيعة السلطة وأهدافها في النظام الإسلامي، ذلك أن شرعية السلطة في الدولة الإسلامية تتوقف

---

1. د. ماجد راغب الحلو: المرجع السابق، ص: 139.
2. راجع في ذلك الدكتور جمال الدين محمود: الدولة الإسلامية المعاصرة بين النظرية والتطبيق، ص: 162.

على أمرين اثنين:

أولهما: رضا الأمة.

وثانيهما: إقامة السلطة للشريعة.[1]

فأما الأمر الأول وهو عنصر الرضا: فذلك أن الرضا عنصر أساسي لا غنى عنه في كل المعاملات بل وحتى العبادات، فمبدأ الرضا مبدأ أساسي في كل العقود التجارية والمدنية وسائر المعاملات الأخرى، قال تعالى: ﴿**يأيها الذين آمنوا لا تاكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم**﴾ [النساء: 29]، وقال، صلى الله عليه وسلم: "لا يحل مال امرئ مسلم إلا بطيب من نفسه"[2]، بل إن إمامة الصلاة لا تصح إن كرهها المأموم لقول، صلى الله عليه وسلم: "ثلاثة لا ترتفع صلاتهم فوقهم شبرا... منهم من أم الناس وهم له كارهون"[3]. وإذا كان عنصر الرضا بهذه المثابة في المعاملات التي تتم بين الناس في شؤونهم الخاصة، فإن أهميته تزيد في التعاقد السياسي[4] الذي يتم بين الأمة بوصفها الطرف الموجب وبين الحاكم بوصفه الطرف القابل الذي يعتبر الوسيلة الشرعية لإسناد السلطة. ذلك أن رضا الأمة بشخص معين وثقتها في كفاءته وبالتالي اختياره لتولي مهام الحكم بمحض إرادتها هو أساس شرعيته. وقد استخلص أحد[5] الباحثين الأساس الشعبي لشرعية السلطة من كون الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ لم ينتقل إلى يثرب ويمارس فيها سلطة إلا بعد بيعتين من زعمائها، وكون ولاة الأمر من الخلفاء جاءوا كلهم بشكل أو بآخر يستمدون السلطة من الشعب أيضا بالبيعة، وأن أحدا من المسلمين لم يقل قط: إنهم استمدوا السلطة من الله تعالى. ويؤكد الإمام الغزالي دور الشعب في قيام السلطة العامة بقوله: "تقوم الإمامة بالشوكة، وإنما تقوى الشوكة بالمظاهرة والمناصرة والكثرة في الأتباع والأشياع... ثم يضيف الغزالي في مقام آخر

1. د. علي حريشة: أركان الشرعية الإسلامية ـ حدودها وآثارها ـ، ص: 34.
2. الحديث أخرجه الدارقطني والبيهقي وابن حبان.
3. رواه ابن ماجة وابن حبان في صحيحه عن ابن عباس.
4. انظر في هذا الموضوع، د. فاضل زكي محمد، نظرية العقد السياسي في الفكر السياسي العربي الإسلامي، (بحث منشور بالمجلة المصرية للعلوم السياسية، عدد: 51، ص: 84 وما بعدها).
5. د. محمد معروف الدوالي، الدولة والسلطة في الإسلام، ص: 48.

قائلا: "وتناصر أهل الاتفاق والاجتماع أقوى مسلك من مسالك الترجيح[1]، وفي هذا الصدد يقول ابن تيمية: "بل الإمامة عندهم؛ (أي أهل السنة) تبثت بموافقة "أهل الشوكة" الذين يحصل بطاعتهم له مقصود الإمامة، فإن المقصود من الإمامة إنما يحصل بالقدرة والسلطان، فإذا بويع بيعة حصلت بها القدرة والسلطان صار إماما"[2]، "والشوكة" عند هؤلاء العلماء تعني الشوكة المعنوية أي القوة السياسية التي تقوم على الاختيار الحر والتأييد الشعبي، وهذه النقول عن كل من الغزالي وابن تيمية - وهما من أقطاب الفقه السياسي الإسلامي - تؤكد أن الشرعية - في أحد بعديها - مصدرها الأمة، فإذا كان بين الأمة وحكومتها رابطة إيجابية كان هناك الدولة الشرعية، ومن دون ذلك لا تبقى للدولة شرعية بل ولا مصداقية، فليس هناك دولة إنما هناك حكومة قاهرة كما هو الحال في الأمم المستعمرة - بالفتح - حيث يجد الناس أنفسهم ضمن أمة مقهورة محكومة ليس لها إطار سياسي يعبر عنها[3]، فالأمة - وفق التصور السياسي الإسلامي - هي قاعدة الدولة الشرعية باعتبارها الجماعة السياسية المنوط بها تنفيذ أوامر الشرع وإنجاز الأمانة وتحقيق الخلافة وفق مقتضياتها[4] وما دور السلطة إلا دور الوكيل إزاء موكله، ولذلك كان من حق الأمة بل من واجبها أن تشترك مع السلطة في إدارة شؤون الحكم إعمالا بمبدأ الشورى.

والإسلام إذ يقرر أن الطريق على تولي هذه السلطة هو شورى البشر والاختيار والعقد والبيعة، ويؤكد على نيابة الحاكم عن الأمة ومسؤوليته تجاهها وأمامها، يقرر بذلك "مدنية" السلطة السياسية في المجتمع ويؤكد على "بشريتها"، وهو في ذات الوقت لا يرى الفصل بين الدين والدنيا، إذ استبعاد الدين ونفيه من نطاق العوامل المؤثرة في المجتمع خطأ فكري لا يتصور وضعه موضع التطبيق[5]، قال الإمام الغزالي: "الدين والسلطة توأمان" وقال: "الدين أس والسلطان حارس، وما لا أس له فمهدم، وما لا حارس له فضائع"[6]، وقال عثمان، رضي

1. الغزالي: المستظهري، ص: 62- 63، نقلا عن د. فتحي الدريني في كتابه: دراسات وبحوث في الفكر الإسلامي المعاصر: 355/1- 356.
2. د. فتحي الدريني، المرجع السابق، ص: 355.
3. السيد صدر الدين القبانجي، علم السياسة، تجديد من وجهة نظر إسلامية، ص: 89.
4. د. سيف الدين عبد الفتاح، المرجع السابق، ص: 439.
5. د. محمد عمارة، الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية، ص: 64- 65.
6. الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، ص: 148.

الله عنه: "إن الله يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن".

وتأسيسا على هذا المفهوم جعل الله السلطة جزء من مهمة الأنبياء والرسل، تيسر عليهم تطبيق ما أنزل عليهم من مناهج وشرائع على واقع أقوامهم[1]. قال تعالى: ﴿**يا داوود إنا جعلناك خليفة في الأرض فاحكم بين الناس بالحق**﴾ [ص: 26] "وفي هذا الصدد جاء الحديث الشريف: "كانت بنو إسرائيل تسوسهم الأنبياء كلما هلك نبي خلفه نبي وإنه لا نبي بعدي وسيكون بعدي خلفاء فيكثرون..."[2]، ولأن سياسة أمور الناس من مهام الأنبياء، فقد جاء الخطاب القرآني إلى خاتمهم، عليه الصلاة والسلام، بقوله: ﴿**إنا أنزلنا إليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراك الله**﴾ [النساء: 105].

وإذا كان هذا هو موقف علماء الإسلام قديما من علاقة الدين بالسلطة واستمدادها (أي السلطة) من الشعب فإن أحد الباحثين المعاصرين - وهو الدكتور محمد فتحي عثمان - يذهب إلى أبعد من هذا، حيث يؤكد[3]، أن مبدأ شرعية السلطة له أصل نصي في القرآن وليس اعتبارا مصلحيا للمجتمع فحسب، فالأصل القرآني هو قوله تعالى: ﴿**وأولي الأمر منكم**﴾ [النساء: 59]، وذلك لأن لفظة "منكم" تنطبق عليها القاعدة اللغوية التي تنص على أن الجار والمجرور لابد له من متعلق، وتعلقه هنا بـ "ولاية الأمر"، أي أن هؤلاء الذين صاروا أولي أمر إنما صاروا كذلك بناء على أنهم منكم، و "منكم" لا تعني فقط أنهم مسلمون أو مؤمنون، وإنما أنهم إنما صاروا ولاة أمركم باختياركم وتوليتكم إياهم أموركم، فولايتهم عليكم أتت منكم وأنتم مصدرها، وبالتأمل في هذا الاستنتاج نلحظ أنه من الوجاهة بمكان وقوي لاستناده إلى قواعد اللغة من جهة، وانسجامه مع المنطق التشريعي العام في هذا الخصوص من جهة أخرى.

الأمر الثاني: إقامة السلطة للشريعة

يشكل هذا الواجب السند الثاني لشرعية السلطة ويعتبر برهانا على استمرار شرعيتها

1. د. صبحي عبده سعيد، شرعية السلطة والنظام في حكم الإسلام، ص: 17.
2. أخرجه البخاري ومسلم.
3. د. محمد فتحي عثمان، حول التراث الفقهي في التنظيم السياسي، بحث منشور ضمن أبحاث ندوة: الشرعية، مرجع سابق، ص: 154- 155.

في النظام الإسلامي، فشرعية السلطة في النظام الإسلامي مرهونة في قيامها وفي استمرارها بالتزامها بالعمل على إعمال النظام القانوني الإسلامي في جملته دون التمييز بين أحكامه المنظمة لسلوك المسلم كمواطن وحاكم وبين تلك القيم الأساسية والأهداف العليا التي وردت في الكتاب والسنة[1]. ومعنى ذلك أن مناط الشرعية في التصور السياسي الإسلامي التزام السلطة العمل على تحقيق مقتضيات العقد، بحيث تكون ممارستها السياسية وفقا للشريعة مبدأ ومسارا ومقصدا، وهو ما يشكل جوهر السياسة الشرعية العادلة على حد تعبير الفقهاء[2]، وأن وظيفة الحاكم في أي بلد مسلم أن يحرس الإيمان ويقيم العدالة ويصون المصالح، فإذا فرط في أداء هذه الواجبات فقد قصر في أعمال وظيفته ووجب تنبيهه وإرشاده، أما إذا هدم الإيمان بالإلحاد وأضاع العدالة بالجور وأهمل المصالح باللهو فقد خرج عن طبيعة وظيفته ووجب إسقاطه[3].

وذلك لأن من مقتضيات العقد السياسي أن تلتزم السلطة في سياستها العامة بشريعة الأمة، إذا السلطة لا تحكم إلا بالقانون الذي رضيته الأمة لنفسها لكون هذه السلطة ليست إلا أداة تنفيذ لإرادة الأمة التي تطيع القانون لأنه قانونها لا لأن سلطة الدولة هي التي فرضته على الأمة[4]. ويتضح من هذا أن دور السلطة في النظام الإسلامي دور تنفيذي محض ينحصر فيما عبر عنه الماوردي[5] بحراسة الدين وسياسته الدنيا، وحمل المحكومين على مقتضى النظر الشرعي على حد تعبير ابن خلدون[6]، وهو تحديد دقيق لطبيعة المهام المنوطة بالسلطة في الدولة الإسلامية، إذ بينما يقتصر دورها في الجانب التشريعي على مجرد "الحراسة" فإن مجالها في الجانب التنفيذي - بما يستلزمه من تنمية مصالح الأمة وحماية حقوقها وحرياتها العامة - يتسع إلى حد كبير، وفي هذا الصدد يرى الدكتور عبد الرزاق السنهوري[7] ومعه أستاذنا

1. د. محمد طه بدوي، بحث في النظام السياسي الإسلامي، مرجع سابق، ص: 125.
2. د. سيف الدين عبد الفتاح، في النظرية السياسية، مرجع سابق، ص: 440.
3. ذ. محمد الغزالي، الإسلام والاستبداد السياسي، ص: .162.
4. د. محمد سليم العوا، في النظام السياسي للدولة الإسلامية، ص: 236.
5. أنظر الأحكام السلطانية للماوردي، ص: 5.
6. مقدمة ابن خلدون: 578/2، بتحقيق الدكتور علي عبد الواحد وافي.
7. انظر كتابه: فقه الخلافة وتطورها، ص: 153.

الدكتور فؤاد النادي[1] أن وظائف الهيئات الحاكمة في الدولة الإسلامية تتنوع إلى اختصاصات دينية وسلطات سياسية باعتبار أن المشروعية الإسلامية تحوي نوعين من القواعد: قواعد قطعية تمثل عنصر الثبات المطلق وهي المتعلقة بالنظام الأساسي للدولة الإسلامية، والسلطة لا تملك إزاء هذه القواعد إلا اختصاصا دينيا تنفيذيا. والقواعد الأخرى التي تحويها المشروعية الإسلامية قواعد كلية ومبادئ عامة تضع إطارا عاما لتصرفات السلطة الحاكمة بحيث تملك ضمن هذا الإطار سلطة التصرف وفق المبادئ العامة للشريعة.

بيد أن الدكتور توفيق الشاوي[2]له تحفظ على تسمية تلك الوظائف بالاختصاصات الدينية مؤكدا في هذا الإطار أن جميع اختصاصات الخليفة (رئيس الدولة) وحكومته وجميع سلطات الحكومة الإسلامية أيا كان نوعها هي سلطات تنفيذية وزمنية، بل إنها لا يصح أن تسمى اختصاصات دينية ـ في نظره ـ لأن ما وصف بأنه اختصاصات دينية إن هي في الواقع إلا اختصاصات تنفيذية. ويبدو أن تحفظ الدكتور "الشاوي" له ما يبرره، إذ أن منح الحاكم مثل هذه الاختصاصات قد يؤدي إلى إضفاء الصبغة الدينية على حكمه، وهو أمر لا يقره الإسلام، هذا ومن نافلة القول في هذا الصدد أن أهم ما يميز "المبدأ" في التجربة الإسلامية للحكم هو أن الحاكم يخضع لشرعية خارجة عنه فلم يكن هو مصدر الشرعية التي تحكمه، أما في المجتمعات الغربية فيسيطر الحاكم على مصدر الشرعية التي يفترض خضوعه لها، وذلك أن السلطة هي التي تسن القوانين والتشريعات فهي في المحصلة النهائية خاضعة لشرعية منبثقة عن ذاتها أصلا، مما يعني أن الحاكم ـ وفق هذا النظام ـ لا يخضع لها بشكل فعلي، بينما في النظام الإسلامي يخضع الحاكم للشريعة ولا يملك أن يسيطر عليها لأنها خارجة عنه[3] ومهيمنة عليه ولا يملك إزاءها أي صلاحية للتبديل فيها أو التعديل لقوله تعالى: ﴿**قل ما يكون لي أن أبدله من تلقاء نفسي إن أتبع إلا ما يوحي إلي، إني أخاف إن عصيت ربي عذاب يوم عظيم**﴾ [يونس: 15]. بقي أن نشير في هذا الصدد إلى أنه إذا كان الفقه القانوني الغربي ـ في جانب منه ـ قد درج على التمييز بين "الشرعية" و"المشروعية" حسب المعايير السالف ذكرها

1. في كتابه: مبدأ المشروعية وضوابط خضوع الدولة للقانون في الفقه الإسلامي، ص: 76.
2. انظر كتابه: فقه الشورى والاستشارة، ص: 368- 369.
3. انظر المستشار طارق البشري في تعقيبه على بحث الأستاذ أحمد الكاتب ضمن ندوة الشرعية، مرجع سابق، ص: 41- 42. وانظر في هذا الصدد، د. هشام جعفر: الأبعاد السياسية لمفهوم الحاكمية، ص: 204- 205.

فإن الفقه الإسلامي لا يعرف هذا التمييز، وذلك نظرا لأن الأهداف والقيم الأساسية للمجتمع قد وردت في الكتاب والسنة على قدم المساواة مع أحكام النظام القانوني الإسلامي[1]، وبالتالي فإن النظام التشريعي الإسلامي متسق في أحكامه وأهدافه يقوم تنظيمه للمراكز القانونية المختلفة على معايير موحدة، ولا يختلف تشريعه السياسي عن تشريعه القانوني في شيء.

مصدر الشرعية في الفكر السياسي الشيعي

إذا كان الفكر السياسي السني يجمع على أن مصدر الشرعية السياسية هي الأمة أو ممثلوها من أهل الحل والعقد. فإن الفكر السياسي الشيعي يرى أن مصدر شرعية السلطة هو النص على أئمة معينين، ففي حين يعتبر فقهاء السياسة من أهل السنة إجماع الصحابة المصدر الوحيد لشرعية الخلفاء الراشدين، مستبعدين وجود أي نص على الإطلاق من كتاب أو سنة يمكن الاستفادة منه في هذا الشأن[2].

نرى فقهاء الشيعة يصرون على كون النص المصدر الوحيد للسلطة السياسية مستدلين على ذلك بأن الله تعالى أمر رسوله بأن ينص على أمير المؤمنين علي بن أبي طالب خليفة المسلمين بعده بقوله تعالى: ﴿**يأيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك وإن لم تفعل فما بلغت رسالاته والله يعصمك من الناس**﴾ [المائدة: 67]، كما استدلوا بقوله تعالى: ﴿**وربك يخلق ما يشاء ويختار ما كان لهم الخيرة**﴾ [القصص: 68]، بأن الله يختار من يشاء للنبوة والإمامة[3]، وبالتالي فإن الناس لا يملكون اختيار من يشاءون للحكم قياسا على النبوة. واستدلوا أيضا بأحاديث لا داعي لسردها نظرا لأنها أحاديث لا وزن لها في نظر أئمة الحديث فضلا عن أن تأويلهم لها ولتلك الآيات السابقة لا يخلو من تعسف، ولذلك فلا فائدة من إضاعة الوقت في مسألة النص من عدمه، خاصة وأن التجربة التاريخية السياسية للرعيل الأول في صدر الخلافة تؤيد النظرة القرآنية العامة، وتؤكد أن الأمة هي محل المسؤولية السياسية وأن

---

1. د. محمد طه بدوي: المرجع السابق، ص: 162.
2. د. لؤي صافي، العقيدة والسياسة، ص: 124.
3. ذ. محمد عبد الكريم عتوم، النظرية السياسية المعاصرة للشيعة الإمامية، ص: 45- 52، وانظر في نقد أدلة الشيعة في هذا الموضوع نقدا علميا للدكتور محمد عمارة في كتابه القيم، الإسلام وفلسفة الحكم، ص: 250 وما بعدها.

إجماعها واتفاقها هو الطريق الشرعي إلى اختيار القيادة السياسية العليا[1].

والذي يهمنا وينبغي ذكره في هذا السياق هو أن مسألة النص أو الوصية كمصدر للشرعية السياسية لم تعد لها أية أهمية عملية في النظرية السياسية المعاصرة لدى الشيعة الإمامية الاثنى عشرية، إذ بينما يصر الفكر السياسي الشيعي القديم على محورية "النص"، في التنظير السياسي نجد الفكر السياسي الشيعي المعاصر تجاوز هذه الإشكالية على الأقل على المستوى العملي، وذلك بالنظر إلى أن الفكر السياسي الشيعي المعاصر قد عرف تحولا نوعيا في مجال التنظير السياسي أملته ظروف غيبة الإمام الكبرى، هذه الغيبة التي شكلت ـ بما خلفته من فراغ سياسي لدى الشيعة الإمامية ـ انعطافا حاسما وبداية عهد تحول التيار الشيعي على مستوى التنظير السياسي، على الأقل، إلى المبدأ العام الذي تبنته الأغلبية المسلمة والذي هو مبدأ الاختيار، وذلك أن نظرية ولاية الفقيه التي تمثل الدعامة الأساسية في النظرية السياسية الشيعية المعاصرة تعلق عمليا الشرعية السياسية على اختيار الأمة للقيادة المتمثلة بالفقهاء[2]. فقد لخص الأستاذ محمد مهدي شمس الدين ـ رحمه الله ـ موقف فقهاء الشيعة من قضية الحكم الإسلامي في عصر الغيبة الكبرى في موقفين:

أحدهما؛ يرى عدم مشروعية[3] إقامة حكم إسلامي في عصر الغيبة الكبرى.

والثاني؛ يرى مشروعية إقامة حكم إسلامي في عصر الغيبة.

ويضيف الأستاذ المرحوم مؤيدا الموقف الثاني: "وعلى هذا فعلى المسلمين إقامة حكم إسلامي في عصر الغيبة على أساس ولاية الفقيه"[4].

ونحب أن نقرر في هذا السياق استكمالا لحلقات بحث هذا الموضوع أنه برغم ما ذكرناه على امتداد الصفحات السابقة من إجماع مفكري أهل السنة على مرجعية الأمة في منح

1. د. لؤى صافي، المرجع السابق، ص: 127.
2. د. لؤى صافي، نفس المرجع السابق والصفحة.
3. والمشروعية هنا تساوق الوجوب على حد تعبير الكاتب.
4. راجع الأستاذ: محمد مهدي شمس الدين، في الاجتماع السياسي الإسلامي، ص: 265-266، وانظر في فلسفة ولاية الفقيه والأدلة عليها عند الشيعة، "النظرية السياسية المعاصرة للشيعة الإمامية الاثني عشرية"، د. محمد عبد الكريم، ص: 100 وما بعدها.

الشرعية السياسية، فإن أحد الباحثين الشيعة المرموقين ـ وهو العلامة الأستاذ محمد مهدي شمس الدين ـ يرى أن مصدر شرعية السلطة عند أهل السنة ليس هو رضا الأمة المعبر عنه بواسطة الاختيار الحر والمبايعة، وإنما مصدرها الحقيقي هو الله تعالى. واستند الباحث في رأيه هذا إلى أن تفسير "أولي الأمر" في قوله تعالى: ﴿**يأيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم**﴾ [النساء: 59]، "بالأئمة والخلفاء والاستدلال بالآية نفسها على وجوب نصب الخليفة (رئيس الدولة) ووجوب طاعته يقتضي أن يكون مصدر شرعية السلطة وأساسها هو الله تعالى وليس أهل الحل والعقد الممثلين للأمة والذين لا يعدو دورهم ـ في رأي هذا الباحث ـ كشف إمامة المختار وخلافته الثابتة في علم الله تعالى والتي كانت مجهولة من الناس قبل اكتشافها من قبل أهل الحل والعقد. وزعم هذا الباحث أن هذا المبنى[1] راسخ في صميم الفكر الفقهي والكلامي عند أهل السنة منذ وقت مبكر، فراح ينقل عن أبي يوسف[2] قوله في خطابه لـ (هارون الرشيد): "يا أمير المؤمنين إن الله ـ وله الحمد ـ قد قلدك أمرا عظيما ثوابه أعظم الثواب وعقابه أشد العقاب قلدك أمر هذه الأمة...الخ"، كما استشهد بقول الخليفة "عثمان بن عفان"، رضي الله عنه، لمن طلب منه أن يستقيل من منصب الخلافة: "لا أنزع قميصا ألبسنيه الله عز وجل"، ووجه الاستدلال بهذه الآثار على المراد عند الباحث واضح وضوحا يغني عن التعليق.

وهكذا يخلص الباحث من استنتاجه إلى أن هذا المذهب في مصدر شرعية السلطة عند أهل السنة يتفق ـ في تصوره ـ مع ما عليه الشيعة الإمامية من كون مصدر شرعية سلطة الإمام المعصوم ووجوب طاعته هو الله تعالى[3]. وإذا كنا نرى أن ما انتهى إليه هذا الباحث نتيجة طبيعية تتمشى مع نزعته فإننا لا نتفق معه في هذا الرأي إطلاقا، ذلك أن كون الآية السابقة تنص على وجوب نصب الحاكم الذي يستلزم إقامة الدولة ضرورة وعلى وجوب الطاعة له بعد نصبه لا يعني أن هذا الحاكم يستمد شرعيته من الله تعالى، إذ لو كان الأمر كذلك لما كان للأمة الحق في مراقبة تصرفات الحاكم ومحاسبته وعزله إذا اقتضى الأمر ذلك.

---

1. يقصد كون شرعية السلطة مستمدة من الله ورسوله وكون عملية الاختيار مجرد عملية كاشفة عن الواقع عند الله.
2. في مقدمة كتاب "الخراج"، ص: 3-5.
3. انظر، ذ. محمد مهدي شمس الدين: نظام الحكم والإدارة في الإسلام، ص: 190 وما بعدها.

ومما يؤيد ذلك أيضا أن أحدا من الخلفاء الراشدين لم يدع لنفسه هذه الصفة بل كلهم كانوا يؤكدون أن الأمر أمر الأمة وأن أحدهم ليس إلا خادما للأمة ووكيلا عنها ما بقي محافظا على العهد متمتعا برضا الأمة، وأما قول عثمان، رضي الله عنه: "لا أنزع قميصا ألبسنيه الله عز وجل"، فإن المقصود بذلك أن أمر تنصيبه خليفة للمسلمين كان مصدره الأمة فلا يمكنه أن يخلع نفسه لإرضاء أقلية من الأمة معارضة لسياسته. ولإدراك أبي بكر الصديق الخليفة الأول، رضي الله عنه، لهذه الحقيقة فقد رفض أن يسمى خليفة الله لما ينطوي عليه ذلك اللقب من توهم استمداد شرعيته من الله تعالى، ذلك أن تصور الشرعية على أنها مستمدة من الله مباشرة يجعل الحاكم يحكم بمنطق التفويض الإلهي، وهو منطق غريب عن حقيقة الحكم في الإسلام الذي أساسه التعاقد بين الأمة والحاكم، والتزام الحاكم بمقتضيات العقد بحيث إذا أخل بالتزاماته وجب خلعه.

ثم إن محاولة الباحث تصوير مصدر الشرعية عند أهل السنة على نحو مطابق لمذهب الشيعة في مصدرها محاولة غير ذات معنى، إذ أن الشيعة الإمامية يعتقدون أن شرعية الإمام مستمدة من النص بالدرجة الأولى وأنها (أي الإمامة) منحصرة في أسرة بعينها تتنقل في أعقابها بالنص أيضا، وهذا ما يختلف تماما مع كون مصدر الشرعية عند أهل السنة مستمدة من القرآن وفقا لهذا الطرح، إذ مع تسليمنا بهذا الفهم - وهو أمر يصعب التسليم به - لا نجد في الفكر السياسي السني ما نجده عند نظيره الشيعي من دعوى النص على إمام بعينه واستمداد شرعيته من هذا النص، وهو ما يجعل محاولة الباحث في تصويره مجرد تحكم ومحض تكلف، هذا وإذا كان هذا الباحث الشيعي قد انتهى إلى هذه النتيجة فإن هناك باحثا آخر سنيا - وهو الدكتور: محمد المبارك - قد انتهى إلى قريب من هذا المعنى حيث يرى أن شرعية الحكم تنشأ عن سببين مجتمعين هما:

أولا: إيجاب الشريعة كتابا وسنة لأصل الحكم وقيامه بصرف النظر عمن يتولاه.

ثانيا: انعقاد البيعة من قبل أهل الحل والعقد ثم جمهور الأمة لمن ولوه الحكم عليهم باختيارهم ورضاهم[1].

---

1. د. محمد المبارك، نظام الإسلام، الحكم والدولة، ص: 98.

ولعل النقطة الأخيرة هي التي تشكل فيصل التفرقة بين هذا الرأي وبين الرأي السابق، وإلا فإنهما يشتركان في النقطة الأولى من حيث إن كلا منهما يرى أن إيجاب الشريعة يشكل مصدرا لشرعية الحكم. والذي يمعن النظر في هذا الرأي يلحظ أنه يخلط بين إيجاب الآية إقامة الدولة ـ وهي الكيان السياسي للأمة ـ وبين نصب الحاكم على رأس هذه الدولة، فالدولة مصدر وجوب إقامتها الكتاب والسنة والإجماع. وأما نصب الحاكم فإن شرعيته مستمدة من رضا الأمة به واختياره.

ضمانات الالتزام بمبدأ الشرعية في الفكرين الوضعي والإسلامي

أولا: الضمانات الوضعية

رأينا فيما سبق أن هناك تمييزا بين الشرعية والمشروعية، وأن المشروعية تندرج ضمن النظرية القانونية في الدولة بينما الشرعية من شأن النظرية السياسية، غير أن الفكر السياسي الغربي عند وضعه للضمانات الكفيلة بالتزام مبدأ الشرعية اقتصر على الضمانة القانونية تاركا بذلك مضمون الشرعية الدقيق من غير ضمانة حقيقية، فالضمانة الوحيدة التي وضعتها الأنظمة الغربية تمثلت في رقابة دستورية القوانين[1]. ومعلوم أن هذه الضمانة هي ضمانة قانونية محضة، ومبدأ الشرعية مبدأ سياسي، ولذلك فإنه ينبغي أن تكون ضمانة تطبيقية سياسية من طبيعته، أي أنه ينبغي أن يكون جزاء الخروج على الشرعية سياسيا، وحدث الخروج على الشرعية هو ما اصطلح على تسميته من جانب فقهاء السياسية بالجور، وهي لفظة تعني تجاوز النظام القانوني حدوده بالجور على القيم الأساسية والأهداف العليا للمجتمع[2]، والجزاء السياسي الصرف يتمثل في حق مقاومة الجور من جانب المواطنين كحق طبيعي، أي مقاومة أعمال السلطة أو قراراتها أو نظامها القانوني في جملته إذا ما بدا لهؤلاء أنه جائر[3].

والملاحظ أن النظم الدستورية الغربية المعاصرة لا تعترف بحق مقاومة الجور أو ما

1. د. هشام جعفر، الأبعاد السياسية لمفهوم الحاكمية، ص: 202.
2. د. محمد نصر مهنا، علوم السياسة، ص: 172- 173.
3. د. محمد طه بدوي، بحث في النظام السياسي الإسلامي مرجع سابق، ص: 113.

يسمى بحق الدفاع الشرعي العام، بل إنها تعتبره جريمة تهدد سلامة الجماعة وأمنها، مع أن هناك وثائق دستورية غربية حديثة قد عنيت بمسألة مقاومة الجور هذه، فراحت تعترف بها كحق طبيعي للمحكومين قبل الحكام، مثل وثيقة إعلان حقوق الإنسان والمواطن التي صدرت إبان الثورة الفرنسية الكبرى (1789م)[1]. ونشير في هذا الصدد إلى أن موقف الفكر السياسي الغربي الحديث من حق المقاومة تراوح بين الرفض والقبول، فبينما نجد مفكري القرن السادس عشر السياسيين انحازوا إلى الاعتراف بحق المقاومة، وإن قصروا ذلك على القضاة الذين عهد إليهم الناس بإقامة موازين العدالة، نجد من مفكري القرنين السابع والثامن عشر من نزع نحو تكريس الاستبداد ودعم سلطانه المطلق رافضا أن يكون للأمة أي حق قبل الحاكم إلا ما يمنحها إياه، وذلك فضلا عن أن يكون لها حق مقاومته إذا جار، وكمثال على هذا نجد "هوبز" الذي يقرر أن السلطة المدنية وليدة تنازل وليست تفويضا، غير أن "جون لوك" الإنجليزي ذهب إلى عكس هذا تماما حين اعترف بحق الشعب في المقاومة مؤسسا ذلك على فكرتي: "سيادة الشعب" و"الغرض من السلطة"، وهو حماية حقوق وحريات الأفراد، والملاحظ أن هذا الحق لم يعد محل شك عند مفكري ما بعد القرن الثامن عشر السياسيين، بل أصبح عقيدة ثانية لدى الكتاب والفلاسفة السياسيين، ومع ذلك وبالرغم من استقرار مبدأ المقاومة في الفكر الحديث إلا أنه لم يعترف به على صعيد التنظيم الدستوري[2]. بل إن "كانت" الألماني يرى وجوب تحريم النص في الدساتر على حق مقاومة الجور والطغيان بالقوة لكيلا ينشئ الدستور معول هدمه ويخلق دولة داخل الدولة فيغدو متناقضا في نصوصه[3].

ثانيا: الضمانات في الفكر السياسي الإسلامي

الأصل في التشريع الإسلامي أن يكون الامتثال فيه طوعيا بوازع الدين أولا، وهذا هو دور العقيدة التي يقوم على أساسها، غير أن الإسلام يفترض وقوع التهاون والمخالفة أو عدم الالتزام متابعة للهوى، فأوجب الشرع - تأييدا لأحكامه ومبادئه - الالتزام بوازع السلطة[4]. إذ

1. د. محمد طه بدري، المرجع السابق، ص: 113.
2. د. عبد الحميد كمال حشيش، التطور التاريخي لمبدأ مقاومة النظم، بحث منشور بالمجلة المصرية للعلوم السياسية، عدد 51، سنة 1965، ص: 97.
3. د. إسماعيل البدوي، تولية رئيس الدولة في الشريعة الإسلامية والنظم السياسية المعاصرة، ص: 304.
4. د. فتحي الدرني، خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، ص: 469.

من خصائص هذا التشريع أن تسير فيه القواعد الخلقية مع الأشكال التنظيمية الأخرى جنبا إلى جنب، ولا يمكن لتلك القواعد الخلقية أن تكون بديلا عن وجود الضمانات والضوابط التي تحكم الفعل البشري في حالات الضعف الوازع الخلقي، كما لا يمكن لتلك الضمانات الإجرائية أن تكون بديلا عن القيم الدينية والقواعد الخلقية[1]، ولذلك فإن التشريع الإسلامي بعامة، والسياسي منه بوجه الخاص، يقيم وزنا كبيرا للقواعد الخلقية، فنجاح النظم التي تضعها الدولة في تحقيق فعاليتها مرهون بمدى قوة الدعامة الخلقية لدى الأفراد ويقظة الضمير الإنساني وإدراكه للمسؤولية الدينية، غير أنه إذا لم يفلح الوازع الديني في إحداث الأثر المطلوب فإن التشريع الإسلامي يتجه إلى وضع التدابير التنظيمية الكفيلة بحمل الإنسان على الانصياع لمقتضيات الالتزام السياسي، ومن هذا القبيل ضمانات الالتزام بمبدأ الشرعية، فإذا كان الفكر السياسي الغربي لم يهتد إلى وضع ضمانة فعالة تحول دون الخروج على مبدأ الشرعية فإن التشريع السياسي الإسلامي قد امتاز في هذا النطاق بوضع ضمانة مادية قوية وكفيلة بردع الخارجين عن الشرعية، وتتمثل هذه الضمانة في حق مقاومة الجور كحق إيجابي للمسلم يجابه به السلطة الجائرة، بل إن النصوص الإسلامية ترتقي بهذا الحق إلى مستوى الواجب.

قال تعالى: ﴿**ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر**﴾ [آل عمران: 104]، وقال عليه الصلاة والسلام: "من رأى منكم منكرا فليغيره بيده فإن لم يستطع فبلسانه فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان"[2]. ومعلوم أن خروج السلطة على الشرعية يأتي في مقدمة المنكرات جميعا. هذا وإذا كان الخروج على النظام ليس بالأمر الهين لما فيه من إراقة دماء وإثارة فتن لا يعلم مداها إلا الله، فإن السكوت على نظام غير شرعي ليس بالأمر الهين أيضا، وتلك بلا ريب فتنة كبرى أكبر من القتل[3]، غير أن حق المقاومة قد يتخذ أشكالا مختلفة، فقد تأخذ المقاومة شكل الرفض لأوامر السلطة وقراراتها وعدم التعاون معها. وهو شكل من أشكال المقاومة السلبية، حتى إذا لم يفلح هذا المسلك في إرجاعها إلى

---

1. د. هشام جعفر، المرجع السابق، ص: 206.
2. صحيح مسلم بشرح النووي، 22/2.
3. د. علي جريشة، أركان الشرعية الإسلامية، ص: 93.

صوابها كان عزل هذه السلطة سلميا أوجب شيء على الأمة، بحيث إذا لم يجد هذا المسلك هو الآخر في رد الحق إلى نصابه تعينت الثورة والخروج سبيلا إلى خلع السلطة الجائرة[1].

ومع ما قد يترتب على هذا الخروج من نتائج فادحة كما أسلفنا فإنه لا ينبغي تهيبه وبالتالي استبعاده، إذ أن استبعاد الخروج على السلطة الجائرة باسم الطاعة لا يجد سندا فقهيا أو شرعيا إذا ما فهمت الأدلة بصورة كلية واستقرئت بأجمعها، ذلك أن الطاعة تدور مع الشرعية وجودا وعدما. فحيث لا شرعية لا طاعة ضرورة، فالخروج يظل أحد الحقوق الأساسية للأمة بل أحد الواجبات عليها. وليس لأحد أن يتذرع لسقوطه بدعوى الفتنة، إذ لا فتنة أفدح من ترك الشرع وتنحيته[2]، ولأهمية مقاومة الجور في الإسلام اعتبره الرسول صلى الله عليه وسلم من أفضل الجهاد كما اعتبر المسلم الذي يقدم حياته ثمنا للدفاع عن الشرعية ومقاومة الجور سيد الشهداء. فقال صلى الله عليه وسلم: "أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر"[3]، وقال: "سيد الشهداء حمزة ورجل قام إلى إمام جائر فأمره[4] ونهاه فقتله"

مدى شرعية العهد (الاستخلاف) في الفكر السياسي الإسلامي

يثير البحث في قضية الشرعية السياسية في الفكر السياسي الإسلامي السؤال التالي: إذا كانت شرعية السلطة مستمدة من رضا الأمة وأنها (أي الأمة) وحدها التي تملك إسناد السلطة إلى من تثق في كفاءته وجدارته بها، فما مدى شرعية الوسائل الأخرى التي يتم إسناد السلطة بواسطتها، ومن بين هذه الوسائل ولاية العهد أو الاستخلاف، تلك الوسيلة التي تشكل- بوصفها آلية لانتقال السلطة عبر تاريخنا السياسي- إحدى القضايا الشائكة في الفكر السياسي الإسلامي، ذلك أننا نجد الفقه الإسلامي انقسم إزاءها إلى اتجاهين:

---

1. د. فؤاد النادي، مبدأ المشروعية وضوابط حق الدولة للقانون في الفقه الإسلامي، ص: 347. وانظر الدكتور عادل فتحي ثابت، شرعية السلطة في الإسلام، ص: 247.
2. د. سيف الدين عبد الفتاح، في النظرية السياسية، ص: 437. ولمزيد من التفصيل راجع الدكتور صلاح الدين دبوس، الخليفة توليته وعزله، ص: 373. والدكتور: محمد نصر مهنا، علوم السياسة، ص: 85.
3. رواه الإمام أحمد في مسنده عن أبي سعيد الخدري ورواه أبو داود والترمذي وقال حديث حسن.
4. أخرجه الحاكم في المستدرك.

أحدهما: يرى شرعية هذا المسلك السياسي الذي درج عليه بعض حكام المسلمين وفي مقدمتهم معاوية.

والاتجاه الثاني: يرى مجافاة هذا المسلك للشرعية باعتباره تصرفا في حق الأمة من دون أي إذن منها، وهكذا نجد أنصار الاتجاه الأول الذي يرى شرعية هذا المسلك كتبرير للوجود السياسي يستندون إلى عدة أدلة لإضفاء الشرعية عليه، فنجد الإمام الماوردي الذي يعتبر أحد أبرز أعلام الفكر السياسي الإسلامي، وإمام الحرمين الجويني، والإمام ابن حزم، يقررون جواز انعقاد الخلافة (رئاسة الدولة) بولاية العهد غير مفرقين في ذلك بينها وبين اختيار الأمة الحر من حيث الدستورية والشرعية، بل إن هؤلاء الفقهاء ادعوا أن دستورية الاستخلاف ثابتة بالإجماع مستندين في ذلك إلى مسلك أبي بكر الخليفة الأول، رضي الله عنه، الذي عهد إلى عمر، رضي الله عنه، وإلى صنيع عمر نفسه بالعهد إلى الستة لينتخبوا منهم واحدا، يقول الماوردي في هذا الصدد: "وأما انعقاد الإمامة بعهد من قبله فهو مما انعقد الإجماع على جوازه... بل إننا نرى ابن حزم الأندلسي يفضل هذا المسلك (الاستخلاف) على غيره بقوله: "وهذا ـ والإشارة إلى الاستخلاف ـ هو الوجه الذي نختاره ونكره غيره لما في هذا الوجه من اتصال الإمامة وانتظام أمر الإسلام وأهله"، ونرى من المعاصرين الدكتور صالح عبد الهادي الذي يقرر أن ولاية العهد فيها من المحاسن ما ليس في غيرها، لأنها تحسم الشقاق الذي قد يحدث عقب وفاة الإمام (رئيس الدولة). بيد أن هؤلاء في الواقع يشترطون أن تقوم ولاية العهد على الأسس التي صار عليها الخلفاء الراشدون وهو البعد عن الأغراض والأهواء والعصبية للأقرباء، وهو الشرط الذي لم يتحقق في غير النموذجين الراشديين على التسلم بأن هذين النموذجين ينهضان أساسا لشرعية الاستخلاف. هذا وقد برر البعض صحة هذه الولاية بكون الإمام مخولا النظر في مصالح الرعية، فهو ينظر فيها مدة حياته ومكلف أن يختار لهم من ينظر فيها بعد مماته[1]. ذلك هو السند الفقهي الذي اعتمد عليه أنصار هذا الاتجاه لإضفاء قدر من الدستورية على ولاية العهد، بيد أنه بالتأمل في هذا السند يتضح أنه ليس من القوة بحيث يصمد أمام النقد، وخاصة إذا عرفنا أن الشورى قاعدة أساسية من قواعد الحكم في الإسلام، وأن الأمة هي مصدر السلطات كافة في الحقوق الدستورية

1. انظر في هذا التبرير ابن خلدون في المقدمة، 611/2، تحقيق: د. علي عبد الواحد وافي.

الإسلامية على حد تعبير الأستاذ ظافر القاسمي. وعليه فليس من حق أحد أن يولي أمور المسلمين أحدا برأيه المحض[1]. إذ لو جاز لأحد أن يولي على المسلمين أحدا من غير رضا منهم لفعل ذلك رسول الله ،صلى الله عليه وسلم، وهو أولى بالمؤمنين من أنفسهم بصريح القرآن. غير أنه، صلى الله عليه وسلم، ترك الأمر لشورى الأمة. وأما استناد هؤلاء إلى صنيع أبي بكر، رضي الله عنه، فإن المدقق في الرواية التاريخية التي روت الحدث يلحظ أن أبا بكر لم يعتقد بحال من الأحوال أن من حقه الانفراد باختيار الخليفة، بل أدرك أن قرار الاختيار هذا يتعلق بإرادة الأمة جميعا لا بإرادة فرد من أفرادها مهما كانت منزلته[2]. وبالتأمل في الرواية التاريخية التي رواها كل من الطبري وابن قتيبة نلاحظ كيف أنه، رضي الله عنه، ترك الأمر للأمة قائلا: "فإن شئتم اجتمعتم فأتمرتم ثم وليتم عليكم من أردتم، وإن شئتم اجتهدت لكم رأيي... إلى أن قالوا له: يا خليفة رسول الله أنت خيرنا وأعلمنا فاختر لنا، فاختار الصديق عمر، رضي الله عنهما، بتفويض صريح من المسلمين له، وهكذا إذن يتضح أن شرعية هذا الاستخلاف نابعة من تفويض الأمة لا من ذات الاستخلاف[3]. ومعنى ذلك أن هذه الخطة ليست طريقا جديدا لإسباغ الشرعية على السلطة بل إن هي في الحقيقة إلا صورة خاصة أو أسلوب معين للوسيلة الثانية وهي الاختيار[4]. ثم إن هناك رواية أخرى تؤكد أن أبا بكر لم يكن يريد بادئ الأمر أن يعهد إلى أحد من بعده، وإنما ترك الأمر للناس هم يؤمرون من يريدون ويختارون وفقا للشورى التي أمر الله بها. ومفاد هذه الرواية التي نقلها ابن الجوزي أنه لما ثقل أبو بكر واستبان له من نفسه جمع إليه الناس فقال: إنه قد نزل بي ما قد ترون ولا أظنني إلا ميتا لما بي، وقد أطلق الله أيمانكم من بيعتي وحل عنكم عقدتي ورد عليكم أمركم، فأمروا عليكم من أحببتم فإنكم إن أمرتم في حياة مني كان أجدر أن لا تختلفوا بعدي"[5].

وواضح من هذه الرواية أن الخليفة الأول حين أحس بالعجز عن ممارسة مهامه الدستورية قرر رد الأمر إلى الأمة لتسنده إلى من تشاء، إيمانا منه بأنها صاحبة الحق الأصيلة

1. ذ. ظافر القاسمي، نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي، ج 1. الحياة الدستورية، ص: 168.
2. د. لؤى صافي، العقيدة والسياسة، ص: 191.
3. ذ. ظافر القاسمي، المرجع السابق، ص: 172.
4. د. محمد ضياء الدين الريس، النظريات السياسية الإسلامية، ص: 236.
5. ذ. ظافر القاسمي، نظام الحكم في الشريعة والتاريخ، 171/1.

وأن ليس لأحد الحق في الافتيات عليها في ذلك مهما علا شأنه، وكما استدل هؤلاء الفقهاء بموقف أبي بكر فقد استدلوا بعهد عمر إلى الستة ليختاروا من بينهم واحدا، ومعلوم أن عمر - شأنه شأن أبي بكر - لو ينفرد بالبت في أمر الخلافة دون الرجوع إلى الأمة، وإنما كلف خيار الأمة وأمناءها بترشيح أحدهم لرياسة الدولة. ولا ريب أن مبعث تصرفه ذلك هو الحرص على مصلحة المسلمين في مرحلة عصيبة من مراحل تاريخهم تقتضي الحفاظ على وحدة الأمة وحماية الصف الإسلامي من عوامل التصدع والفتنة. ومع هذه الاعتبارات فإن دور أهل الشورى هؤلاء لم يتعد ترشيح أفضل العناصر الموجودة لتقديمه للأمة لتقول كلمتها بشأنه بكل حرية، وفي ضوء ذلك فإنه لا يمكن اعتبار هذا العهد ملزما للأمة بحيث لا تملك إزاءه أي حرية في الرفض، لأن ذلك يتعارض مع قناعة عمر نفسه، رضي الله عنه، التي عبر عنها بقوله: "من بايع رجلا عن غير مشورة من المسلمين فلا بيعة له هو ولا الذي بايعه تغرة أن يقتلا" وقوله بلفظ آخر: "من دعا إلى إمارة نفسه أو غيره من غير مشورة من المسلمين فلا يحل لكم إلا أن تقتلوه"[1].

ومع ذلك فإن الناظر في أقوال هؤلاء الفقهاء يكاد أن يفهم أن المقصود عندهم هو أن العهد بذاته هو المصدر الذي يستمد منه العقد مشروعيته وإن لم ينل موافقة جمهرة الأمة[2]، مع أن الأمر ليس كذلك إطلاقا، لأن ذلك نوع من توريث السلطة وهي لا تورث بشهادة الفقهاء جميعهم حتى القائلين بشرعية العهد، يقول ابن خلدون[3]: "وأما أن يكون القصد بالعهد حفظ التراث على الأبناء فليس من المقاصد الدينية"، ويقول عبد القاهر البغدادي: "كل من قال بإمامة أبي بكر قال إن الإمامة لا تكون موروثة"، ويقول ابن حزم: "ولا خلاف بين أحد من أهل الإسلام أنه لا يجوز التوارث فيها"[4]. فالأصل الذي يجب أن يتحقق دائما هو رضا الأمة بالعهد وأن لا يكون إجراؤه ضد رغبتها أو على الرغم من اعتراضها، وهكذا يؤول الأمر في النهاية إلى

---

1. د. محمد ضياء الدين الريس، النظريات السياسية الإسلامية، ص: 240. وانظر أيضا الدكتورة نيفين عبد الخالق مصطفى، المعارضة في الفكر السياسي الإسلامي، ص: 121.
2. بل إن الماوردي يقرر ذلك بمنتهى الوضوح حين يقول: "والصحيح أن بيعته (المعهود إليه) منعقدة وأن الرضا بها غير معتبر. (انظر الماوردي: الأحكام السلطانية، ص: 11).
3. المقدمة، بتحقيق الدكتور علي عبد الواحد وافي: 314/2.
4. د. إسماعيل البدوي، تولية رئيس الدولة، مرجع سابق، ص: 159.

أن اتفاق الأمة هو الأساس وأن رضاها هو المصحح للعقد[1]. وهو ما فهمه عمر بن عبد العزيز، رضي الله عنه، فرد الأمر إلى الأمة حين آل إليه بواسطة العهد من سليمان بن عبد الملك، ونخلص مع عدد من الباحثين[2] إلى أن ما قام به كل من أبي بكر وعمر، رضي الله عنهما، لم يجاوز في حقيقته أن يكون عملية ترشيح أو بيعة خاصة تعقبها البيعة العامة من جماهير الأمة، وأن "أبا بكر" لم يعلن استخلافه "عمر" إلا بعد مشاورات واسعة مع كبار الصحابة والقادة وذوي الرأي، على أن أحد الباحثين - وهو الأستاذ ظافر القاسمي[3] - يرى - وبحق - أن ما صدر عن عمر لم يكن عهدا، وإنما كان إحداثا لهيئة انتخابية تتولى الترشيح، ويبقى الأمر منوطا بالمسلمين حين البيعة في قبول الترشيح أو رده. وهو نظام متبع في كثير من دول العالم المعاصر حيث يختار رئيس الدولة عن طريق الهيئة النيابية.

الاتجاه الثاني: إذا كان أنصار الاتجاه الفقهي الأول يرون شرعية العهد كما ذكرنا فإن الاتجاه الثاني في الفقه والذي يتبناه بعض الفقهاء القدامى وكثير من المعاصرين يذهب إلى عدم شرعيته وأنه (أي العهد) ليس كافيا وحده في انعقاد الرياسة، بل لابد من مبايعة أهل الحل والعقد، فقد نقل الماوردي[4] عن بعض علماء البصرة أنهم يشترطون رضا أهل الحل والعقد حتى تكون هذه البيعة ملزمة للأمة، وقد نص أبو يعلى الفراء[5] على ذلك بقوله: "... لأن الإمامة لا تنعقد للمعهود إليه بنفس العهد، وإنما تنعقد بعهد المسلمين"، وقوله في سياق آخر: "أن إمامة المعهود إليه تنعقد بعد موته (العاهد) باختيار أهل الوقت"، ويقول ابن تيمية: "إن عمر إنما صار إماما بمبايعة الناس له لا بمجرد عهد أبي بكر إليه بالخلافة"[6] وقد ذهب

---

1. د. ضياء الدين الريس، النظريات السياسية، مرجع سابق، ص: 139- 142.
2. من هؤلاء الدكتور محمود حلمي في كتابه: نظام الحكم الإسلامي مقارنا بالنظم المعاصرة، ص: 63. والدكتور: القطب محمد طبيلة في كتابه: الإسلام والدولة، ص: 222، ضمن سلسلة الوسيط في النظم الإسلامية.
3. في كتابه نظام الحكم في الشريعة والتاريخ: 211/1.
4. انظر الأحكام السلطانية، ص: 11.
5. في كتابه الأحكام السلطانية، ص: 25- 26.
6. د. إبراهيم محمد زين، السلطة في فكر المسلمين، ص: 70.

إلى هذا الرأي ـ كما ذكرنا ـ عدد كبير من الباحثين[1] المعاصرين في الفقه السياسي الإسلامي في مقدمتهم الأستاذ المرحوم: عبد القادر عودة في كتابه: "الإسلام وأوضاعنا السياسية" الذي فرق فيه بين الاستخلاف وبين العهد معتبرا أن الأول جائز بعكس الثاني، والاستخلاف عند "عودة" يقوم على ترشيح الخليفة القائم رجلا أو أكثر لولاية الأمة بعده على أن يجتهد الخليفة في الاختيار وأن لا يكون بينه وبين المرشح صلة، أما ولاية العهد فهي ترشيح الخليفة القائم ولده أو أحد ذوي قرباه ليتولى أمر الأمة بعده[2] وممن ذهب إلى هذا الرأي أيضا أستاذنا الدكتور محمد رأفت عثمان[3]: فبعد عرضه لآراء الفقهاء في مشروعية ولاية العهد عقب على ذلك بقوله: "ونحب أن نبين أن كلا من الأمرين[4] لا يصح أن يجعل مرتكزا للقول بانعقاد الإمامة بالعهد من الإمام وحده، وذلك بالنسبة إلى الأمر الأول فإنه مهما بلغت صفات الكمال في الخليفة فإنه بشر غير معصوم من الخطأ لا يؤمن أن يميل في ساعة ضعف إلى قريب أو صديق فيعهد إليه بأمر الخلافة، بدليل أن معاوية قد وقع في هذا الخطأ. فقد عهد إلى يزيد ابنه، ويزيد كما هو معلوم ليس كفئا لتولي إمامة المسلمين، بعيد عن رضاهم، ومع هذا فقد وقع أبوه في خطأ العهد إليه.

مدى شرعية اغتصاب السلطة في الفكر السياسي الإسلامي

إذا كان الأصل في انعقاد الرياسة أن يعقدها أهل الحل والعقد ـ باعتبارهم ممثلي الأمة ـ أو تعقدها الأمة مباشرة لمن تراه صالحا لقيادتها بتوفر الشروط المطلوبة فيه[5]. وأن ما عرف في التاريخ السياسي الإسلامي بالعهد أو الاستخلاف إنما هو مجرد ترشيح وأن شرعيته تتوقف

1. لمعرفة أسماء هؤلاء الباحثين وآرائهم في هذا الموضوع، راجع د. إسماعيل البدوي، ولاية العهد في الشريعة الإسلامية، دراسة مقارنة، ص: 97.
2. ذ. عبد القادر عودة، الإسلام وأوضاعنا السياسية، ص: 288. ويبدو أن هذه التفرقة بين الاستخلاف والعهد محض اجتهاد من المؤلف، ولا أساس لها من اللغة أو التاريخ.
3. في كتابه: رياسة الدولة في الفقه الإسلامي، ص: 298.
4. يقصد بالأمرين ما اشترطه الفقهاء من كون الإمام الذي يصح عهده إماما مثاليا، وكون هذا العهد يجد سنده في السابقتين الدستوريتين وهما: "عهدا" أبي بكر وعمر.
5. د. محمد رأفت عثمان، رياسة الدولة في الفقه الإسلامي، ص: 303.

على رضا الأمة ومصادقتها عليه كما أوضحنا ذلك سابقا، فإن السؤال يثور حول مدى شرعية الاستيلاء على السلطة واغتصابها أو ما اصطلح عليه في الفقه السياسي الإسلامي بإمامة التغلب وسماها بعض الفقهاء "رياسة القوة"، وهو ما نسميه في وقتنا الحاضر بالانقلاب العسكري، وفي هذا الصدد يرى بعض الفقهاء أن الإمامة (الرياسة) تثبت بطريق التغلب كما تثبت بالاختيار الحر ويسمون هذا النوع من الإمامة بإمامة الضرورة، لأنها تقبل تحت تأثير الضرورة خشية الفتنة، ولذلك فإن البعض يشبهها بأكل الميتة ولحم الخنزير عند الضرورة، ويرى أن السعي واجب دائما لإزالتها عند الإمكان، ولا يجوز أن توطن على دوامها[1]. وفي هذا الصدد يروى عن الإمام أحمد بن حنبل قوله[2]: "من غلب عليهم بالسيف حتى صار خليفة وسمي أمير المؤمنين فلا يحل لأحد يؤمن بالله واليوم الآخر أن يبيت ولا يراه إماما، برا كان أو فاجرا" ويروى عن البعض أيضا قوله: "من اشتدت وطأته وجبت طاعته". وفي مقابل الرأي السابق يرى الخوارج والمعتزلة أن الإمامة (الرياسة) لا تنعقد إلا لمن جاء عن طريق البيعة الخالية عن أي جبر أو قهر، وبالتالي فلا يصح - وفقا لهذا الرأي - تبرير هذا النوع من الرياسة الجبرية تحت أي ظرف. والحق أن هذا الرأي الأخير - بما ينطوي عليه من نزعة تقويمية - له وجاهته، إذ هو يرفض النزعة التقريرية والمسلك التبريري الذي سلكه أنصار الرأي الأول الذي جعل من الضرورة واتقاء الفتنة ذريعة للقول بشرعية هذا الاغتصاب لحق الأمة الخالص، ومما يعزز وجهة النظر هذه ويدعمها أن السلوك المغتصب للسلطة بما أضفاه عليه الفقهاء من شرعية غدا قاعدة في حياة المسلمين السياسية بعد أن كان مجرد استثناء موسوم بالشذوذ. وإذا كان الفريق الأول من الفقهاء قد استندوا في تبرير شرعية هذا السلوك التسلطي إلى أحكام الضرورة التي تمثل الوجه الآخر للمشروعية الإسلامية بما يعنيه ذلك من إعمال مبدأ الموازنة بين المصالح والمفاسد فإنه كان جديرا بهؤلاء الفقهاء أن يكونوا أكثر احتياطا وحذرا في إعمالهم لهذا المبدأ، خاصة وأن الضرورة تقدر بقدرها. وذلك كي لا تتحول تلك الشرعية المؤقتة إلى شرعية دائمة مستديمة، وهو ما حدث فعلا حين غدا هذا

1. الشهيد عبد القادر عودة، الإسلام وأوضاعنا السياسية، ص: 293، وهو مطبوع ضمن الأعمال الكاملة له.
2. أبو يعلى الفراء، الأحكام السلطانية، ص: 23.

النمط من السلوك نمطا مفروضا على الأمة بحكم الواقع، يخضع لحكمه الجميع تحت ذريعة اتقاء الفتنة، يقول الأستاذ: عبد القادر عودة: "إن المسلمين رضوا بولاية العهد وبإمامة التغلب وبالسكوت على الأئمة الظلمة والفسقة، وكان رضاؤهم يرجع إلى الخشية من الفتنة وما علموا أنهم في الفتنة سقطوا بما رضوا من الخروج على أمر الله وبما سكتوا عن إقامة أمر الله"[1]. والخلاصة أن هذا النمط من الشرعية (شرعية القوة) لا يمكن اعتبارها مقبولة مهما كانت المبررات، وأن الواجب على الأمة العمل على إزالتها، وذلك بتعبئة كل الطاقات قصد استرداد الأمة حقها وإزاحة المغتصب، بل والتنكيل به ليكون عبرة لغيره ممن يعبثون بمصالح الأمة.

خاتمة

وبعد، فقد اتضح من خلال هذا العرض ملامح الشرعية السياسية في كل من التصور السياسي الإسلامي ونظيره الغربي، وما يظهر به التشريع السياسي الإسلامي في هذا المجال على التشريعات الوضعية، وتبين لنا بجلاء أن الفقه السياسي الإسلامي فقه غني في مجال قواعد السياسة والحكم، وأن هذه القواعد النظرية لو كتب لها أن تترجم إلى واقع عملي في حياة المسلمين السياسية المعاصرة في صورة مؤسسات ونظم لكانت الآن في أوج مراحل نضجها وازدهارها، وأنه بالرغم من أن هذه القواعد أزيحت من واقع المسلمين السياسي في وقت مبكر من التاريخ السياسي الإسلامي إلا أن التشريع الإسلامي يظل متفوقا في نظرياته على أرقى ما وصل إليه الفكر السياسي الغربي في نظرياته السياسية بالرغم من أن هذه الأخيرة كتب لها أن توضع موضع التطبيق لقرون من الزمن. ونحب أن نقرر في ختام هذا البحث أن إعطاء موضوع الشرعية السياسية حقه من الاستيعاب والنقد سواء في الفكر السياسي الإسلامي أو الوضعي أمر لا يتسع له مثل هذه الصفحات، ولكن المقام يقتضي الإيجاز، وحسبنا من القلادة ما أحاط بالجيد كما يقال.

1. ذ. عبد القادر عودة، الإسلام وأوضاعنا السياسية، ص: 293.

المصادر والمراجع

1. المعجم الوسيط، وضعه مجمع اللغة العربية بالقاهرة، ط، دار الفكر، بيروت.
2. لسان العرب، لابن منظور، ط، دار الفكر، بيروت.
3. مفردات ألفاظ القرآن، للراغب الأصفهاني، ط، دار القلم، دمشق.
4. الأحكام السلطانية، للماوردي، ط، دار الكتب العلمية، بيروت.
5. الأحكام السلطانية، لأبي يعلى الفراء، ط، دار الكتب العلمية، بيروت.
6. الأبعاد السياسية لمفهوم الحاكمية، للدكتور هشام جعفر، نشر المعهد العالمي للفكر الإسلامي.
7. الإسلام وأوضاعنا السياسية، لعبد القادر عودة، ط، المختار الإسلامي للنشر والتوزيع، بالقاهرة.
8. الإسلام والاستبداد السياسي، للأستاذ محمد الغزالي، ط، دار الكتب الإسلامية، القاهرة.
9. المعارضة في الفكر السياسي الإسلامي، د. نفين عبد الخالق، نشر مكتبة الملك فيصل، القاهرة.
10. النظريات السياسية الإسلامية، د.ضياء الدين الريس، نشر دار التراث، القاهرة.
11. القانون الدستوري وعلم السياسة، د. علي حسني، نشر مطبعة تينمل، مراكش.
12. العقيدة والسياسة، د. لؤى صافي، نشر المعهد العالمي للفكر الإسلامي.
13. الخليفة: توليته وعزله، د. صلاح الدين دبوس، مؤسسة الثقافة الجامعية، الإسكندرية.
14. النظرية السياسية المعاصرة للشيعة، محمد عبد الكريم عتوم، ط، دار النشر، عمان الأردن.

15. السلطة في فكر المسلمين، إبراهيم محمد زين، الدار السودانية للكتب، الخرطوم.

16. الدولة والسلطة في الإسلام، د. معروف الدوالبي، نشر، دار الشواف، الرياض.

17. النظم السياسية، د. ثروت بدوي، نشر دار النهضة العربية القاهرة.

18. شرعية السلطة في الإسلام، د. عادل فتحي ثابت، دار الجامعة الجديدة، الإسكندرية.

19. شرعية السلطة والنظام في حكم الإسلام، د. صبحي عبده سعيد، نشر دار النهضة العربية، القاهرة.

20. الشرعية السياسية في الإسلام، إعداد: عزام التميمي، نشر: ليبرتي بلندن.

21. دراسات وبحوث في الفكر الإسلامي المعاصر، د. فتحي الدريني، نشر دار قتيبة دمشق.

22. خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، د. فتحي الدريني، نشر مؤسسة الرسالة.

23. رياسة الدولة في الفقه الإسلامي، د. محمد رأفت عثمان، نشر دار القلم، دبي.

24. نظام الإسلام - الحكم والدولة، د. محمد المبارك، ط دار الفكر، بيروت.

25. نظام الحكم في الإسلام مقارنا بالنظم المعاصرة، د. محمود حلمي، بدون دار نشر.

26. نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي، ذ. ظافر القاسمي، ط دار النفائس، بيروت.

27. تولية رئيس الدولة في الشريعة والنظام الدستوري المعاصر، د. إسماعيل البدوي، نشر دار النهضة العربية.

28. ولاية العهد في الشريعة الإسلامية دراسة مقارنة، د. إسماعيل البدوي، نشر دار النهضة العربية.

29. ولاية الفقيه في ميزان الإسلام، د. فاروق عبد السلام، بدون دار نشر.

30. أركان الشرعية الإسلامية حدودها وآثارها، د. علي جريشة، نشر مكتبة وهبة، القاهرة.

31. الدولة في ميزان الشريعة النظم السياسية، د. ماجد الحلو، دار المطبوعات الجامعية، الاسكندرية،

32. فقه الخلافة وتطورها، د. عبد الرزاق النهوري، ط الهيئة المصرية العامة للكتاب.

33. مبدأ المشروعية وضوابط خضوع الدولة للقانون، د. فؤاد النادي، دار الكتاب الجامعي، القاهرة.

34. الاقتصاد في الاعتقاد للإمام الغزالي، دار الكتب العلمية، بيروت.

35. 35. نظام الحكم والإدارة في الإسلام، ذ. محمد مهدي شمس الدين، ط المؤسسة الدولية للنشر.

36. علوم السياسة ـ دراسة في الأصول والنظريات، د. نصر مهنا، دار الفكر العربي، القاهرة.

37. في الاجتماع السياسي الإسلامي، ذ. مهدي شمس الدين، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر.

38. في النظام السياسي للدولة الإسلامية، د. محمد سليم العوا، دار الشروق، القاهرة.

39. علم السياسة ـ تجديد من وجهة نظر إسلامية، ذ. صدر الدين القبانجي، الشركة العالمية للكتاب.

40. الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية، د. مجد عمارة، دار الشروق، القاهرة.

41. الدولة الإسلامية المعاصرة بين النظرية والتطبيق، د. جمال الدين محمود، دار الكتاب المصري واللبناني.

42. في النظرية السياسية من منظور إسلامي، د. سيف الدين عبد الفتاح، نشر المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

43. مقدمة ابن خلدون، عبد الرحمن بن خلدون، نشر مكتبة نهضة مصر، القاهرة.

44. مناهج المستشرقين في الدراسات العربية الإسلامية ـ بحث في النظام السياسي الإسلامي، المنظمة العربية للتربية والثقافة.

45. تفسير التحرير والتنوير، الإمام الطاهر بن عاشور، دار سحنون للنشر، تونس.

46. الإسلام وفلسفة الحكم، د. محمد عمارة، دار الشروق، القاهرة.

47. فقه الشورى والاستشارة، د. توفيق الشاوي، دار الوفاء، المنصورة، مصر.

الشرق والغرب من صراع حضاري إلى تناقض في المفاهيم

ذ. محمد القاضي

الصراع بين العالم والغرب

ينطلق المؤرخ الإنجليزي "توينبي" في دراسته للعلاقة بين العالم والغرب من حقيقة: أن الغرب لم يكن يمثل في يوم من الأيام كل العالم، بل ولم يكن الممثل الوحيد الذي يقف بمفرده على خشبة مسرح التاريخ حتى في الوقت الذي كان فيه الغرب في أوج قوته وأوج سلطانه.

وقد كان الطابع الذي طبع علاقات الغرب بدول العالم وشعوبه المختلفة طوال القرون الخمسة الماضية، كما يقرر توينبي، هو طابع الصراع المستمر ضد عدوان الغرب، فلو أن رجلا غربيا سأل أي واحد من أبناء الشعوب الأخرى على ما بينهم من اختلاف في الجنس واللغة والحضارة والدين عن رأيه في الغرب فإنه "سيؤكد له أن الغرب كان أكبر معتد في العصور الحديثة وأن لكل منهم تجربته الخاصة في ما يتعلق بهذا الاعتداء"، فالروس يتذكرون أن

الغرب قد اعتدى عليه عدة مرات اعتبارا من سنة 1610م وحتى سنة 1941م. وتتذكر شعوب آسيا وإفريقيا إرساليات الغرب الدينية، وتجاره وجنوده الذين اندفعوا عن طريق البحر إلى بلادهم منذ القرن الخامس عشر، وقد اعتقد "توينبي" أن هذا الحكم الذي يصدره العالم على الغرب، كان له ما يبرره خلال فترة الأربعة قرون والنصف التي انتهت عام 1945م، فلقد كان الغرب في ضوء تجربة العالم، خلال كل هذه السنوات يمثل المعسكر المعتدي الوحيد على الجميع.

لقد كان العامل المركزي الذي مكن الغرب من عدوانه على مختلف شعوب العالم، هو التقدم الحضاري الذي شهده الغرب، وتسلحه بالتكنولوجيا التي كانت إحدى ثمرات التقدم العلمي والصناعي في مواجهة حضارات العالم الأخرى التي كانت قد دخلت مرحلة التحلل والأفول. وأوضح توينبي أن الرسول صلى الله عليه وسلم قد عمل على تحقيق الوحدة للعرب على مستوى النظام السياسي من خلال رسالة الإسلام، وقد تم له ذلك من خلال مرحلتين:

• **المرحلة المكية**: وقد اتسمت بالدعوة إلى الإسلام بالحكمة والموعظة الحسنة وبالمرونة في مواجهة أعداء الإسلام.

• **المرحلة المدنية**: وقد تأسست فيها الدولة العربية الإسلامية واستخدم فيها الرسول، صلى الله عليه وسلم، الجهاد في سبيل الدعوة.

إن ما تقدم يشير إلى أن الصراع بين العالم والغرب ذو أساس حضاري يتمثل في التحدي الذي فرضته الحضارة الغربية الصاعدة على حضارات العالم الأخرى، لذا فقد كرس "توينبي" جهده نحو تحديد هذه الحضارة، ودراسة نشأة وتطور وأفول كل واحدة منها، في كتابه الضخم (دراسة في التاريخ) الذي نشر في اثني عشر مجلدا واستغرق تأليفه أربعين عاما. واعتبر الحضارة العربية الإسلامية نموذجا يمثل نظرته للحضارات من حيث نشأتها وتطورها وطريقة استجاباتها لتحديات الحضارة الغربية المعاصرة[1].

1. انظر ذلك بالتفصيل في مجلة آفاق عربية، العدد الرابع، 1986، (العلاقات الحضارية بين العالم والغرب في نظر توينبي)، للدكتور هاشم الملاح، ص: 60- 64.

الشرق والغرب

كان الغرب في فترة من الفترات يعني القوة التي تتكون منها مجموعة الدول المسيحية في واجهتها للإسلام، ورغم أن الغرب كمصطلح جيوستراتيجي لم يتبلور إلا في العصر الحديث، فإن جذوره تعود إلى الصراع بين الديانتين السماويتين الكبيرتين (المسيحية والإسلام) منذ الحروب الصليبية وفتح الأندلس وسقوط بيزنطة وغزو العثمانيين للبلقان انتهاء بالاستعمار والإمبرالية، لكن الغرب أخذ يتخلى تدريجيا عن هذه السمة الدينية منذ الثورة الفرنسية والإصلاح الديني، وهما الحدثان الأوربيان اللذان ساهما في الفصل بين السلطة الدنيوية الزمنية الجارية باسم البشر والسلطة الدينية، وهكذا نزعت بالتدريج عن السلطة السياسة في أوربا طابعها الديني.

وازداد الأمر غموضا عندما التحق قسم من الشرق بالغرب وهو تحول الإمبراطورية الروسية إلى الدول السوفياتية بعد ثورة 1917م المؤطرة من قبل الماركسية كنظرة غربية واتخذ نظامها السياسي طابعا علمانيا صريحا، وأصبح الغرب هو موطن التقنية والتصنيع ورائدها، لأن التقدم الفكري والسياسي والتقني والاقتصادي نشأ أساسا في الغرب وبالضبط في قلب أوربا، لكن أوربا هاته التي كانت مهد التقدم وموطن إعلان حقوق الإنسان وحقوق المواطن هي نفسها أوربا التي مارست القتل الجماعي للشعوب واحتلت أراضيها ونهبت خيراتها واعتبرت مواطنيها كائنات دون المستوى البشري، يقول أحد المفكرين الغربيين: (لقد استأصلنا شأفة التحمس للهمجية التي كانت من سمات المجتمع التقليدي وقضينا على قدر كبير من عنف الضغائن والحزازات الشخصية، التي كانت تثقل كاهل المجتمع التقليدي، ولكنا استعضنا عن العنف الشخصي بالعنف اللاشخصي، فتكنولوجيا ـ البندقية أو القنبلة ـ تتيح لنا أن نأتي عن بعد بما يعجز معظمنا عن إتيانه بأيدينا، فنحن لم نستخدم التكنولوجيا دائما لتحسين حياتنا الإنسانية، بل حرمنا الكثيرين في مجتمعنا من الثمرات السلمية للتكنولوجيا، ونحن نحزن لزيادة العنف المحلي في حين أننا نسكت، بل نشجع على الفقر والظلم والتفاوت والحرب والتسلح وحكم بالإعدام، وكلها تكذب مزاعمنا عن قداسة الحياة الإنسانية، وفي الوقت الذي يتيح لنا تراثنا الثقافي التنصل من تبعة العنف، نكافئ العسكريين أبطال الحروب المقدسة

والسماسرة الذين (يفتكون بالآخرين)، لقد خلقنا تكنولوجيا يمكننا بواسطتها القضاء على مجتمع العسر والموت والعنف والفتك إذا شئنا، ولكننا لازلنا في جانب منا رواد الحدود، وفي الجانب الآخر رومانا وفايكنج وصليبيين)[1].

جذور الصراع بين الشرق والغرب

كان بزوغ فجر الإسلام الخاطف، وقيام إمبراطورية العرب الواسعة بين إسبانيا والهند، مع حضارتهم التي ازدهرت ازدهارا عجيبا مشكلة عويصة حارت أوربا في القرون الوسطى في فهمها، كما احتارت في أي سبيل تسلك وأي عمل حاسم تقوم به لتقرير موقفها من الشرق: أحروب صليبية، أم تبشير، أم معايشة أم تبادل تجاري؟ وقد احتاج الوصول إلى قرار بشأن هذا إلى معرفة صحيحة وإلى حكم عادل.

وبحكم قانون التطور ونمو الحاجات العلمية، توثقت العلاقات، وحصلت اتصالات مباشرة واحتك عالما الشرق والغرب احتكاكا مباشرا في اسبانيا وصقلية، ثم حدثت تحولات في الاتجاه المعاكس: الحروب الصليبية ثم الهيمنة الإمبريالية واستعمار أوربا لبعض الدول الإسلامية. وأصبح الغرب يمتلك الكثير من المعلومات حول الإسلام، وهي معلومات متنوعة في مصدرها ومختلفة في منابعها، ولكنه يمتلك القليل من الإدراك الواعي الجيد بأمر هذا الدين، ويرى المفكر الإسباني خوان غويتسولو (أنه منذ بداية "مشكلة الشرق" والمستعربون الانجلو فرنسيون يضعون أنفسهم رهن إشارة الأطماع الإمبريالية لبلدانهم، فقد كانوا عبارة عن طليعة أو قنطرة ـ بتحقيقاتهم وآرائهم ـ لتدخل الجيش بعد ذلك. إن طموح رجل النهضة ليجمع بين السلاح والقلم جعله يتحول إلى عالم أو رحالة أو دارس اللغات أو من المتعاطين لدراسة الشرق الأدنى وشمال إفريقيا قصد إخضاع القلم إلى الأهداف التوسيعية للسيف. وغني عن كل بيان بأن معرفتهم عوض أن تظهر حقيقة التصورات المضادة للإسلام فإنها غالبا ما كانت تستعمل لتدعيمها، فالتصورات والعقائد والأفكار المسبقة والأساطير والنوادر وبعض

1. المفكر هو "كافين رايلي" صاحب كتاب (الغرب والعالم)، ج1، سلسلة عالم المعرفة، عدد 90، ص: 207.

التفاصيل تأخذ في كتاباتهم طابع قرارات لا رجعة فيها وتصبح ذات صلاحية مسلم بها)[1]

أما أسباب عدم تفهم الغرب للإسلام فهي عديدة ومعقدة وتستند بشكل خاص إلى محركات دينية وتاريخية ونفسية وثقافية وتربوية، كما أنها شرعت تستند مؤخرا إلى اعتبارات سياسية واجتماعية واقتصادية، فقد ظل الإسلام يثير اهتمام الكثيرين ومخاوفهم، وينظر إليه نظرة عداوة نظرا إلى أن التاريخ كان في معظمه تاريخ صراع متواصل وفي كل صراع يعتقد كل طرف أن الشر في الطرف الخصم. كما عملت اليهودية العالمية على تغذية هذا الصراع واستمراره بجميع الوسائل، وكثيرة هي الأكاذيب والخرافات التي ابتدعها هؤلاء عن الإسلام والعرب. وقد تولد عن احتكاك الغرب بالشرق ردود فعل عربية وإسلامية متعددة وذات مستويات مختلفة. ولقد كان لعامل التنافس الحاد بين البرجوازيتين الإنجليزية والفرنسية على منطقة الشرق، دور هام في حمل الفئات المثقفة العربية والإسلامية على تعميق ردود فعلها ورفعها إلى مستوى المواقف المعلنة والصريحة من الأجنبي الدخيل الذي داهم البلاد العربية الإسلامية بقوة جيوشه وتنوع أسلحته وشدة مكره، وخاصة بعد احتلال مصر من طرف الإنجليز سنة 1882م. لقد كان رد الفعل الإسلامي هو أول ردود الفعل التي أدى إلى بلورتها الاحتلال الأجنبي لمصر والشام. فبعيد الاحتلال الإنجليزي لمصر قام هناك تيار ديني إسلامي أعلن موقف المعارضة والرفض للوجود الأجنبي على أرض مصر، وعمل دعاة هذا التيار على حمل الجماهير العربية والإسلامية على مقاومة الأجنبي الغازي، والوقوف في وجه كل تحدياته الحضارية والاجتماعية، ولقد قامت على أساس هذا الرفض دعوة دينية سلفية تدعو المسلمين إلى العودة إلى النبع، أي إلى أصول الدعوة المحمدية التي هي جوهر الإسلام الصحيح، وكان الشعار الذي رفعه هذا التيار في وجه التحدي الأجنبي المتمثل في الاستعمار الغربي بغزوه الفكري والحضاري وبسيطرته السياسية والاقتصادية، هو إصلاح أمر الأمة الإسلامية بعودتها إلى مصدر قوتها في الماضي وهو الإسلام الصحيح، وكان هذا هو جوهر الدعوة السلفية القديمة، التي قادها ابن تيمية وابن حنبل والتي أحياها محمد بن عبد الوهاب في الحجاز، بعد أن بدأ انهيار الإمبراطورية العثمانية يلوح في الأفق.

1. تأملات في الاستعراب الإسباني، (العلم الثقافي)، عدد: 722، 1984/1215، ص: 5.

إن التيار السلفي بكل فصائله لم ير في الغرب الحديث إلا ذلك الخصم العنيد والقديم للشرق الإسلامي المؤمن، فهو مصدر الكفر والإلحاد وهو المتربص بالإسلام والمسلمين، إذن فالتقابل هنا هو بين ما هو إسلامي وما هو مسيحي بقطع النظر عن أي تحديد تاريخي لهذا أو ذاك.

لقد كانت الرغبة في الحفاظ على أصالة الذات العربية وصيانة الأنا الإسلامي المستقر في عمق هذه الذات، والذي تقوم على أساسه هويتها التاريخية التي اكتسبتها مع مجيئ الإسلام، يقول الدكتور صبري حافظ: "تنطوي العلاقة بين العرب (الشرق) وأوربا (الغرب) على قدر كبير من الكثافة والتوتر والتعقيد، ليس فقط لأنها علاقة حركية مشروطة بقدر كبير من الحتمية والقدرية التي لا فكاك منها، أو لأنها علاقة تاريخية تمتد من الأغوار إلى قرون وقرون وتبتدئ عبر كل مرحلة تاريخية معينة في صورة متميزة ورداء جديد، وإن لم تخل هذه الصور جميعا من سمتي التوتر والتعقيد. ولكن أيضا لأنها بين قطبين حضاريين متباينين، بل متنافرين، ومن هنا فإنما تنهض على جدلية الجذب والتنافر واستهواء الضد لنقيضه ورغبته في الاستحواذ عليه والصراع معه وأحيانا تدميره، وتنطوي عبر مراحلها التاريخية على قدر كبير من تبادل الأدوار والمراكز، بحيث تخضع حضارة لأخرى مرة ثم تعود هذه الحضارة الخاضعة فتنهض من كبوتها، بل تخضع الحضارة التي هزمتها من قبل لنفوذها وأحيانا لسيطرتها الكاملة"[1].

هذا النمط المتكرر من الاتصال الحضاري بين الشرق وبين الغرب، بما فيه من أخذ وعطاء متعاقبين، يثبت لنا أن للعلاقة بين هذين الإقليمين طابعا فريدا يندر أن نجد له نظيرا في حالات الاتصال الحضاري الأخرى. ذلك لأن هناك أدلة لاشك فيها على أن ما وصل إليه الغرب في مرحلته الراهنة من تقدم، إنما كانت نتيجة لتضافر حضارات الشرق معه في العصور القديمة والوسطى وأوائل العصور الحديثة، ففي مراحل متعددة كان الشرق يقدم إلى الغرب المادة الخام لحضارته، فيصوغها هذا في أشكال محددة منظمة: قدم إليه معلومات عملية تطبيقية مستمدة من خبرته الحرفية والزراعية القديمة، فصاغها الغرب

1. انظر مجلة "فصول المصرية"، عدد 3، 1983م، ص: 233.

ڤي اليونان على شكل نظريات هندسية ورياضية أيام فيتاغوراس وإقليدس. وقدم إليه مبادئ روحية ڤي العقيدة المسيحية جعلها الغرب لاهوتا منظما ڤي العصور الوسطى، وصورها تبعا لمقتضيات حياته الخاصة ڤي حركات الإصلاح الديني ڤي عصر النهضة، وقدم إليه ترجمات للفلسفة اليونانية وشروحا لها، ومناهج تجريبية للبحث العلمي الذي ازدهر ڤي العصر الذهبي للحضارة الإسلامية، فاتخذ الغرب من هذا كله أساسا لنهضة علمية وفكرية ضخمة تتسع آفاقها حتى اليوم على نحو متزايد. وعلى ذلك، فإذا كان الغرب ڤي المرحلة الراهنة من تاريخ العالم متفوقا على غيره من الحضارات تفوقا لاشك فيه، وإذا كان المثقفون المنتمون إلى حضارات متعددة يجدون حرجا ڤي الأخذ عن حضارة غريبة تماما عنهم كالحضارة الغربية، فينبغي كما يرى الدكتور فؤاد زكريا أن يخف هذا الحرج إلى حد بعيد عند المثقفين المنتمين إلى الحضارة العربية، وحضارة الشرق الأوسط بوجه عام، إذ أنهم حين يأخذون اليوم عن الغرب فهم إنما يهتدون من جديد إلى كثير من العناصر التي سبق لبلادهم أن قدمتها للغرب وإن تكن مصوغة ڤي شكل جديد، وإذا كان الأمر كذلك، فمن واجبنا أن نتخلى تماما عن ذلك الموقف الذي نعتقد فيه بوجود ثنائية حضارية قاطعة، لا يكون لنا فيها مفر من الاختيار بين أحد أمرين لا ثالث لهما: إما بالتمسك بتراثنا القومي، وإما مسايرة الحضارة الغربية. ذلك لأن تراثنا متداخل مع تاريخهم، وماضينا قد أثر ڤي حاضرهم، والدور الذي قمنا به لكي تبلغ حضارة الغرب مستواها الحالي حقيقة لا يمكن إنكارها، ولو جاز لنا أن نضع عقولنا أمام هذا الاختيار المزدوج ونرغمها على أن تنحاز إلى أحد الطرفين دون الآخر، لجاز للغرب بدوره أن يدعو إلى التخلي عن كل ما يتصل بالمسيحية من قريب أو بعيد لأنها ذات أصل شرقي، ولجاز أن ينظر إلى حركة إحياء العلوم ڤي عصر النهضة على أنها غزو حضاري أجنبي، لأن القوة الدافعة لا كانت علوم العرب وفلسفاتهم[1].

ولكن الحقيقة المؤلمة كما جسدها الأمير تشارلز ولي عهد بريطانيا هي: "إنه رغم التقدم التكنولوجي ووسائل الاتصالات الجماعية التي حققناها ڤي النصف الثاني من القرن العشرين ورغما عن سهولة السفر والتنقل الجماعي واختلاط الأجناس البشرية فإن الهبوط المتزايد

1. انظر مجلة الفكر المعاصر (بتصرف)، العدد السابع، 1965م، ص: 48.

ـ أو هكذا نعتقد ـ في أسرار وغرائب عالمنا، فإن سوء الفهم بين العالمين الإسلامي والغربي ما زال قائما وفي الواقع فإن سوء الفهم هذا هو في ازدياد، ولا يمكن أن يكون هذا سببه الجهل في العالم الغربي.

فهناك بليون مسلم موزعون في أنحاء العالم، عدة ملايين منهم يعيشون في دول رابطة الكومنولث منهم مليون مسلم في بريطانيا وحوالي عشرة ملايين موزعين في مختلف أنحاء العالم الغربي، إن المجتمع الإسلامي في بريطانيا هو في ازدياد ونمو منذ عشرات السنين وهناك حوالي خمسمائة جامع في بريطانيا، كما أن الاهتمام الشعبي بالتراث الإسلامي يزداد بسرعة في بريطانيا... الإسلام هو بيننا وحوالينا، ومع ذلك ما زال الشك بل الخوف مستمرا، وفي أعقاب انتهاء الحرب الباردة في مطلع التسعينات فإن إمكانيات السلام يجب أن تكون أقوى وأكثر منها في أي وقت في هذا القرن... إنه من الغريب أن يستمر سوء الفهم قائما بين العالمين الإسلامي والمسيحي، إذ أن الروابط التي تجمع بين عالمينا هي أقوى بكثير من العوامل التي تفرق بيننا. فإن المسلمين والمسيحيين واليهود هم كلهم (أصحاب كتاب)، فالإسلام والمسيحية من ناحية يشتركان في فكرة التوحيد، الإيمان بإله قدسي واحد، وزوال حياتنا الدنيوية يوما ما ومحاسبتنا على ما اقترفناه من أعمال في هذا العالم، وكذلك في اعتقادنا في حياة ثانية. كما أننا نجد لدينا قيما مشتركة رئيسية كاحترامنا للمعرفة والعدل والعطف على الفقير والمستضعفين واهتمامنا بالحياة العائلية واحترام الوالدين"[1].

من المهم التسليم بأن التقاليد الإسلامية تطمح نحو رؤية العالم كوحدة متكاملة يمتزج فيها الدين بالسياسة، ويكون المجتمع الواحد جزء من كل، وبالمقابل تميل التقاليد الدينية المسيحية في الغرب إلى اعتبار الدين أمرا منفصلا عن السياسة، وإلى اعتبار السياسة والاقتصاد أداتين لخدمة المصالح الشخصية. وهذا الاختلاف الأساسي في الرؤية هو أساس الخلاف بين التوجه السياسي النفعي في الغرب من جهة، والسياسة الواقعية من جهة أخرى، أضف إلى ذلك ميل الغرب إلى الوقوف ضد كل ما هو أجنبي، دون اعتبار القيم الأخلاقية، كما هو الحال في أوساط الأمة الإسلامية.

1. انظر محاضرته المنشودة في صحيفة الشرق الأوسط، القسم الأول، عدد 1993/11/6م، ص: 21.

صورة العربي المسلم في ذهن الإنسان الغربي

يرى "فيليب روندو" المتخصص في الدراسات الاستراتيجية وشؤون الشرق الأوسط في جامعة لندن "أن هناك خوفا قويا كامنا في الغرب من العالم العربي، فمن ناحية كان العالمان يتقاتلان حتى قرون خلت... ولكن الأهم من ذلك هو أن الغرب أصبح في حالة تقهقر منذ عدة سنوات، في الوقت الذي اكتشف النفط، وتعاظمت الثروات النفطية العربية، وازداد عدد سكان العالم العربي، كما ازداد خوف الغرب من الهجرة العربية إلى أوربا، إذن يمكن القول إنها مسألة تغيير في علاقات القوى، إن صح التعبير، خاصة في الميدانين المالي والسكاني، وأصبح في يد العرب الذين خضعوا طويلا لاستعمار الغرب بعض الحل والربط في عالم تسيطر عليه القوى الاقتصادية، كل هذه العوامل مجتمعة تلعب دورا في تحريك عنصر الخوف الذي لا يحب أحدنا في الغرب أن يعترف به بصوت مسموع"[1].

لقد حيكت صورة العربي المسلم بوجه خاص في ذهن الرجل الأوروبي من خيوط الجهل والتعصب والتجني، وقامت وسائل الإعلام بدور نشيط في هذا المجال، فمنذ أكثر من خمسين سنة ووسائل الإعلام الغربية والإنجليزية بالخصوص ترسم صورة غير عادلة عن العرب تجاوزت مفهوم التخلف وتهم أخرى إلى أن جعلت من العربي إنسانا شرسا ومعتديا دون وجه حق في نزاعه مع الصهيونية، وتظهر على شاشات التلفزيون في الغرب في أحيان كثيرة صور سلبية عن شخصية الإنسان العربي، وذلك عبر الأفلام والمسلسلات المعدة خصيصا للشاشة الصغيرة، ولا هدف مباشر لتلك الصور سوى السخرية من الإنسان العربي والإساءة إليه وتصويره على غير ما هو عليه، ونعته بصفات وأسماء لا تمت إليه بصلة، والنتيجة واحدة دائما: التشويه.

والإساءة إلى العرب ليست بالأمر الحديث، بل بدأت مع انطلاقة السينما ولا سيما الصامتة، واستمرت في شكل منقطع حتى التقطها التلفزيون في السبعينات والثمانينات حين

1. مشاركته في ندوة خاصة بأزمة الخليج قدمتها إذاعة لندن/ نقلتها صحيفة الاتحاد الاشتراكي، عدد: 1990/09/23، ص: 3.

تكاثر ظهور (العربي المجرم الشرير) دائما تحت أسماء ووجوه مختلفة، لكن الشخصية هي ذاتها ولا يتغير أي شيء من معالمها من حيث المعالجة. والعربي هنا واحد من اثنين:

1. الثري الفاحش الذي لا يرغب سوى بسيارات الليموزين والنساء... وهو يتعاطى غالبا تجارة العبيد والرقيق، جاهل لا يعرف شيئا عن التمدن والحضارة.

2. العربي هو الإرهابي أو المساند للإرهاب، وهو معاد للغرب عموما، ولا يتورع عن فعل أي شيء من أجل الحصول على الأسلحة والمتفجرات لتنفيذ مآربه[1]. ورغم أن هذه الظاهرة خفت في السنوات الأخيرة إلا أنها مازالت تشكل خطرا على توجهات الناس.

كما أن البرامج التعليمية للدول الغربية لا تخلو من افتراءات وأحكام جاهزة سخيفة عن العرب والإسلام، ويحتل درس التاريخ في هذا المجال مكانة متميزة، ذلك أن التاريخ علم إنساني يتسم بنوع من الذاتية أحيانا على الرغم من الأمانة العلمية التي يدعى الانتساب إليها. لقد تأكد أن دروس التاريخ في المدرسة هي بمثابة حارس لتقليد وطني، كما أنها بموازاة مع ذلك مرآة عاكسة للتصورات الثقافية السلبية والأفكار المسبقة التي يفرزها المجتمع، ومن الأكيد أن المدرسة ليست هي الأداة الوحيدة التي تشكل الرأي العام وإن كانت تلعب دورا هاما من خلال توجيهها للأجيال الصاعدة. ومع ذلك فإنها في إطار التكوين المدرسي الشامل تؤثر بشكل قوي على التصورات التي تكونها الأجيال الشابة فيما بعد عن الشعوب الأجنبية وعن العلاقات فيما بين الثقافات المختلفة.

ولهذا غالبا ما نقف على إعلان عام سيء وأخطاء في الحقائق الواردة عن الإسلام والمسلمين في الكتب المدرسية المقررة للتلاميذ في التعليم الثانوي بالخصوص، فقد تبين "أن كتب التاريخ العالمي تخصص - في الولايات المتحدة - بشكل عام أقل من ثمانية في المائة من مضمونها للشرق الأوسط والشرق الأدنى، كما أن أغلب مواد هذه النسبة الضئيلة تعالج أساسا الحضارات القديمة لما بين النهرين وهضبة النيل، ولا تتكلم قط تقريبا عن تاريخ وثقافة

1. انظر ذلك بالتفصيل في صحيفة الحياة، عدد 1992/4/6.

الإسلام كما يكشف محررو الكتب المدرسية والمدرسون عن أحكام مسبقة دفينة ومدعومة بصياغة هزيلة وبحث ضعيف الإتقان وتقديم غير ملائم. وهكذا نجد أن التلاميذ الذين تم استجوابهم لا يتكلمون عن الإسلام إلا كديانة، كما ادعى الكثيرون منهم معرفة الإسلام من خلال حركة المسلمين السود في أمريكا، أما على المستوى التاريخي فإن بعضهم يتذكر وقوع مواجهات بين الإسلام والمسيحية خلال الحروب الصليبية، إنها نتائج لا تحتاج إلى تعليق... إضافة إلى ذلك، فإن الكتب المدرسية التي تعالج تاريخ وجغرافية العالم تخصص حيزا هزيلا للشرق الأوسط (حوالي 6% فقط). فالكتاب الموجه لمعلمي مادة الجغرافية العالمية لا يخصص سوى صفحتين لهما علاقة بهذه المنطقة من بين 490 صفحة. لذلك لا يجب أن نندهش من الصورة السلبية التي نجدها لدى الرأي العام الأمريكي عن العرب والمسلمين"[1].

أما في ألمانيا فإن الصورة مختلفة ولكنها أقل قتامة، إننا نجد بشكل عام أن الكتب المدرسية تخصص فصلا لدراسة الإسلام على المستوى التاريخي في محاولة لإعطاء صورة تقييمية عن الماضي وفتح آفاق المستقبل، إلا أن تراكم الأخطاء في التقديم إضافة إلى التأويلات الوهمية بل والمغرضة للواقع تؤدي للأسف إلى نتائج عكسية.

أما بالنسبة لفرنسا، فإن دراسة علمية حديثة أنجزها بعض المهتمين الفرنسيين[2] شملت الكتب المدرسية الرائجة خلال خمس وعشرين سنة (1945- 1971) توصلت إلى ملاحظتين عامتين وهي النسبة الهزيلة جدا المخصصة للحضارة الإسلامية في مادة تتمحور حول القرون الوسطى (أقل من 4% من مضمون المادة) ومن جهة أخرى هناك جمود المعالجة البداغوجية للموضوع التي بقيت دون تغيير لأكثر من ربع قرن، وذلك على الرغم من الاكتشافات الجديدة التي قام بها علم التاريخ المعاصر، وتجنبا للإفراط في التعميم الذي هو المأخذ الأساسي الموجه للكتب المدرسية الفرنسية فإن "الصور" المستخلصة من قراءتها

---

1. انظر دراسة لكتاب (مارسيل بوازار) الإسلام اليوم (صورة العربي في التلفزيون الغربي)، صحيفة الاتحاد الاشتراكي، عدد 1991/3/10، ص: 4.
2. نفس المرجع.

والمتعلقة بالرسول محمد، صلى الله عليه وسلم، والإسلام والحضارة التي تمخضت عنه.

ففيما يتعلق بالرسول صلى الله عليه وسلم الذي يكتب اسمه دائما يشكل خاطئ (MAHOMAT) فإنه يوصف كشخصية مطلقة التحيز لآرائها في الجزيرة العربية قبل الإسلام حيث يتم تضخيم العنصر الديني، إن السيرة الذاتية حل سهل بالنسبة لمؤلفي الكتب المدرسية، إلا أن طابعها الموجز قد يعرضها لخطر عزل الشخصية عن واقعها الاجتماعي ـ الثقافي، كما أنها تؤدي إلى ذاتية غير مقبولة باعتمادها على وصف سيكولوجي مزعوم واستعمالها لنعوت هي في الواقع أحكام قيمة. هكذا يتم وصف النبي، صلى الله عليه وسلم، على أنه فقير ضمن أمنه من خلال زواجه، ودخل في علاقات مع اليهود والمسيحيين خلال أسفاره وأنه كان يخصص أوقات فراغه للتأمل مما جعله يشاهد رؤيا على طريقة الأنبياء، ويقرر الدعوة إلى الله (وكأن الأمر يتعلق بإله خاص بالمسلمين)! وبعد طرده من مكة، بقي شغله الشاغل هو العودة إليها، كما أنه التجأ إلى العنف منذ البداية، وكان يحسن قيادة الجموع مما مكنه من توحيدها وتحميس أنصاره من خلال وعدهم بالجنة إن هم ماتوا خلال الحرب المقدسة[1].

أما الصورة التي تعطى عن الإسلام، فإنها تجمع بين العديد من الأحكام الجاهزة كالقدرية والخضوع وإهمال النفس والاستسلام... إلخ، فالمسلم الذي لا زال يسمى في بعض الكتب المدرسية بـ "المحمدي" هو (عبد الله)، وتكاد تتفق الكتب المدرسية في الدول الأوربية على هذا الوصف، فهي نادرا ما تقدم الإسلام كإحدى كبريات الديانات التوحيدية في العالم، كما أن ثقافة العرب غالبا ما يتم وصفها من خلال أحكام جاهزة فظيعة تقدم في صيغة قدحية، وأخيرا فإن مؤلفي الكتب المدرسية لا يخشون التناقض حين يعالجون الثقافة الإسلامية، لقد كان على (الحرب المقدسة) أن تمحي من الوجود كل شخص غير مسلم حسب منطق هؤلاء المؤلفين، إلا أننا على العكس من ذلك سنجدهم يعتبرون أن الفضل في نهضة الثقافة الإسلامية يعود إلى يهود ومسيحيي المناطق التي تم غزوها، زد على ذلك أن هذه الثقافة ليست سوى

1. نفس المرجع.

اقتباسا وتجميعا واستحواذا على ما أنتجته الثقافات الأخرى. إن الخاصية الجوهرية لها هي انعدام أصالتها وذلك على الرغم من أنها كانت لامعة، وفرضت نفسها خلال القرون الوسطى وأثرت في الغرب، هذه حقيقة لا جدال فيها بالنسبة لبعض الكتب المدرسية، إن تلاميذ الثانويات الفرنسية مثلا يجدون أنفسهم أمام رؤية تاريخية تجزيئية لحضارة حوض البحر الأبيض المتوسط يحتل فيها اليونان والرومان المكان الأهم طبعا، والأمر كذلك بالنسبة لمصر الفراعنة، غير أن الحضارة الإسلامية وتاريخ البلدان العربية يحتلان حيزا ضيقا، كثيرا ما يقع في آخر الكتب المقررة، إلى درجة أن المدرسين، وهم غير مولعين بهاتين المادتين الدراسيتين لا يصلان إليهما ولا يوجد من يحاسبهم على ذلك[1]. أمام هذا الجهل تزايدت مظاهر العنصرية في أوربا بشكل ملحوظ في السنوات الأخيرة وخاصة إزاء الجاليات العربية والإسلامية المقيمة في كنف المجتمعات الأوربية، وقد اتخذت هذه المظاهر أشكالا عنيفة من حرق المنازل في ألمانيا إلى إطلاق النار على العرب في فرنسا إلى غير ذلك من أساليب العنف المادي أو المعنوي. فلماذا هذا التركيز الغربي والعدواني على العرب؟ يرد الباحث المصري جميل مطر قائلا: "لن نجد إجابة واحدة شاملة وشافية، توجد اجتهادات تبدأ بالاجتهاد التقليدي الدائم والقائل بأنها معركة جديدة في حرب الغرب ضد المسلمين عموما والعرب خصوصا، ولكن بما أنه اجتهاد دائم يجري استخدامه في كل العصور ومع كل المناسبات فهو لا يكفي لتفسير ظاهرة التركيز الغربي الحالي على العرب. اجتهاد آخر يقول: إن الأمريكيين يريدون إقناع الإسرائيليين ويهود الغرب بأنهم لم ينحازوا ضدهم إلى جانب العرب ولن ينحازوا. هناك أيضا من يقول إن العرب صاروا - وبحق - ساحة مفتوحة لكل من أراد الانتقام أو الثأر، ولكل من أراد تجربة سلاحه الجديد أو التخلص من سلاحه القديم، وكل من احتاج مالا لا ينوي تسديده، وجائز كذلك أن يكمن السبب في أن الغرب عموما - وأمريكا تحديدا - يفتقد عنصر الخطر الخارجي، ولا يخفى أهمية وجود خطر خارجي خصوصا في مرحلة كساد تجاري واقتصادي، فالشعب في مواجهة هذا الخطر يتوحد، ويغفر لحكومته هفواتها...

1. انظر صحيفة الاتحاد الاشتراكي، عدد 1990/8/26، ص: 4، تصور الفرنسيين للعرب بين الأمس واليوم، فليب كاردنال، ترجمة معروفي عبد الكبير.

وربما لم يجد الغرب أنسب من العرب ليلعبوا دور الخطر الخارجي في زمن عز فيه الخطر أو العدو المناسب، فالشعوب الغربية تجهل حقيقة قوة العرب وقدرتهم على التهديد، لكنها منذ زمن طويل وهي معبأة ضدهم نفسيا وثقافيا وإعلاميا وسياسيا وعسكريا... الاجتهادات كثيرة وإذا لم يصلح واحد منها لم تصلح جميعها لتفسير التركيز الغربي العدواني الراهن على العرب فلم يبق أمامنا سوى التثنية"[1]. ويرى المفكر المغربي عبد الله العروي أن فكرة الاختلاف منشؤها غربي وهي فكرة رجعية عنصرية تريد أن تجعل من الحضارات الأخرى حضارات متخلفة وتتركها في تخلفها، ولذلك ترفع راية الاختلاف[2].

إنه رغم الحملات المسمومة ضد العرب والمسلمين ولم يمنع قيام كتاب منصفين، ومهما كانت الصورة قاتمة فإن لها جانبا براقا وإن كان صغيرا، فقد عمل نمو الاستشراق وتوافر دراساته عن هذا الجزء من العالم على توسيع أفق معرفة الغرب بالشرق توسيعا نتج عنه ميل للتعرف على الشرق على صعيد أكاديمي وبروح علمية وبدون تحيز مسبق، بعيدا عن الميول الدينية المسيحية أو اليهودية وتعصبها تجاه المجتمعات ذات الانتماء الديني المخالف. وهو موضوع آخر سنقوم بإنجازه قريبا إن شاء الله.

1. انظر صحيفة الحياة، عدد 1992/4/2، ص: 13.
2. انظر حوارا معه في صحيفة الشرق الأوسط، عدد: 1995/4/6م، ص: 10.

نقد القراءات القرآنية
في إعراب النحاس

كتاب "إعراب القرآن" لأبي جعفر النحاس (ت 338)[1] سفر الجليل في إعراب القرآن وقراءاته، وبيان لهجاته، ووجوه تصريف ألفاظه، وكشف معانيه وغير ذلك، وهو أقدم مصنف في إعراب القرآن وصل إلينا بهذه التسعة، وبهذا الجمع والتأليف، والذي كان نتاج حياة النحاس الحافلة بالمدارسة والتدريس والتصنيف. وهو يقدم لك بهذا السفر الجليل نظرته الشمولية العميقة للنحو، وقوة

1. يتكون "إعراب القرآن" من خمسة أجزاء، صدر بتحقيق الدكتور زهير غازي، وصاحبه هو أبو جعفر أحمد ابن محمد بن إسماعيل بن يونس المرادي المصري، المعروف بالنحاس، نحوي مفسر أديب. ولد بمصر ورحل إلى بغداد طلبا للعلم، توفي سنة 338هـ، قرأ على شيوخ كثر أشهرهم أبو إسحاق الزجاج، وعلي بن سليمان الأخفش الصغير، ونفطويه أبو عبد الله إبراهيم بن عرفة، من مؤلفاته المطبوعة: ""إعراب القرآن"، "معاني القرآن" "ناسخ القرآن" ومنسوخه" "القطع والائتلاف"، "التفاحة في النحو"، "شرح أبيات الكتاب"، "شرح القصائد التسع المشهورات" "صناعة الكتاب"، ينظر ترجمته في طبقات النحويين واللغويين للزبيدي، ص: 220، نزهة الألبا في طبقات الأدبا، لابن الأنباري 217. انباه الرواة على أنباء النحاة، للقفطي ج 101/1. معجم الأدباء، ج 224/4، سير أعلام النبلاء، للذهبي ج 401/15. شذرات الذهب، ج 246/2 وغيره.

د. عبد الرحيم مرزوق
شعبة الدراسات الإسلامية
كلية الآداب . الجديدة

استحضاره للوجوه الإعرابية، والعلل النحوية، وسعة اطلاعه في اللغة والتفسير والآثار، وهذا يدل على إمامته في العربية وعلومها، والقرآن وعلومه.

وإن البحث في كتاب إعراب النحاس هو بحث في تراث ثلاثة قرون من جهود النحويين في إعراب القرآن أودعها النحاس في هذا الكتاب، بترتيب محكم، وتمحيص دقيق وإضافات مبدعة، فكان كتابه بذلك محل عناية المعربين والنحويين والمفسرين والباحثين إلى يومنا هذا.

ومما يثير انتباه الدارس لإعراب النحاس، هو موقفه من القراءات، ذلك الموقف الذي لم يكن واضحا ومحددا، بقدر ما كان مترددا بين القياس والرواية، بين الالتزام بأصول النحويين البصريين وقواعدهم الصارمة وبين ثبوت الرواية وحجة الجماعة.

وعلاقة القراءات بالإعراب علاقة وثيقة كما هو معلوم، فالقارئ الحافظ عند علماء القراءات هو القارئ الذي يجمع في آن واحد بين العلم باختلاف القراءات رواية وسماعا ـ وذلك هو العمدة في هذا الفن ـ وبين العلم بوجوه الإعراب[1]. لكن النحاس، ككثير من النحويين، تختلف نظرته إلى هذه العلاقة عن نظرة علماء القراءات، إذ جعل الإعراب هو الضابط لاختلاف وجوه القراءات، وليس السماع والنقل.

لقد كان أبو جعفر النحاس من بداية كتابه "إعراب القرآن" إلى نهاية الجزء الثالث منه نحويا يحكم القياس في القراءات، فيرد القراءة التي تخالفه أو يرى أنها مرجوحة. هذا الاتجاه يكاد يضمر في الجزئين الأخيرين، فنرى النحاس أثريا يقف عند قاعدة "القراءة سنة متبعة"، ولا يطعن فيها، وإنما يقرر في غير ما موضع أن "الديانة تحظر الطعن في القراءة التي قرأ بها الجماعة" وأن "كتاب الله عز وجل لا يحمل على المقاييس". فهل هذا يعني أنه كان للنحاس في "إعراب القرآن موقفان تجاه القراءات: موقف الناقد الطاعن، وموقف الملتزم المتبع؟ وما الجماعة التي ظهر التركيز عليها في أواخر كتابه؟ ألم تكن القراءات التي طعن فيها أو نقل طعن النحويين فيها قراءات الجماعة؟ هذه الأسئلة وغيرها نجيب عنها في ضوء

---

1. ينظر السبعة في القراءات، لابن مجاهد، ص 45، منجد المقرئين لابن الجزري، ص: 4- 5.

معرفة ضوابط القراءة عند النحاس.

ضوابط القراءة المقبولة عند النحاس

ثمة ثلاثة ضوابط للقراءة المقبولة عند النحاس، وهي:

1. نقل الجماعة، ويريد به التواتر.

2. جوازها في العربية.

3. موافقتها للسواد، أي رسم المصحف.

هذه الضوابط الثلاثة هي الضوابط، التي قال بها أئمة القراءة[1]. بيد أنها عند النحاس عرفت تطورا من خلال كتابه "إعراب القرآن" فبينما نجده من أول الكتاب إلى نهاية الجزء الثالث منه تقريبا يجعل من ضابط "جواز القراءة في العربية" القاعدة الأساس لصحة القراءة وقبولها نراه بعد ذلك يوسع من هذه القاعدة لينضم إليها ضابط آخر وهو "نقل الجماعة" أو "حجة الجماعة" كما يقول. فيجعل منهما ضابطين متجانسين لقبول القراءة مع عدم مخالفتها للسواد، كما فهمه.

1. جواز القراءة في العربية

عرف ضابط "جواز القراءة في العربية" في إعراب النحاس تطورا بين معنيين، معنى ارتبط بالأجزاء الثلاثة الأولى، ومعنى صاحب النحاس في جزئيه الأخيرين.

فالمعنى الأول يعنى به النحاس أن القراءة التي تجوز في العربية هي التي لا تخالف قياسا نحويا، وإن قارئها عالم بالإعراب، كأبي عمرو بن العلاء والكسائي ونافع، فإن خالفت القراءة قياسا أو كان قارؤها جاهلا بالإعراب كحمزة وابن عامر ردت القراءة، كما سيأتي بيانه.

فالإعراب، إذن هو ميزان القراءة المقبولة عند النحاس، ذلك لأن في القراءات وجوها كثيرة "وكان الإعراب أولى بذكرها لما فيها من النحو، ولأنه لا يضبط مثلها إلا أهل الإعراب"[2]

1. ينظر النشر، ج 13/9/1. إتحاف فضلاء البشر بالقراءات الأربعة عشر، لابن البناء الدمياطي، ج 70/1. الإبانة عن معاني القراءات، لمكي بن أبي طالب، تحقيق: محي الدين رمضان، ص: 39.
2. إعراب النحاس، ج 158/2.

فمثلا قراءة نافع من رواية قالون ﴿**وهم يخصمون**﴾ [يس: 49] بإسكان الخاء وتشديد الصاد[1] لا تجوز عند النحاس "لأنه جمع بين ساكنين وليس أحدهما حرف مد ولين، وإنما يجوز في مثل هذا إخفاء الحركة فلم يضبط كما لم يضبط عن أبي عمرو ﴿**فتوبوا إلى بارئكم**﴾ [البقرة: 54] إلا من رواية من يضبط اللغة، كما روى سيبويه عنه أنه كان يختلس الحركة"[2].

إن الإعراب عند النحاس هو مقياس القراءة المقبولة، والوسيلة الضابطة لتعدد وجوه القراءات، وبذلك يكون الإعراب هو الضابط للقراءات، فلا يقبل منها إلا ما جاء موافقا لأصوله وقواعده.

وطرح شرط "لا يضبط نحو هذه القراءات إلا أهل الإعراب" طرح ذهب إليه كثير من النحويين الذين جعلوا القياس النحوي العاملي ميزان القراءة المقبولة، ومن هؤلاء النحويين الزجاج[3] وابن جني[4] والزمخشري الذي يقول: "والسبب في نحو هذه الروايات[5] قلة ضبط الرواة، والسبب في قلة الضبط قلة الدراية ولا يضبط نحو هذا إلا أهل النحو"[6].

وللعلامة سعد الدين التفتازاني جواب مقنع ـ فيما أعتقد ـ على هذا الطرح. فقد أجاب عن مقولة: "ولا يضبط نحو هذه القراءات إلا أهل الإعراب" بأن القراءات السبع متواترة والنقل بالتواتر إثبات علمي، وقول النحاة نفي ظني، ولو سلم عدم التواتر فأقل الأمر أن تثبت لغة بنقل العدول ويرجح بكونه إثباتا[7].

ويبدو أن ضابط "جواز القراءة في العربية" في إعراب النحاس انتهى في تطوره في معناه الآخر إلى جواب التفتازاني، يتضح ذلك من أمرين:

---

1. التيسير في القراءات السبع، أبو عمرو الداني، ص: 184.
2. إعراب النحاس، ج 3/397- 398.
3. معاني القرآن، ج 4/275- 276.
4. الخصائص، ج 1/72.
5. يقصد القراءات التي وردت مخالفة للقواعد النحوية القياسية.
6. الكشاف، الزمخشري، ج 1/330.
7. حاشية الكازروني على تفسير البيضاوي، ج 1/272، وينظر اللهجات العربية في القراءات القرآنية، الدكتور عبده الراجحي، ص: 86، تفسير الألوسي، ج 2/66.

أحدهما: دفاع النحاس عن قراءات طعن فيها النحويون[1] من ذلك ـ مثلا ـ قراءة أبي جعفر يزيد بن القعقاع ﴿**إلا أن يكون ميتة أو دما**﴾ [الأنعام: 145]، برفع (ميتة) ونصب (دما)[2] قال النحاس: "وبعض النحويين يقول هو لحن لأنه عطف منصوبا على مرفوع، وسبيل المعطوف سبيل المعطوف عليه، والقراءة جائزة وقد صحت عن إمام، على أن يكون (أو دما) معطوفا على "أن" لأن "أن" في موضع نصب، وهي اسم، والتقدير: إلا كون ميتة أو دما مسفوحا"[3].

والثاني: محاولة النحاس في أواخر إعرابه المزج بين المتواتر والقياسات النحوية، وأنه لا تعارض بينهما، إذ القراءة المتواترة "هي اللغة الفصيحة المعروفة من كلام العرب التي نقلتها الجماعة التي تجب بها الحجة"[4].

ونستطيع بناء على ذلك أن نقول: إن ضابط "جواز القراءة في العربية" كان في تصور النحاس ضيقا، يقصد به أن تأتي القراءة موافقة للإعراب العاملي. ثم توسع لقبول كل قراءة أتت على سنن كلام العرب، غير بعيدة في العربية، ولا شاذة عن حجة الجماعة.

إن هذا الفهم الأخير لذلك الضابط المستفاد من نصوص النحاس، هو ما يفهمه علماء القراءات من اشتراطهم أن تكون موافقة للعربية ولو بوجه، ذلك لأن "القراءات المتواترة لا تخالف العربية، فما من قراءة من المتواترة إلا وتلتقي مع مذهب أو رأي نحوي، بينما القراءات الشاذة جاء فيها ما يخالف القواعد النحوية، ولأجل أن يخرجوا الشواذ عن مجال المتواترات، ويقوا المتواترات من تسربها إليها وضعوا هذا الشرط"[5].

---

1. ينظر إعراب القرآن، مثلا، ج 215/1- 342- 422- 433- 469- 474- 495.
ج23/2- 70- 86- 103- 152- 168- 171- 192- 239- 379- 457.
ج3/3- 4- 6- 47- 62- 68- 142- 147- 208- 284- 313- 390- 430.
ج5/4- 38- 79- 108- 164- 357.
ج5/ 27- 46- 63- 116- 195.
2. وهي أيضا قراءة ابن عامر، النشر في القراءات العشر، ج 266/2.
3. إعراب النحاس، ج 103/2.
4. المرجع نفسه، ج 389/4، وينظر: ج 104/4.
5. القراءات القرآنية تاريخ وتعريف، للدكتور عبد الهادي الفضلي، ص: 121.

وهذه التوسعة في ضابط "جواز القراءة في العربية" انتهت بالنحاس إلى الوقوف عند ما سماه بحجة الجماعة، وعدم دفع ما تنقله من قراءات، فما هو ضابط "نقل الجماعة وحجتها"؟

2. ضابط "نقل الجماعة"

نقل الجماعة يقصد به النحاس ما نقل عن طريق التواتر، إذ يقرر أن الجماعة هي الأمة[1]، والقراءة هي التي عليها جماعة الحجة، وما يروى من غيرها يقع فيه الاضطراب[2]، ذلك لأن الجماعة لا تجتمع على ما لا يجوز[3]، من ثم فكتاب الله تعالى لا يحمل على المقاييس، وإنما يحمل بما تؤديه الجماعة"[4].

إن مصطلح الجماعة وحجيتها" مصطلح ظهر عند النحاس في أواخر إعرابه[5] وقد كان ذلك - فيما يبدو لي - استدراكا من النحاس على إسرافه في تحكيم القياس في القراءات التي نقلتها الجماعة، وأغلب الظن أن تعمق النحاس في دراسة القراءات هو الذي قاده إلى هذا الاستدراك فأصبح لديه أن نقل الجماعة حجة، لأنه نقل بالتواتر، وأن ما نقلته الجماعة لا يخالف قياسا. يلخص لنا ذلك النحاس في كثير من النصوص التي ضمنها الجزئين الأخيرين من إعرابه، من ذلك - مثلا - أن الفراء انفرد برواية "أما أنا خير"[6] عند الآية الكريمة: ﴿**أم أنا خير من هذا الذي هو مهين**﴾ [الزخرف: 52]، هذه الرواية لا يقبلها النحاس لأنها خالفت ما عليه العربية والجماعة.

قال: "وزعم الفراء: أنه أخبره بعض المشيخة أنه يقرأ ﴿**أفلا تبصرون أم أنا خير**﴾ [الزخرف: 51- 52]، قال أبو جعفر: يقدره "أما" التي بمعنى "ألا" و "حقا"، ويكون على هذا ﴿**أفلا تبصرون**﴾ تمام الكلام، فهذه القراءة خارجة من حجة الإجماع، وكان يجب على هذا

1. إعراب النحاس، ج352/4.
2. المصدر السابق، ج 14/5.
3. المصدر السابق، ج 174/4.
4. نفسه، ج 365/4.
5. ينظر، مثلا، ج 86/4- 104- 114- 116- 146- 174.
ج 210/5- 224- 231- 240- 270- 290.
6. ينظر معاني الفراء، ج 35/3. مختصر الشواذ، ص: 138. البحر المحيط، 23/8.

أن يكون "أما" بالألف[1].

ويذكر النحاس عند إعراب الآية الكريمة ﴿**خافضة رافعة**﴾ [الواقعة: 3]، أن اليزيدي قرأ "خافضة" رافعة" بالنصب[2] "وهذه القراءة شاذة متروكة من غير جهة منها أن الجماعة الذين تقوم بهم الحجة على خلافها، ومنها أن المعنى على الرفع في قول أهل التفسير والمحققين من أهل العربية"[3].

وهما نصان واضحا الدلالة في معنى شرط تواتر القراءات وموافقتها العربية كما يفهمهما علماء القراءات، أو قريب من ذلك الفهم، وإنما قلنا قريب من ذلك الفهم، لأنا وجدنا للنحاس نصوصا غير واضحة الدلالة في معنى نقل الجماعة وحجيتها، فهو- مثلا- يصف قراءة ﴿**حتى مطلع الفجر**﴾ [القدر: 5]، بكسر اللام، وهي قراءة متواترة قرأ بها الكسائي[4] يصفها بالشذوذ والخروج عن القياس. يقول: "قراءة الجماعة الذين تقوم بهم الحجة ﴿**حتى مطلع**﴾، فهذا في قوته في العربية وشذوذ الكسر وخروجه من القياس"[5]، وربما ذهب النحاس هذا المذهب في قراءة الكسر ظنا منه أن هذه القراءة لم تقرأ بها الجماعة، بمعنى أنها غير مستفيضة، فقد عزاها إلى أبي رجاء العطاردي ويحيى بن وثاب، بينما عزا قراءة ﴿ **مطلع**﴾ بفتح اللام إلى العامة، وهذا يفيد أن النحاس لم يلتزم التحديد العلمي الدقيق بين المتواتر والشاذ من القراءات كما انتهى على يد ابن مجاهد (ت 324هـ)، ومهما يكن فذلك لا يشفع له، فكفى بقراءة الكسر حجة أن يقرأ بها أبو رجاء العطاردي ويحيى بن وثاب، وهما من أعلام أئمة التابعين في القراءة[6]. ويبدو أن نقل الجماعة أي التواتر والاستفاضة لا يكون على الإطلاق حجة قوية في قبول القراءة عند النحاس إذا خالف قياسا نحويا.

لقد كرر النحاس القول عن حجية الجماعة في أواخر إعرابه، ولكن هذه الحجية ظلت عنده مشوبة بنظرته النحوية إلى القراءات.

1. إعراب النحاس، ج 113/4- 114.
2. المحتسب، ج 307/2. مختصر الشواذ، ص: 151.
3. إعراب النحاس، ج 322/4.
4. التيسير، 224.
5. إعراب النحاس، ج 270/5.
6. ينظر غاية النهاية لابن الجزري، ج 604/1، ج 380/2.

3. موافقة القراءة لخط المصحف

رسم المصحف حجة عند النحاس لا تجوز مخالفته، ولا تحل، لأنه "نقلته الجماعة عن الجماعة"[1] يقول عند إعراب الآية الكريمة: ﴿**ياتوك بكل ساحر عليم**﴾ [الأعراف: 112]، وقرأ الكوفيون إلا عاصما[2] ﴿**وبكل سحار عليم**﴾، وقرأ سائر الناس ﴿**ساحر**﴾ وكذلك هو في السواد كله، ويجب أن تجتنب مخالفة السواد"[3].

رد النحاس قراءات متواترة لأنها خالفت السواد

ويبدو أن النحاس كان يعني بعدم مخالفة خط المصحف أن تكون القراءة موافقة للخط موافقة صريحة تامة، فإن كانت الموافقة غير تامة فإنه يرد القراءة حتى وإن نقلتها الجماعة، وفاته أن ثمة قراءات مخالفة للمكتوب في المصحف وأجمع القراء على قبولها والقراءة بها، إذ لا يشترط في القراءة أن تكون دائما موافقة للرسم تحقيقا، بل يمكن أن تكون تقديرا أيضا، أي احتمالا[4].

ومن القراءات التي ردها النحاس لأنها، في نظره مخالفة للسواد، أو بتعبير دقيق لأنها لم توافق السواد تحقيقا، أي موافقة متطابقة، قراءة حفص وحمزة والكسائي ﴿**وقال لفتيانه**﴾ [يوسف: 62]، قال: "وقرأ سائر الكوفيين ﴿**وقال لفتيانه**﴾... قال أبو جعفر: وهذا مخالف للسواد الأعظم، لأنه في السواد لا ألف فيه ولا نون، فلا يترك السواد المجتمع عليه لهذا الإسناد المنقطع"[5].

وهذا كلام فيه مناقضة، إذ كيف يقول "وقرأ سائر الكوفيين"، ثم يرد هذه القراءة، والكوفيون جماعة تقوم بقراءتهم الحجة، ولا معنى لحجية الجماعة كما فهمتها من نصوص النحاس سوى أن تكون القراءة تواترت واستفاضت عند أهل المصر[6]. وإذا كان ذلك كذلك

---

1. إعراب النحاس، ج 356/3.
2. التيسير، 112.
3. إعراب النحاس، 143/2.
4. ينظر النشر، ج 11/2– 12.
5. إعراب النحاس، ج 334/2.
6. ينظر، مثلا، إعراب النحاس، ج 113/4– 114. ويقارن بتفسير الطبري، ج 81/25. الزخرف الآية: 51.

سقط دعواه أن سند هذه القراءة منقطع.

ثم إن ما ادعاه من مخالفة للسواد، ليست مخالفة مطبقة، لأن قراءة الكوفيين رسمت في المصحف بالألف المحذوفة هكذا (لفتينه)، فهي محتملة للقراءة الأخرى (لفتيته)، هذا فضلا على أن المعتمد في القراءات ـ كما قلنا ـ هو النقل المتواتر، وإنما وضع شرط موافقة خط المصحف، وشرط موافقة العربية للوقاية فقط من أن يتسرب إلى القراءات المتواترة شيء من الشواذ.

ولا أدل على أن النحاس كان يعني بموافقة القراءة للرسم الموافقة الصريحة من قبوله قراءة يزيد بن القعقاع[1] ﴿**ما تكون من نجوى ثلاثة**﴾ [المجادلة: 7]، رغم أنها ـ كما قال ـ تخالف حجة الجماعة. قال: "وقرأ يزيد بن القعقاع ﴿**ما تكون من نجوى ثلاثة**﴾، وهذه القراءة وإن كانت مخالفة لحجة الجماعة فهي موافقة للسواد جائزة في العربية لأن نجوى مؤنثة باللفظ[2].

وإن هذا النص ليبين كذلك على أن تصور النحاس لضوابط القراءة المتواترة لم يكن دقيقا. فقد أجمع العلماء على أن القراءة المقبولة يجب أن تتوافر فيها الضوابط الثلاثة معا، فإن اختل واحد منها ردت القراءة وشذذت، لكن النحاس يرى أن تخلف ضابط واحد لا يضر، كما في تخلف ضابط "حجة الجماعة" في قراءة ﴿ **ما تكون**﴾ بالتاء، ويجب التنبيه على أن هذه القراءة لا تخالف حجة الجماعة، كما زعم النحاس، فهي قراءة متواترة قرأ بها أهل المدينة، ونقلها عنهم أبو جعفر يزيد بن القعقاع، وهو إمامهم في القراءة، وشيخ نافع[3].

وعندي أن عدم دقة النحاس في الأخذ بضوابط القراءة الثلاثة، كما نص على ذلك الأئمة، يرجع إلى أن نظرته للقراءات كانت نظرة نحوي يجعل من ضابط "موافقة العربية" هو الأساس في قبول القراءة، رغم أن هذه النظرة تعدلت شيئا ما عندما بدأ ينص في أواخر إعرابه على وجوب الأخذ بضابط موافقة القراءة لحجة الجماعة.

---

1. النشر، ج 385/2. وقرأ الباقون (مايكون) بالياء على التذكير.
2. إعراب النحاس، ج 375/4.
3. ينظر ترجمته في غاية النهاية، ج 382/2، رقم 3882، وينظر أيضا منجد المقرئين ومرشد الطالبين، لابن الجزري 28.

نقد القراءات

هكذا، وبناء على هذه النظرة النحوية لضوابط القراءة، وجه النحاس مجموعة من الانتقادات إلى القراءات المتواترة والشاذة. وهو مسبوق بهذا النقد، فقد طعن فيها قبله كثير من النحويين واللغويين والمفسرين منهم سيبويه والمبرد والزجاج والفراء والكسائي والطبري وغيرهم[1]. ذلك لأنهم وجدوا أن القواعد النحوية التي استنبطوها من كلام العرب تطرد مع الآيات المجمع على قراءتها. ومع الآيات المختلف في قراءتها أيضا. لكنهم وجدوا أن ثمة قراءات من المختلف فيها أتت على وجه خارج عن القياس، فحكموا عليها بالشذوذ أو الرداءة أو الضعف أو القلة أو القبح أو الخطأ أو اللحن أو غير ذلك من الأوصاف التي لا تليق.

والباعث على نقد القراءات عند النحاس هو القياس النحوي، وذلك سيرا على نهج أسلافه النحويين، إذ وجد أن وجوها من القراءات جاءت على خلاف الشائع والفصيح من كلام العرب. والقرآن، في نظره، لا ينبغي أن يحمل على الشذوذ[2] وإنما يحمل على الكثير والفصيح[3]، ومن ثم لم ير بأسا أن يرمي قراءات متواترة بالشذوذ أو اللحن أو القبح أو الرداءة أو أنها على أقل تقدير تحمل على الشذوذ كما يحمل اللفظ في الشعر على الضرورة وذلك ما نص عليه في بعض ردوده، كقوله عقب نقده لقراءة حمزة ﴿**وما أنتم بمصرخي**﴾ [إبراهيم: 22][4].

"ولا ينبغي أن يحمل كتاب الله عز وجل على الشذوذ"[5]، وكقوله، في رده أن تخرج قراءة أهل المدينة ﴿**وما أصابكم من مصيبة بما كسبت أيديكم**﴾ [الشورى: 30]، من غير فاء في (بما) على أن تكون "ما" للشرط وتكون الفاء محذوفة، كما قال:[6]

1. ينظر، مثلا، الكتاب، ج 170/2، ج 338/4. المقتضب، ج 171/2. معاني الزجاج، 6/2، ج 60/4. معاني الفراء، ج 72/2، ج 266/3. تفسير الطبري، ج 43/8- 44. وينظر كذلك: الدفاع عن القراءات المتواترة في مواجهة الطبري المفسر للدكتور سعيد لبيب. الدفاع عن القرآن للدكتور أحمد مكي الأنصاري، النحو وكتب التفسير، للدكتور إبراهيم رفيده، ج 1098/2 وما بعدها.
2. إعراب النحاس، ج 269/2، وينظر: ج 51/3.
3. المرجع نفسه، ج 263/3.
4. وينظر التيسير، ص: 134.
5. إعراب النحاس، ج 368/2، وينظر: ج 377/3، ج 165/4.
6. نسب في الكتاب، 64/3 إلى حسان بن ثابت. ونسب في المقتضب، ج 70/2. والنوادر ص:207 إلى عبد

من يفعل الحسنات الله يشكرها والشـر بالشـر عند الله مثـلان

قال: "فأما أن يشبه هذا بالبيت الذي ذكرناه، فبعيد أيضا لأن حذف الفاء مع الفعل المستقبل لا يجوز عند سيبويه إلا في ضرورة الشعر، ولا يحمل كتاب الله عز وجل إلا على الأغلب الأشهر"[1]، وكقوله في مواضع مختلفة[2] "وهو وجه بعيد في العربية لا يجوز".

إن النحاس، يمتاز بالإسراف في الاعتماد على القياس، والتعقب للآراء والاعتراض عليها، ولهذا وجدنا في إعرابه نماذج كثيرة في نقد القراءات في عبارات صريحة، نابية أحيانا، سواء قال بها أو نقلها عن النحويين، وقد بلغ مجموع القراءات المنقودة ـ فيما أحصيت ـ مائة واثنين (102) قراءة المتواتر منها سبعون (70)[3]، والشاذ اثنان وثلاثون (32)[4].

ومن القراءات المتواترة التي ردها النحاس أو حكى نقد النحويين لها، قراءة حمزة ﴿**واتقوا الله الذي تساءلون به والأرحام**﴾ [النساء: 1]، بجر (الأرحام)[5] وهي القراءة التي تخالف قاعدة (لا يعطف الاسم الظاهر على الضمير المجرور)، ذلك أن (الأرحام) وهي اسم ظاهر ـ قد عطفت على الضمير في كلمة (به) من غير إعادة حرف الجر، وهو الباء، وهذا لا يجوز عند البصريين كما لا يجوز عندهم "مررت به وزيد" بدون إعادة الخافض إلا في الضرورة، وأجاز ذلك الكوفيون على كره وقبح[6].

الرحمن بن حسان.

1. المصدر السابق، ج 83/4.
2. السابق، ينظر مثلا: ج 363/1- 561، ج 66/2- 223- 253، ج 90/3- 95- 297.
3. ينظر: إعراب القرآن: ج 212/1- 237- 261- 262- 264- 265- 291- 292- 325- 331- 338- 363- 366- 391- 432- 451- 466- 501. ج 5/2- 26- 46- 66- 72- 82- 97- 111- 134- 143- 153- 161- 194- 223- 253- 284- 291- 300- 303- 305- 368- 402- 453- 459- 474.
ج31/3- 38- 84- 90- 95- 134- 142- 146- 206- 297- 304- 377- 389- 409. ج143/4- 165- 170- 413- 417. ج21/5- 41- 168- 215- 296.
4. ينظر السابق، ج 244/1- 282- 286- 293- 343- 460- 468- 499.
ج 7/2- 17- 74- 104- 116- 153- 158- 168- 171- 186- 219- 248- 296.
ج 27/3- 194- 200- 449.
ج 115/4- 252- 322. ج 105/5.
5. التيسير، ص: 93.
6. ينظر: الكتاب ج 382/2، معاني الزجاج ج 6/2. الكامل للمبرد، ج 749/2. معاني الفراء، ج 252/1. مجالس

وقد ذكر النحاس رأي البصريين والكوفيين في قراءة (الأرحام) ولخصه تلخيصا دقيقا فقال: "وقد تكلم النحويون في ذلك فأما البصريون فقال رؤساؤهم: هو لحن لا تحل القراءة به، وأما الكوفيون فقالوا: هو قبيح ولم يزيدوا على هذا ولم يذكروا علة قبحه فيما علمت. قال سيبويه[1]: لم يعطف على المضمر المخفوض لأنه بمنزلة التنوين. وقال أبو عثمان المازني: المعطوف والمعطوف عليه شريكان لا يدخل في أحدهما إلا ما دخل في الآخر، فكما لا يجوز مررت بزيد (وك) وزيد. وقد جاء في الشعر كما قال[2]:

فاليوم قربت تهجونا وتشتمنا ... فاذهب فما بك والأيـام من عجب

وكما قال[3]:

وما بينها والكعب عوط نـفـانـف ... .

وقال بعضهم: (والأرحام) قسم، وهذا خطأ من المعنى والإعراب، لأن الحديث عن، رسول الله صلى الله عليه وسلم، يدل على النصب، روى شعبة عن عون بن أبي جحيفة عن المنذر ابن جرير عن أبيه قال: كنت عند النبي، صلى الله عليه وسلم، حتى جاء قوم من مصر حفاة عراة فرأيت وجه النبي، صلى الله عليه وسلم، يتغير لما رأى في فاقتهم، ثم صلى الظهر وخطب الناس فقال: "يأيها الناس اتقوا ربكم والأرحام، ثم قال: تصدق رجل بديناره، تصدق رجل بدرهمه، تصدق رجل بصاع ثمره"[4] وذكر الحديث، فمعنى هذا على النصب، لأنه حضهم على صلة أرحامهم، وأيضا فلو كان قسما كان قد حذف منه لأن المعنى ويقولون بالأرحام أي ورب الأرحام، ولا يجوز الحذف إلا أن لا يصح الكلام إلا عليه، وأيضا فقد صح عن النبي، صلى الله عليه وسلم: "من كان حالفا فليحلف بالله"[5] فكما لا يجوز أن تحلف إلا بالله، كذا لا يجوز أن تستحلف إلا بالله، فهذا يرد قول من قال: المعنى أسألك بالله وبالرحم"[6].

العلماء، 245. الإنصاف، ج 463/2، م: 65.

1. الكتاب، ج 382/2.
2. غير منسوب في الكتاب، ج 383/2- والخزانة، ج 338/2.
3. لمسكين الدرامي ديوانه، 53.
4. أخرجه مسلم في الزكاة، باب الحث على الصدقة ولو بشق تمرة، ج 705/2.
5. أخرجه البخاري في الإيمان، باب لا تحلفوا بآبائكم، ج 151/4.
6. إعراب النحاس، ج 431/1- 432.

في هذا النص نرى النحاس يحكي رأي البصريين والكوفيين في قراءة حمزة (والأرحام)، وتعليل البصريين لهذا المنع، ثم يستدل بالأثر في منع الحلف بغير الله حتى يقوي منع جر الأرحام. وهو بذلك يظهر ميله إلى البصريين الذين حكموا على قراءة حمزة في العربية بعدم الجواز إلا في اضطرار شعر[1]. وهذا ما نص عليه في موضع آخر عند إعراب الآية الكريمة: ﴿ **قال رب اغفر لي ولأخي**﴾ [الأعراف: 151]، قال: "فأعاد حرف الجر لأن المضمر المخفوض لا يعطف عليه إلا هكذا، إلا في شذوذ، كما قرأ حمزة (تساءلون به والأرحام) فيجيء على هذا اغفر لي وأخي"[2].

فالنحاس إذ يقبل هذه القراءة المتواترة، فإنه يحملها على الشذوذ، كما جاز في البيتين السابقين عطف "الأيام" على الكاف في "بك" بغير الباء، وعطف "الكعب" على الضمير في "بينها" للضرورة. وهذا غاية التعصب لقواعد البصريين وأقيستهم التي ضيقت واسعا. وقد رد النحاس إعرابات أخرى لأنها خالفت قاعدة العطف على الضمير المخفوض، كما في إعرابه ﴿**والمقيمين**﴾ [النساء: 162][3].

والملاحظ أن النحاس ركز نقده على قراءة حمزة[4]، حتى قال في موضع: "ويقال: إن أكثر من يغلط في هذا من القراء الذين يقرؤون بقراءة حمزة"[5] وهو يقصد بالغلط ههنا مخالفة القواعد والأقيسة النحوية، معاذ الله أن يكون الغلط يرجع إلى عدالة حمزة وضبطه في النقل والرواية[6]. والنحاس في ذلك يقتفي أثر البصريين الذي هجموا هجوما عنيفا على حمزة وقراءته[7].

والفصل بين المتضايفين لا يجوز عند النحويين إلا في ضرورة الشعر بالظرف والجار

---

1. الكامل، ج 748/2. معاني الزجاج، ج 6/2.
2. إعراب النحاس، ج 153/2. وينظر: ج 505/1، ج 304/3، ج 413/4.
3. المرجع نفسه، ج 505/1.
4. ينظر إعراب القرآن، ج 363/1- 451. ج 305/2- 368- 474. ج 146/3- 377- 409.
5. المصدر السابق، ج 9/5.
6. ينظر عن منزلة حمزة في القراءات من ناحية الثقة والضبط غاية النهاية، ج 261/1- 263.
7. ينظر مراتب النحويين، لأبي الطيب اللغوي، 52- 53.

والمجرور[1]. ومن ثم ردوا قراءة ابن عامر[2] ﴿**وكذلك زين لكثير من المشركين قتل أولادهم شركاؤهم**﴾ [الأنعام: 137]، ولحنوها لما فيها من الفصل بين المضاف وهو كلمة (قتل) وبين المضاف إليه وهو كلمة (شركاء) بالمفعول به الذي هو (أولاد).

وقد لخص النحاس هذا الرد النحوي الجائر تلخيصا مركزا: "فأما ما حكاه أبو عبيد عن ابن عامر وأهل الشام فلا يجوز في كلام ولا شعر، وإنما أجاز النحويون التفريق بين المضاف والمضاف إليه في الشعر بالظرف لأنه لا يفصل، فأما بالأسماء غير الظروف فلحن"[3].

وقرأ حمزة والأعمش ﴿**ومكر السيئ ولا يحيق المكر السيئ إلا بأهله**﴾ [فاطر: 43]، بإسكان همزة (السيئ) الأول في الوصل[4] "فحذف الإعراب من الأول وأثبته في الثاني، قال أبو إسحاق[5]، وهو لحن لا يجوز، قال أبو جعفر: إنما صار لحنا لأنه حذف الإعراب منه، وزعم محمد بن يزيد: أن هذا لا يجوز في كلام ولا شعر، لأن حركات الإعراب لا يجوز حذفها لأنها دخلت للفرق بين المعاني. وقد أعظم بعض النحويين أن يكون الأعمش على جلالته ومحله يقرأ بهذا، وقال: إنما كان يقف عليه فغلط من أدى عنه. قال: "والدليل على هذا أنه تمام الكلام، وأن الثاني لما لم يكن تمام الكلام أعربه، والحركة في الثاني أثقل منها في الأول؛ لأنها ضمة بين كسرتين، وقد احتج بعض النحويين لحمزة في هذا بقول سيبويه، وأنه أنشد هو وغيره:[6].

إذا عوججن قلت صاحب قوم   الدو امثال السفين العوم

وقال آخر:[7]

فاليوم أشرب غير مستحقب   إثما من الله ولا واغل

وهذا لا حجة فيه لأن سيبويه لم يجزه، وإنما حكاه عن بعض النحويين والحديث إذا قيل

---

1. ينظر الإنصاف في مسائل الخلاف، ابن الأنباري، ج 427/2، م: 60.
2. (زين) بضم الزاي وكسر الياء، (قتل) برفع اللام، (أولادهم) بنصب الدال، (شركائهم) بخفض الهمزة، التيسير، 107.
3. إعراب النحاس، ج 98/2.
4. النشر، ج 352/2، الاتحاف، ج 394/2.
5. معاني القرآن، ج 275/4.
6. لأبي نخيلة، ضرورة الشعر للسيرافي، 120.
7. لامرئ القيس، ديوانه: 122، الخزانة، ج 530/3.

فيه عن بعض العلماء لم يكن فيه حجة، فكيف وإنما جاء به على الشذوذ، وضرورة الشعر، قد خولف فيه، وزعم أبو إسحاق أن أبا العباس أنشده "إذا عوججن قلت صاح قوم"، وأنه أنشده "فاليوم فاشرب "بالفاء[1].

لعل هذا النموذج خير ما يمثله منهج النحاس النقدي تجاه القراءات، فهو يحكي نقد النحويين لهذه القراءة، ويشرحه ويعلله، كما أنه يبين عن موقف النحاس من قراءة حمزة، إن الأعمش لمحله من العربية يعظم بعضهم أن يقرأ بهذه القراءة، لذا حاول النحاس أن يجد لها مخرجا، بينما الحجة التي استدل بها بعضهم لقراءة حمزة، وهي ما رواه سيبويه من شعر، لا يراها النحاس دليلا، ويحمل قراءته على الشذوذ والضرورة، حاكيا ما رواه الزجاج عن شيخه المبرد في شاهدي سيبويه.

والحق أن قول سيبويه[2] لا يفيد أنه لا حجة في الشاهدين السابقين في جواز تسكين حركة الإعراب، ولله در أبي سعيد السيرافي في بيانه مذهب سيبويه في حذف حركة الإعراب والعلة في ذلك، قال: "والقول عندي ما قاله سيبويه في جواز تسكين حركة الإعراب للضرورة" وذلك أنا رأينا القراء قد قرؤوا ﴿**ما لَك لا تامنّا على يوسف**﴾ [يوسف: 11]، وخطه وكتابه في المصحف بنون واحدة، ووافقهم النحويون على جواز الإدغام فيه وفي غيره، مما تذهب فيه حركة الإعراب للإدغام، فلما كانت حركة الإعراب يجوز ذهابها للإدغام طلبا للتخفيف، صار أيضا ذهاب الضمة والكسرة طلبا للتخفيف، وليس لقول من يأبى ذلك، ويحتج في فساده بأنه تذهب منه حركة الإعراب معنى؛ لأن الإدغام أيضا يذهب حركة الإعراب"[3].

كما أن اعتراض المبرد على شاهدي سيبويه في جواز تسكين حركة الإعراب، إنما هو اعتراض على الرواية والسماع، قال ابن جني: "وأما اعتراض أبي العباس هنا على الكتاب فإنما هو على العرب لا على صاحب الكتاب، لأنه حكاه كما سمعه، ولا يمكن في الوزن أيضا غيره، وقول أبي العباس:؛ إنما الرواية فاليوم اشرب فكأنه قال لسيبويه: كذبت على العرب، ولم

1. إعراب النحاس، ج 2/377- 378.
2. ينظر الكتاب، ج 4/204.
3. ضرورة الشعر، 124.

تسمع ما حكيته عنهم، وإذا بلغ الأمر هذا الحد من السرف فقد سقطت كلفة القول معه"[1].

ومما حذف فيه أيضا حركة الإعراب، ما روى عن أبي عمرو من تسكين حرف الإعراب في بعض الآيات: ﴿**بارئكم**﴾ [البقرة: 54]، و﴿**يامركم**﴾ [البقرة: 67]. و﴿**ينصركم**﴾ [آل عمران: 160، التوبة: 14، محمد: 7، الملك: 20]. و﴿**ما يشعركم**﴾ [الأنعام: 109].

وقد حكى النحاس تلحين المبرد لقراءة ﴿**بارئكم**﴾ بالإسكان قال: روى عن أبي عمرو بإسكان الهمزة من ﴿**بارئكم**﴾، وروى عنه سيبويه[2] باختلاس الحركة، قال أبو جعفر: أما إسكان الهمزة فزعم أبو العباس أنه لحن لا يجوز في كلام ولا شعر لأنها حرف الإعراب. وقد أجاز ذلك النحويون القدماء الأئمة وأنشدوا: "إذا اعوججن قلت صاحب قوم"[3].

وقال في ﴿**يأمركم**﴾: "وحكى عن أبي عمرو (يأمركم) حذف الضمة من الراء لثقلها، قال أبو العباس: لا يجوز هذا لأن الراء حرف الإعراب وإنما الصحيح عن أبي عمرو أنه كان يختلس الحركة"[4].

وقد صرح النحاس بهذا التلحين في موضع آخر عند إعراب ﴿**إن الله يامركم**﴾ [النساء: 58]، قال: "وإسكان الراء لحن"[5]، وقال أيضا عند إعراب ﴿**ولا يامركم**﴾ [آل عمران: 80]، و "أما رواية اليزيدي عن أبي عمرو أنه أسكن الراء فغلط"[6].

من الواضح أن النحاس في تلحينه قراءة الإسكان في هذه الحروف تابع للمبرد، ويلاحظ على نصوصه السابقة أمور:

أحدها: حكايته جواز أئمة النحو القدماء تسكين حركة الإعراب في الوصل من غير اعتراض على شاهد سيبويه في ذلك، ثم حكايته في موضع آخر عدم الجواز، كما رأينا، والنحاس لا يحسم أحيانا في المسائل فيذكر في موضع الجواز، وفي آخر يذكر عدمه، ربما

1. المحتسب، ج 110/1.
2. الكتاب، ج 202/4.
3. إعراب النحاس، ج 226/1. وينظر: ج 479/1.
4. المصدر السابق، ج 234/1.
5. المصدر السابق، ج 466/1.
6. المصدر السابق، ج 391/1.

يرجع ذلك إلى أنه كان يكرر القول في جملة مسائل وقضايا نحوية ولغوية وغيرها، فيفصل فيها في موطن، ويجمل في آخر، وقد نبه إلى ذلك بقوله: "ولعله يمر الشيء غير مشبع فيتوهم متصفحه أن ذلك لإغفال، وإنما هو لأن له موضعا غير ذلك"[1].

الثاني: أن النحاس ينسب الغلط إلى الرواة عن أبي عمرو، وقد تقدم كلامه في أن من روى الإسكان في (بارئكم) عن أبي عمرو لم يكن ضابطا للرواية عنه، والنحاس يزعم حين تتعارض القواعد النحوية مع وجوه القراءات التي أصحابها من القراء المشهورين بعلمهم في العربية أن الرواة لم يضبطوا على هؤلاء القراء، فغلطوا عليهم، ونسبوا إليهم هذا الغلط، ويخص النحاس رواة نافع وأبي عمرو بهذا الاتهام[2] لأن نافعا وأبا عمرو عالمان بالعربية فيجل - في نظره - أن يقرأ بتلك الروايات التي تخالف قواعد النحويين. وحين يكون القارئ غير العالم بالعربية، بمعنى غير محسوب في زمرة النحاة، فإن الطعن يتجه إليه مباشرة، كحمزة وابن عامر[3]. وقد لاحظنا آنفا تفريقه بين حمزة والأعمش من حيث العلم بالعربية حين وجد للأعمش مخرجا في قراءته التي وافق فيها حمزة (ومكر السيئ)، وهذا مقياس غير مستقيم إذ القراء السبع كلهم عالمون بوجوه الإعراب والقراءات، عارفون باللغات ومعاني الكلمات، بصيرون بعيب القراءات منتقدون للآثار، ولذلك اختارهم ابن مجاهد[4]. وهب أن القراء السبع غير عالمين بوجوه الإعراب واللغات ألا يكون المصير إليهم أولى وأليق بمنطق المعقول، لأنهم ناقلون، والقراءة - كما يعرف النحاس وغيره من النحويين - سنة متبعة على أن "من يزعم أن أئمة القراءة ينقلون حروف القرآن من غير تحقيق ولا بصيرة، ولا توقيف فقد ظن بهم ما هم منه مبرؤون وعنه منزهون"[5].

الأمر الثالث: إن رواية الاختلاس ليست هي الصحيحة فقط عن أبي عمرو كما زعم المبرد والزجاج[6] وتابعهما النحاس، فقد روى أكثر أهل الأداء الاختلاس من رواية الدوري،

---

1. السابق، ج 165/1، المقدمة.
2. السابق، ج 367/1- 388- 391، ج 165/4.
3. ينظر إعراب القرآن- مثلا - ج 173/3.
4. السبعة في القراءات، 401.
5. النشر، ج 214/2.
6. معاني الزجاج، ج 275/4.

والإسكان من رواية السوسي، بل إن الإسكان ورد عن أصحابه من أكثر الطرق، وقال الحافظ أبو عمرو الداني: "والإسكان أصح في النقل وأكثر في الأداء، وهو الذي اختاره وأخذ به"[1] ثم إن سيبويه لم يكن في محل الاعتراض على رواية الإسكان، وإنما ذكر ما يوافق غرضه من الاستشهاد وهو الاختلاس، ولم يذكر الإسكان أصلا، بل أجازه، وأنشد عليه "فاليوم أشرب غير مستحقب"، ولكنه قال : القياس غير ذلك.

ويحدد النحاس موقفه من مشكلة الشذوذ في القراءات من قاعدة عامة، وهي أنه "قل ما يخرج شيء من قراءة العامة إلا كان فيه مطعن"[2]. ومراد النحاس بالمطعن ههنا هو مخالفة القراءة الشاذة للعربية، أو خروجها عن حجة الجماعة.

ومخالفة شواذ القراءات للعربية يعني في نظر النحاس مخالفتها للقواعد التي وضعها النحويون، وخاصة البصريين منهم، من ذلك مثلا قراءة سعيد بن جبير الآية الكريمة ﴿ **إن الذين تدعون من دون الله عباد أمثالكم**﴾ [الأعراف: 194]، بتخفيف (إن) وكسرها لالتقاء الساكنين، ونصب (عباد) بالتنوين ونصب (أمثالكم) فجعل (إن) عاملة عمل "ما" ترفع الاسم وتنصب الخبر، وهو ما منعه أكثر البصريين، واختلف النقل في ذلك عن سيبويه والمبرد[3]. قال النحاس وهذه القراءة لا ينبغي أن يقرأ بها من ثلاث جهات، إحداها: إنها مخالفة للسواد، والثانية: أن سيبويه يختار الرفع في خبر "إن" إذا كانت بمعنى "ما" فيقول: إن زيد منطلق، لأن عمل "ما" ضعيف، و "إن" بمعناها فهي أضعف منها، والجهة الثالثة: أن الكسائي زعم أن "إن" لا تكاد تأتي في كلام العرب بمعنى "ما" إلا أن يكون بعدها إيجاب كما قال جل وعز: ﴿**إن الكافرون إلا في غرور**﴾ [الملك: 20][4]. وهكذا، كان النحاس يرى أن الإعراب العاملي هو الضابط لاختلاف وجوه القراءات، فما وافقه قبل، وما خالفه رفض، حتى وإن كان متواترا مستفيضا.

ورغم هذا الموقف الحاسم الصلب تجاه القراءات؛ فإنه يلحظ في موقف النحاس مناقضة

---

1. النشر، ج 212/2.
2. إعراب النحاس، ج 348/1.
3. ينظر الجني الدائي، 209. البحر المحيط، ج 404/4.
4. إعراب النحاس، ج 168/2- 169.

سافرة، فهو في الوقت الذي يطعن في القراءات، أو يحكي طعن النحويين فيها، نراه في مواضع ينبري للدفاع عن قراءات انتقدت من هؤلاء النحويين، ويحاول في مواضع أخرى أن يمزج بين القراءات المتواترة والأقيسة النحوية وأنه لا تعارض بينهما فكيف نفسر هذه المناقضة؟

لا أرى تفسيرا لهذه المناقضة سوى أن النحاس كان يعبر عن روح عصره، حيث كان الخلاف - أو قل الصراع - بين النحويين والقراء على أشده، وكان النحاس يحاول أن يخفف من حدة هذا الصراع، ويوفق بين قياس النحويين الصارم وبين رواية القراء الثابتة حين أكد على حجية الجماعة، وعلى عدم التعرض للقراءات بالطعن، ولكنه - في رأينا - لم يوفق، فقد ظلت نظرته للقراءات - كما رأينا - مشوبة بأصول فكره النحوي البصري، بل إنها في مواطن كثيرة كان الإسراف في تحكيم القياس في القراءات ومتابعة النحويين في نظرتهم الضيقة، وانتقاداتهم الزائفة للقراءات، التي ظنوا أنها لم تأت على الفصيح الشائع من كلام العرب، كما انتهى إليهم، كان كل أولئك وهو ما يطبع نظرة النحاس إلى القراءات وموقفه منها.

المصادر

1. إعراب القرآن، أبو جعفر النحاس، تحقيق: د. زهير غازي زاهد، عالم الكتب، بيروت، ط 2، 1985م.
2. التيسير في القراءات السبع، أبو عمرو الداني، تحقيق أوتوبرتزل، دار الكتاب العربي، ط 3، 1983م.
3. حاشية الكازروني على أنوار التنزيل وأسرار التأويل للبيضاوي، مؤسسة شعبان، بيروت، د ت.
4. السبعة في القراءات، أبو بكر ابن مجاهد، تحقيق: د. شوقي ضيف، دار المعارف، مصر، ط 7.
5. إعراب القرآن، أبو جعفر النحاس، تحقيق: د. زهير غازي زاهد، عالم الكتب، بيروت، ط 2، 1985م.
6. التيسير في القراءات السبع، أبو عمرو الداني، تحقيق أوتوبرتزل، دار الكتاب العربي،

ط 3، 1983م.

7. حاشية الكازروني على أنوار التنزيل وأسرار التأويل للبيضاوي، مؤسسة شعبان، بيروت، د ت.

8. السبعة في القراءات، أبو بكر ابن مجاهد، تحقيق: د. شوقي ضيف، دار المعارف، مصر، ط 7.

9. ضرورة الشعر: أبو سعيد السيرافي، تحقيق: د. رمضان عبد التواب، دار النهضة العربية، بيروت، ط 5، 1985م.

10. القراءات القرآنية تاريخ وتعريف الدكتور عبد الهادي الفضلي، دار القلم، 1985م.

11. الكتاب سيبويه، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الجيل بيروت، ط 1، 1991م.

12. المحتسب في تبيين شواذ القراءات والإيضاح عنها: أبو الفتح عثمان بن جني، تحقيق: علي النجدي ناصف، ود. عبد الحليم النجار، و د. عبد الفتاح شلبي، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، 1386م.

13. مختصر في شواذ القرآن، ابن خالويه، علم الكتب، بيروت، د.ت.

14. معاني القرآن وإعرابه، أبو إسحاق الزجاج، تحقيق: د. عبد الجليل شلبي، عالم الكتب بيروت، ط 1، 1998م.

15. النشر في القراءات العشر، ابن الجزري، دار الفكر، بيروت، د. ت.

قضايا التعدد اللغوي عند أبناء المهجر(*)

ذ. عبد الإله الإسماعيلي
كلية الشريعة
فاس . سايس

إيمانا منا بمركزية اللغة العربية وأهميتها في توحيد الصف العربي، وترسيخ قواعد عربية ناجعة من أجل مجتمع سليم، وبلورة أفكار ثابتة مردها القرآن الكريم والسنة النبوية الصحيحة، ساورتني فكرة تناول موضوع يحمل ما يحمل من آهات أسر، شاء الله لها أن تبتعد عن وطنها، فمن اللغة المنطلق، وبتعدد ألسن المغتربين الحد والرصد لتلافي الأرق، وحفظ اللسان من كل منعطف ومنزلق بأبناء فقه في غربتهم قد غرق.

1. مفهوم التعدد اللغوي

نشير في البداية إلى المسلمة التالية:

أحادية لغوية ← ثنائية لغوية ← تعدد لغوي

(*) لقد تم إلقاء هذا العرض في الندوة العلمية التي أقيمت بكلية الشريعة بفاس في موضوع: قضايا المغاربة المقيمين بالخارج (فقها وقانونا وثقافة)، يومي 14- 15صفر 1421هـ الموافق 18- 19 ماي 2000، بتعاون مع وزارة العدل ومؤسسة الحسن الثاني للمغاربة المقيمين بالخارج.

تعبر الأحادية اللغوية عن اكتساب لغوي وحيد يقتصر لدى الطفل على اللغة الأم، أيا كانت هاته اللغة (عربية فصيحة في تمثل الصورة المثلى للأسرة العربية المسلمة، أو عربية عامية، أو لهجات محلية، مثل: البربرية والريفية وغيرها)، كما أن هذه الصورة لا تعدو أن تستقر، حتى تنتقل عبر أطوار نمو الطفل العربي إلى أن تصبح صورة متعددة وقد لا تكون محمودة في أحايين عديدة.

فبولوج الطفل المدرسة يتأتى له إحساس غريب عن وجود وسائل لغوية حاسمة تضبط أو تحاول تقويم لسانه: نطقا، وتصحيح لفظه أداء وكتابة، وتذوق هذا اللفظ تركيبا وجملة. وهو في ذلك كله غير منطلق من الصفر، وإن كان يتعلم لغة عربية فصيحة، كي يستطيع أن يفهم المعلم والخطيب والمبلغ وغيرهم.

إلا أن الطفل يعيش فترة من الازدواجية اللغوية المتصلة بتعلمه العربية العامية التي يلقنها له الأمي عادة في كل مراحل حياته.

واستعمال الازدواجية في هذا الموضوع المتمثل بين الفصحى والعامية للدلالة على أن اللغة فيها مستويان:

مستوى الكتابة، ومستوى الخطاب الشفهي في الحياة اليومية، فإذا ما تقدم الطفل في تعلمه انتقل بشكل مفاجئ، دون ضبط صحيح لآليات لغته العربية، إلى تعلم لغة ثانية (الفرنسية فيما يتصل بالمغرب)، وهنا يبرز حجم المشكل المتمثل في قدرة الطفل الذاكرية والمعرفية على التعامل مع نظامين مستقلين كل واحد له خصائصه ومميزاته وسماته، فهل يستطيع الطفل في مراحله الأولى أن يستوعب نظام اللغة الثانية ويقدر على توظيفها أثناء السؤال أو الحديث أو الإجابة أو غيرها؟

وإذا تم له ذلك، فهل المعرفة اللغوية الماثلة في ذاكرته يستطيع مباشرتها باللفظ أو بالمعنى؟

وأخيرا هل الطفل ثنائي اللغة له أكثر من مخزون معرفي في ذاكرته، بمعنى هل له مخازن

معرفية منفصلة أم له مخزون معرفي واحد مشترك؟ كل هاته الأسئلة وأخرى كثيرة ستجد الإجابة إن شاء الله لاحقا. ويمكن تعريف الشخص ثنائي اللغة على النحو التالي:

1. إجادة الفرد التامة للغتين[1].

2. ظاهرة امتلاك الفرد الحد الأدنى من مهارة لغوية واحدة في لغة ثانية[2].

3. معرفة الفرد للغتين واستخدامه لهما[3].

أما التعدد اللغوي فيجمع كل ما ذكر من لغات، بمعنى العامية والفصحى فاللغة الأجنبية، وهو قد يكون "محمودا من حيث المبدأ، على الأقل على مستوى الفرد، لأنه رأس مال يمكن توظيفه في الاتصال بالثقافات والشعوب الأخرى، فإن هناك إشكالات تثار بشأن إمكانات التنوع وما قد تخلقه من متاعب على مستوى المجتمعات والسياسات، وبخاصة فيما يتصل بالعلائق والصراعات بين اللغات الموظفة"[4].

وإذا كانت اللغات الموظفة في الأقطار العربية والأجنبية لها قيمتها الحضارية والثقافية والوحدوية، فإن للغة العربية قيمتها القومية والدينية، والقول الفصل أنها اللغة الوحيدة في العالم التي ترتبط وجدانا بالوحي السماوي الذي لم ولن تشوبه أية شائبة مصداقا لقوله تعالى: ﴿**إنا نحن نزلنا الذكر، وإنا له لحافظون**﴾ [الحجر: 9]، وهذا التصور يمكن من الرد على الحاقدين الذين يريدون شن حرب دائمة على العربية الفصحى، وذلك لأجل التقليل من قيمتها، باذلين في سبيل ذلك جهدا جهيدا ساعين إلى تقريب العامية من الناس والانتصار لها، وذلك بنشر قصص بالعامية وغيرها، وإشاعة أقاويل خرافية مثل: العامية هي أقرب إلى الوجدان من الفصحى، متناسين القصائد الذهبية للشعراء الجاهليين، والتي يصفون فيها

---

1. BLOOMFIELD. 1933. LANGAGE. P.132

1. MACNAMARA.1967.THE LINGMSTIC Independance of bilinguiguals ; journal of verbal learning and verbal behavior 6 ; pp. 719- 736.

2. Grosjean f 1982 life with two languiges: an introduction to bilingnalism.

3. الفاسي الفهري عبد القادر، اكتساب اللغة العربية والتعلم، أبحاث لسانية، المجلد 4، العدد 1- 2، دجنبر 1999.

دقائق لا قبل للعامية بها، بل يستعصي حتى على المتحدث باللغة الفصحى اليوم نقلها وحكيها على الوجه الذي دأب عليه أمثال أولئك الشعراء.

وما الهدف من مثل هاته المحاولات الفاشلة، سوى العودة بالفصحى القهقرى، وتحرير الثقافة الأجنبية من بابها الواسع، وذلك "عبر مفهوم إيجابي على غرار ما يشعر به الكنديون الفرنكوفونيون اتجاه من يدعم التعدد اللغوي من الأنجلوفونيين، مع أن القوة الضابطة في المجتمع الكندي هي الركون إلى المقاييس الأنكلوفونية بالخصوص، فالمشاعر البريئة اتجاه التعدد اللساني والثقافي، والحاجة إلى تنوع ثقافي داخلي، أو تنوع في التوحد، والمحافظة على الثقافات المحلية، لا تكفي لتلافي التمزق المجتمعي، وفقدان الأرضية الوطنية المشتركة، وأن الاطلاع على التجربتين المختلفتين للتعدد اللغوي/الثقافي بكندا (نموذج الفسيفساء" mosaic وأمريكا (نموذج "البوتقة" melting pot) ليبرز وجهين لصعوبات التنوع والتوجه في مسار الاندماج التعددي[1].

كما يمكن أن نضيف إلى أن اللغة العربية مرتبطة ارتباطا وثيقا بما يجمع ماضيها بحاضرها وهو ارتباط لازال قائما بالرغم من التطور الحاصل في اللغة، فإن أي قارئ؛ أيا كانت جنسيته؛ يستطيع قراءة تراثنا العربي إذا كان يحسن تلاوة اللغة العربية، لماذا؟ لأن هذه اللغة التليدة "سايرت أبناءها خطوا بخطو في كل المسافة التي قطعها العنصر العربي في طريق الحياة بأطوارها وشاراتها على ضوء مصباح التاريخ ووفق طبيعة النشوء من البداوة إلى الحضارة ومن عبادة الأصنام إلى عبادة الخالق ومن رعاية الإبل إلى رعاية الأمم ومن وصف النوق إلى وصف النجوم، وتحملت صدمات الترجمة عن سائر معلومات اليونانيين وغيرهم منذ كان عصر الخليفة المأمون العباسي ومن بعده، واتسعت أفكار المؤلفين في سائر الفنون، وخواطر الكتاب والشعراء في سائر أبواب القول، وأتت على نتائج عقول النوابغ من أبناء الإسلام في كل مطلب من مطالب الحياة الفكرية فيه من عهده الأول إلى هذه العهود التي اتسعت فيها المدارك وتطاولت المتناولات العلمية ونبتت بواعث التحرير لدى شعوب

1. المرجع نفسه.

الناطقين بالضاد"[1].

وفي المقابل، فإن لا أحد من القراء الإنجليز المثقفين يستطيع قراءة نص واحد من أدبهم الانجليزي القديم، إلا إذا كان مختصا في الأنجليزية القديمة، وما ذاك إلا أن الإنجليزية القديمة مختلفة تمام الاختلاف عن الإنجليزية التي نعرفها اليوم، حديثا وكتابة، والأمثلة كثيرة في هذا الصدد.

ولعل سر ارتباط اللغة العربية ماضيها بحاضرها، هو ارتباط بالعقيدة الإسلامية ممثلة في الوحي السماوي: القرآن والسنة الصحيحة.

ولا ريب أن حل مشكل التعدد بمقاييس معقولة: "سيحل عقدة اللسان العربي وسوف يحرره من اللجلجة واللحن، وسوف يوفر على العربي تلك المعاناة الذهنية، وعلى الطالب العربي ذلك الجهد الضائع في تحصيل العربية، وسوف يسهم في تحقيق الاتساق الثقافي والاجتماعي والتقدم نحو الوحدة الجامعة"[2].

ولعل تحليل مثل هذه المفاهيم الأساسية من شأنه أن يساعد على فهم المسار المتعدد الذي يحيط بأبناء المهجر ثقافة وفنا ولغة.

2. الطفل المغترب بين ملكته الفطرية

ومؤثرات واقع معيش

لقد تحدث العلماء كل في مجال اختصاصه عن المراحل التي عبر بها الطفل، فمنهم من تحدث عن المرحلة الحسية (من 0 إلى 2) والمرحلة قبل الاجرائية (من 2 إلى 7) والمرحلة المحسوسة من (7 إلى 12) ومرحلة العمليات الشكلية (من 12 فما فوق) كما فعل بياجي.

إلا أن كوميلوف سميت تشير إلى أن التمثل الرمزي يوجد في الطفولة المبكرة أمدا قبل أن

1. مجلة المغرب، العدد 7، 1933، ص: 2.
2. نهاد الموسى، 1987، الازدواجية في العربية ما كان وما هو كائن وما ينبغي أن يكون، وقائع الندوة وتوصياتها: المملكة الأردنية، ص: 1-2.

يحدث عند بياجي، وقد اعتبر تشومسكي أن البنية المعرفية اللغوية تمر عند الإنسان بحالات متعددة: حالة أولى فطرية (هي المرحلة الأولى للدماغ)، فحالات وسيطة (توجد عند الطفل)، فحالة قارة نسبيا توجد عند الإنسان البالغ.

إلا أنه من المسلم به أن الطفل يولد على الفطرة امتثالا لقول رسول الله، صلى الله عليه وسلم: "كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه". والفطرة هي الملكة التي حبانا الله بها، فإما أن يسهم المحيط الاجتماعي في بث معالم الخير والصلاح والرشاد فيها وتسريب عادات لغوية وغيرها تنير تلك الملكة وتهذبها، وإما ينقلب الوضع عقبا فيقع تشويه الملكة، وبالتالي تشويه لخلق الله، قال تعالى: ﴿**فأقم وجهك للدين حنيفا، فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله، ذلك الدين القيم ولكن أكثر الناس لا يعلمون منيبين إليه واتقوه وأقيموا الصلاة ولا تكونوا من المشركين من الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعا كل حزب بما لديهم فرحون**﴾ [الروم: 30- 32].

ومعنى الفطرة: "استعداد للميل إلى الحق، وهذا الاستعداد يجعله يختار الحق، حين تترك له حرية الاختيار، على ألا يلحق هذا الاستعداد تشويه، فإذا عرض أمران على شخص خالي الذهن ليس عنده هوى سابق، فإنه يميل بفطرته إلى الحق"[1].

وبهذا التصور: لو عرض عليه الإسلام فإنه سيختاره لا محالة، وإذا عرضت عليه اللغة العربية؛ لغة هذا الدين؛ وهو خالي الذهن ودون أن يتعرض للمؤثرات الخارجية، فإنه سيختار هذه اللغة التي ستوجه سلوكه نحو الحق والصواب والخير، لأنها لغة الحق، لغة الوحي السماوي، لغة تهذيب النفس وتزكيتها، قال تعالى: ﴿**ونفس وما سواها فألهمها فجورها وتقواها قد أفلح من زكاها وقد خاب من دساها**﴾[الشمس: 7-10][2].

---

1. جودت سعيد، حتى يغيروا ما بأنفسهم، 1975، تقديم مالك بن نبي، ص: 61.
2. نشير هنا إلى افتراض كون الأمة الإسلامية جمعاء لو استطاعت أن تتخلص من كل ما سمعته من قران ولغة وغير ذلك، واحتفظت فقط بالهبة البيولوجية التي حبانا بها الله تعالى، وحاولت إعادة الكرة ثانية بأذن أخرى خالصة، فكيف سيكون تأثير ما سمعته من قرآن ولغة قران على نفسها وروحها؟ هل حقا ستدرك أن ما سمعته هو الحق ولا شيء غير الحق؟

فللإنسان الاختيار، فإما أن يفلح في تزكية النفس وتطهيرها من الدنس والفجور، وإما أن يخيب فيعمل على تدنيسها فتغيب التقوى، ومعنى غياب التقوى: إبعاد النفس عن الفطرة، وفي هذا المعنى حديث مسلم: "إني خلقت عبادي حنفاء كلهم وأنهم أتتهم الشياطين فاختالتهم عن دينهم".

أما ابن تيمية فقال: ""والعلوم الفطرية الضرورية حاصلة مع صحبة الفطرة وسلامتها، وقد يعرض للفطرة ما يفسدها ويمرضها فيرى الحق باطلا"[1].

وهذا ما يعرض لأبناء المهجر الذين تفسد أجواؤهم فطرتهم لتأثرهم بالمؤثرات الخارجية، فلا يرون فيها إلا ما يشبع تطلعاتهم ويشفي منطق عقولهم القاصرة، فلا يستطيعون، إلا بقوة خالقهم، مخالفة ما شاب النفس من هوى، فيرون ما يعرض عليهم من تعلم لغتهم العربية، وتذوق دينهم الحنيف، واتباع سبيل الصراط المستقيم سوى أباطيل لا قيمة لها أمام واقع يجذبهم بقوة نحو التماثيل المصنوعة التي لا قدرة لها على تخطي مشيئة ربها.

والواقع الذي نتحدث عنه ـ واقع حياة أبناء المهجر ـ هو واقع مغترب، واقع تحيط به مؤثرات محلية، لا غرابة في أن نقول مصنوعة في جانب من جوانبها، واقع تحتار فيه عقول آباء وأمهات الأسر المسلمة، تحتضن الأم وليدها وهي تنظر إليه بحسرة وألم باحثة عن سبل حفظه من هذه الكوارث الماثلة أمامه والمحيطة به والمؤثرة فيه، فما السبيل لوقايته منها؟

وهل يمكن التكيف مع هذا المحيط دون التأثر به؟

وهل يستوي البالغ والطفل في ذلك؟

وهل للغة العربية دور في الحفاظ على التوازن بشتى أشكاله؟

وكيف ينبغي الحصول تلقي اللغة العربية من محيط غريب وأجنبي لا علاقة له بلغة القرآن لغة العلم والعرفان؟

وسنتناول الإجابة عن هذه النقاط، بإذن الله تعالى، خلال عرض العناوين التالية:

---

1. طريق الوصول إلى العلم المأمول، مختار من كتب ابن تيمية، جمعها عبد الرحمان بن ناصر السعدي، ص: 61.

1. الوضع اللغوي

من المسلم به أن يسود في بلاد المهجر وضع لغوي غير مريح، سواء قبل التعلم أو بعده، فقبل التعلم يفتح باب التسجيل عند الطفل، تسجيل كل شيء وتقليده، فيبدأ معها تشكيل الملكة التي فطر عليها، قال ابن خلدون: "والسمع أبو الملكات اللسانية".

كما أن وجود أكثر من مستوى للأداء اللغوي داخل البيت وخارجه، يؤثر لا محالة في تكوين ذاكرة الطفل المفهومية، فيقع تشويش معرفي يفضي في النهاية إلى تشويه على مستوى التصور. بمعنى أن غياب وضع لغوي سليم (لغة عامية عربية أو فصحى وسيطة) يدمر مفهوم القومية في تكوين وجدان الطفل وفكره العربي الإسلامي، يقول هيردر: "هل للقومية أي شيء أعز من لغة الآباء؟ إن في تلك اللغة تكمن أفكار الأمة وتقاليدها وتاريخها ودينها وأسس حياتها وقولب أبنائها وأرواحهم"[1].

هذا تصور خبير أجنبي عن اللغة.

ولعل طرق علاج هذا الوضع المعيش في بلاد المهجر هو الحفاظ ما أمكن على "لغة القرآن حية خالية من اللحن والعثرات والزلات، ويكمن ذلك في أن يحسنوا العناية بلغة أبنائهم، فالتحدث بالفصيحة يوطد الأبناء على التحدث بها[2].

أما أن نركن مستسلمين غير متماسكين، حجتنا في ذلك "هذا ما كتبه الله لنا، فنطلق العنان للخادمات والمربيات غير العربيات، ونهجر التحدث بالعربية داخل البيت، بل إن بعض الأسر تفضل أن يعيش أبناؤها مع بعض الأسر الأجنبية بغية تمكينهم من إتقان بعض اللغات الأوربية طمعا في رفع مستوى ثقافتهم، كما هو الشأن عند كثير من الأسر العربية داخل أوطانهم، فبالأحرى خارجها.

---

1. Fernando panalosa introduction to the sociology of language rowtey marachussets.1981- 164.

2. أحمد الحموز عبد الفتاح، التدريس بالعربية الفصحى لغة القرآن الكريم في المراحل التعليمية المختلفة ضرورة للحفاظ عليها وحمايتها، ندوة الازدواجية في اللغة العربية، 1987، المملكة الأردنية.

وأمام هذا الوضع الأسروي المهزوز تصبح المؤثرات الخارجية غير ذات جدوى.

فلنراجع أنفسنا، ونشد على أيدي بعضنا البعض لتجاوز ما قد يسيئ إلى هذه الزهور اليانعة، شباب الغد، ولنتذكر أن اللغة العربية هي لغة القرآن الكريم كما أخبر بذلك الحق سبحانه وتعالى في غير ما آية إذ قال عز وجل: ﴿**إنا أنزلناه قرآنا عربيا لعلكم تعقلون**﴾ [يوسف: 2]، وقال أيضا: ﴿**وكذلك أنزلناه قرآنا عربيا وصرفنا فيه من الوعيد**﴾ [طه: 113]، وقال سبحانه في سورة الشعراء: ﴿**نزل به الروح الأمين على قلبك لتكون من المنذرين بلسان عربي مبين**﴾ [الشعراء: 193- 195]، وقال في سورة الشورى: ﴿**وكذلك أوحينا إليك قرآنا عربيا لتنذر أم القرى من حولها**﴾ [الشورى: 7]، وقال في سورة الزخرف: ﴿**أنا جعلناه قرآنا عربيا لعلكم تعقلون**﴾ [الزخرف: 3].

أما بعد أن يلج الطفل المدرسة فيصبح الأب أمام خيارين اثنين لا ثالث لهما: إما أن يسلم بأمر ابنه المعيش، بعد أن سلم به هو في السابق، أو يتمم بناء كيان ابنه عقيدة ومنهاجا ولغة داخل البيت أو في بعض المؤسسات أو الجمعيات التي تسهر على مواجهة التحدي من أجل سلامة أبناء المسلمين ولغتهم الوطنية.

وأمام هذا الوضع الذي لا يخلو من مخاطر، لابد أن يتجند الآباء داخل البيت، على الأقل، لا لمساومة أبنائهم بل لبث روح اليقظة الفاعلة، وتنوير عقولهم بالحقائق الجادة، كل هذا لا يتحقق إلا إذا كانت العناية باللغة العربية عناية خاصة: لفظا وكتابة وتصورا.

فداخل الأقطار العربية يبدو الوضع غير مريح، فتجاوز الفصحى على العامية، بل إلى لغات أجنبية في بعض الأسر ذات التوجه العلماني، يتيح فرصة بناء كيان قومي ثقافي أجنبي داخل البلاد العربية، وهذا وضع يحتاج إلى مزيد من التدبر.

2. سلامة المولود سلامة أسرة بأكملها

إن ضمان سلامة المولد سلوكا وعقيدة ولغة لمن شأنه أن يضمن بناء أسرة مسلمة في المستقبل، وعلى هذا الأساس ينبغي العمل الدؤوب من أجل توفير سبل راقية في الحفاظ على

لغته العربية وهو في بلاد مهجرية، يغترب فيها وليدا ثم شابا فرجلا، وقد يفنى فيها وقد كون أسرة تنضاف إلى باقي الأسر المغتربة عدا وعددا.

واللغة العربية كما هو معلوم، سلاح كل عربي مسلم فإليها ننسب وبها نعرف، فإن نحن أضعناها فإنما نضيع نسبا، ونئد حياة، وندحرج كياننا في سحيق بهيم في هوة النكرات... فلعمري (والقائل عربي) لهي من أخصب اللغات جوهرا، وأغناها مصدرا، وأثراها مادة، وأزكاها روحا، وأعلاها بيانا، وأقدرها على التعبير عن كل ما تقتضيه الأزمان والأوساط من حاجات الضمائر والمصائر، وكل جديد من دلائل العصر الحاضر ومعارفه ومخترعاته ودواعي مدنيته"[1].

وينبغي بهذا التصور إجهاد النفس ومكابدتها وتقديم تضحيات كثيرة وتنازلات لا حصر لها من أجل تحقيق هذه الرؤية اللغوية في شباب المستقبل، وذلك بما يلي:

1. محاصرة اللغة الأجنبية داخل البيت محاصرة شديدة والعزوف عن التحدث بها أمام الأطفال.

2. إبعاد كل خادمة أو مربية أجنبية عن البيت.

3. إعانة الطفل على تقويم لسانه، وعصمة ألفاظه من اللحن.

4. نهج أساليب وطرق ناجعة داخل البيت من أجل تقديم صورة مصغرة عن حياة المسلم للطفل الناشئ وذلك إما باقتناء قصص عن تاريخ الإسلام وتقديمها له ومساعدته على فهم معانيها أو برواية بعض الحكايات الحية له عن مواقف بعض الصحابة والشخصيات البارزة في الإسلام كشخصية سيدنا علي كرم الله وجهه - مثلا - وعن كيفية إسلامه أمام رسول الله صلى الله عليه وسلم.

5. حثهم منذ صباهم على الدفاع عن لغتهم العربية، وتلقينهم مبادئها وقواعدها.

---

1. حياة اللغة العربية، مجلة المغرب، العدد 7، 1933، ص: 2- 3.

6. الالتزام الكامل أمام الأبناء بالأخلاق الإسلامية.

7. تعليمهم بعض القيم والعادات العربية لما لهذه القيم والعادات من قدرة على إشباع رغبات النفس الإنسانية على أساس أن تكون هذه العادات خالية من البدع والضلالات.

8. إعدادهم نفسيا وروحيا حتى تتكون لديهم المناعة الحقيقية الواقية من المؤثرات الخارجية.

9. توجيههم نحو المؤسسات الإسلامية والعربية، وإن كانت بعيدة.

10. محاولة تمكينهم من دينهم وترسيخ اللغة العربية في أذهانهم عن طريق تحفيظهم القرآن الكريم في أيام العطل الأسبوعية والوطنية والموسمية.

11. الاستعانة بمعاجم اللغة في شرح وترجمة ما أشكل فهمه.

إلى غير ذلك من المقومات الأساسية لبناء الشخصية العربية الإسلامية، والحفاظ على الأسرة داخل المهجر سالمة مسلمة عربية وإن كانت مغتربة.

3. الطفل المغترب بين تعدد لغوي فاتن وثنائية واقعية

نعني بالتعدد اللغوي الفاتن ذلك التعدد اللغوي داخل بلاد المهجر، الذي يجعل الطفل المغترب يفتن ويحتار بين أي لغة يختار.

كما نعني بالثنائية الواقعية أن اللغة الأجنبية الثانية بالنسبة للمهاجر داخل وطنه الأصلي تصبح الأولى في المهجر عند كثير من الأسر، فتنقلب الآية، وتختل الموازين، فاللغة الأجنبية التي من المفروض أن تعلم في المدرسة تصبح هي اللغة الأم، أما اللغة العربية فلا وجود لها، بل تعد غريبة تحتاج إلى من يترجمها ويفك رموزها ويحل تراكيبها، فتكون مع اللغة الأجنبية ثنائية لغوية، ومع لغات أخرى أو لهجات محلية أو وطنية تعددا لغويا، هذا واقع ملموس نستطيع تحسسه بجلاء بعد عودة أبناء الوطن المهاجرين إلى وطنهم الأصلي، حيث لا حديث إلا باللغة الأجنبية فيما بينهم (الأبناء)، وحتى الآباء يسهمون في ذلك، بل ويعتز بعضهم بالحديث مع

ابنه بلغة لا اتصال لها بلغته الأصلية، وهذا وضع شاذ يحتاج إلى أيادي كثيرة وإلى توعية متواصلة من أجل إنقاذ ما يمكن إنقاذه حتى لا تضيع لغة القرآن.

وهذه الفئة من الأبناء التي لا حديث لها إلا باللغة الأجنبية داخل وطنها الأصلي عند العودة، وفي المهجر لها تسمية خاصة تسمى في فرنسا على سبيل المثال، باسم: Les Beurs، وهي طريقة خاصة في النطق تطبع حديث هؤلاء، فهي ليست بالنبرة الفرنسية الفصيحة كتلك التي تنطق في باريس، ولا بالعامية الفرنسية، بل هي نبرة خاصة تسم أبناء المهجر المغتربين.

فهل مثل هؤلاء الذين اختاروا طريقة خاصة للنطق باللغة الفرنسية هم من يحملون مشعل اللغة العربية في تلك البلاد؟

فإذا كان: "التعدد يهدف إلى الإغناء، والدفع إلى التعدد الثقافي الباعث على التسامح، والمساواة بين الثقافات والشعوب ومشروعيتها، والمحافظة على العادات والقيم الإيجابية فيها، وتغذية الفروق التي من شأنها رفع حظوظ الجماعات الإثنية[1] في الحضور الثقافي، فإنه ينبغي ألا يكون عائقا في وجه الانسجام الوطني، والارتباط باللغة الوطنية الرسمية"[2].

وتأسيسا على ذلك ينبغي الانطلاق من الإنتاج الكلامي عند هؤلاء المغتربين المغاربة وما يحمله من تناقضات وعادات فاسدة ونفور لغوي[3] للوصول إلى معرفة الآليات المتحكمة فيه.

وهذا يحتاج إلى دراسة دقيقة للأنساق التي توجد في الدماغ عسانا نهتدي إلى تفسير مثل هذه الظواهر الملاحظة للوصول إلى المعرفة اللغوية الممثلة في الذهن، ونحتاج كذلك إلى تحليل تفسيري للعمليات الذهنية التي وراء السلوك الكلامي.

إن غياب نسق لغوي داخل هذه الأقطار غير العربية مدعوم من طرف الجهات المختصة،

---

1. العرقية.
2. الفاسي الفهري، عبد القادر، مجلة أبحاث لسانية، المجلد 4، العدد: 1- 2، 1999.
3. العزوف عن اللغة العربية.

وكذا غياب وعي جماعي من أجل التصدي أو الحد من هذا القول المتمثل في اعتبار اللغة الأجنبية الممثل الثقافي الوحيد داخل هذه الأقطار إلى جانب لغات أوربية أخرى، يعني تهميش مطلق للغة العربية داخل المؤسسات الحكومية لتلك الدول الحاضنة.

فعلى ممثلي الجاليات المغربية التحرك في الاتجاه الذي يبقي ذلك الخيط مستمرا داخل الأسر العربية المسلمة في المهجر بين اللغة الأم في البيت والعربية الفصحى في المدارس.

خاتمة

إن للتعدد اللغوي سلبيات لا حصر لها ولا عد على عكس ما يزعم بعض المتحدثين والدارسين من أن له إيجابيات كثيرة، فمن بين هذه السلبيات:

1. عدم التمكن من اللغة العربية الفصحى في المراحل الأولى من التعلم.

2. البعد عن اللغة العربية يؤدي حتما إلى البعد عن الدين الإسلامي الحنيف، وبالتالي البعد عن الهوية الإسلامية وعن التراث الإسلامي والحضاري وعن القومية العربية، وأخيرا البعد عن الوطن الأصل.

3. نطق اللسان بلغة أجنبية جديدة عبر المراحل الدراسية الأساسية للتلميذ المغترب، يؤدي حتما إلى جعل الهوة أكثر غورا من اللغة العربية لغة القرآن ولسان الأمة الإسلامية في كل الأزمان.

قائمة المراجع باللغة العربية

- ابن ناصر عبد الرحمن السعدي، طريق الوصول إلى العلم المأمول، مختار من كتب ابن تيمية.
- جودت، سعيد، حتى لا يغيروا ما بأنفسهم، 1975، تقديم مالك بن نبي.
- الحموز أحمد، عبد الفتاح، التدريس باللغة الفصحى لغة القرآن في المراحل التعليمية المختلفة ضرورة للحفاظ عليها وحمايتها؛ ندوة الازدواجية في اللغة العربية، 1987، المملكة الأردنية.
- الفاسي الفهري، عبد القادر، مجلة أبحاث لسانية، المجلة 4، العدد: 1- 2، 1999.
- نهاد الموسى، الازدواجية في العربية ما كان وما هو كائن وما ينبغي أن يكون، 1987. وقائع الندوة وتوصيات المملكة الأردنية الهاشمية.

قائمة المراجع باللغة الأجنبية

- BLOOMFIELD 1933 LANGUAGE
- FERNANDO PANALOSA 1981 INTRODUCTION TO THE SOCIOLOGY OF LANGUAGE ROWTEY MASACHUSSETS.
- GROSJEAN F 1982 LIFE WITH TWO LANGUAGES INTRODUCTION TO BILINGUALISM.
- MACNAMARA 1967 THE LINGUISTIC INDEPANDANCE OF BILINGUIGUALS JOURNAL OF VERBAL LEARNING AND VERBAL BEHAVIOR 6.

الاجتهاد بين الإبداع والاستهلاك

ذ. لحسن بن إبراهيم سكنفل

كثر الحديث حول فتح باب الاجتهاد لحل المشاكل التي يتخبط فيها مجتمعنا فرادى وجماعات، وكأن للاجتهاد بابا حسيا قد تم إغلاقه والاحتفاظ بمفاتيحه في مكان لا يصل إليه إلا الذي أو الذين أغلقوا هذا الباب.

السؤال الذي طرح نفسه بحدة أمام هذه الدعوة. من الذي أغلق باب الاجتهاد حتى نعيد فتحه؟

ويترتب على هذا السؤال أسئلة أخرى: ما المقصود بالاجتهاد؟ وما مجاله؟ وما شروطه؟

فالاجتهاد في اللغة هو بذل الجهد والوسع والطاقة لحل ما استعصى من المشاكل[1] وهو بهذا المعنى يفيد العموم بحيث يشمل

---

1. جاء في لسان العرب لابن منظور، ج 3، ص: 133- 135، ط: دار الكتب العلمية، بيروت، الجهد والجهد: الطاقة تقول اجهد جهدك، وقيل الجهد المشقة، والجهد الطاقة، والاجتهاد والتجاهد بذل الوسع والمجهود. وفي القاموس المحيط للفيروزآبادي، ج 1، ص: 286، المطبعة الحسنية المصرية، 1913م، التجاهد بدل الوسع كالاجتهاد.

بذل الجهد في أمر من الأمور الصعبة سواء أكان ذلك حسيا كالقيام بجهد عضلي، أو معنويا كالقيام بجهد عقلي.

وبناء على هذا التعريف العام، فإن الاجتهاد حاجة إنسانية، وضرورة حياتية، وسنة من سنن الله في الكون، ووسيلة لأعمار الأرض والاستفادة من كل ما خلق الله.

ويتأسس على هذه النتيجة أن مجال الاجتهاد واسع يشمل جميع ميادين الحياة الدنيوية حسية أو معنوية، ويتعدد بتعدد هذه الميادين، فالمشتغلون بالفلاحة يجتهدون لتطوير هذه الفلاحة لتحقيق إنتاجية أكبر باستعمال الوسائل المتاحة والبحث عن وسائل جديدة، ونفس الأمر بالنسبة للمشتغلين بالطب أو الفيزياء أو الكيمياء أو الرياضيات أو الفلك أو الصيدلة أو الفضاء أو العلوم الاجتماعية أو الاقتصادية أو العسكرية، كل في ميدانه يجتهد لتحسين الأداء وتطوير القدرات، ولعل من أهم أسباب أزمتنا الحضارية الحالية هو إهمال الاجتهاد، والبحث عن الحلول الجاهزة نقلا عن حضارات أخرى دون تمحيص ولا تدقيق، بل بخنوع واستسلام وتنفيذ للأوامر!؟

إذن الاجتهاد طريق للتطوير ومسايرة التغيرات التي تحدث والوقائع التي تتجدد...

الاجتهاد بهذا المعنى مرتبط بالإبداع الذي ينتج عنه تطوير القدرات ويؤدي إلى الاستفادة من الإمكانيات المتاحة واستحداث إمكانيات جديدة لإيجاد الحلول للمشاكل المستجدة التي لا تنتهي مادام ذاك التفاعل بين الإنسان والكون. وهذا التطور في ميادين الحياة بفضل اجتهاد العلماء المتخصصين، وهذا ما أردت الخلوص إليه، فالاجتهاد حتى يكون بناء يؤدي إلى الإبداع لابد وأن يكون المجتهد ملما بالميدان الذي يبدع فيه، فلا يستساغ عقلا ولا منطقا ولا نقلا أن يجتهد كل من سولت له نفسه ذلك في الطب، ونفس الأمر بالنسبة لبقية العلوم والفنون، ذلك لأن الاجتهاد من طرف إنسان بعيد عن الميدان يؤدي حتما إلى الإفساد والفساد.

- إفساد المنظومة العلمية الذي يشتغل عليها، وهو ليس من أهل الميدان.
- وفساد كل ما يتعلق بتلك المنظومة من الشؤون الحياتية للفرد والمجتمع على حد سواء، وصدق رسول الله، صلى الله عليه وسلم، القائل: (إذا أسند الأمر إلى غير أهله فانتظر

الساعة)[1]، والمقصود هنا ساعة أولئك القوم الذين يوجد بينهم مثل هؤلاء الطينة من الناس، فالمصلحة التي يسيرها أناس ليسوا أهلا لتلك المهمة مآلها إلى الدمار والخراب والبوار، ولعل من أهم أسباب تخلفنا هو إسناد المناصب لغير المؤهلين علميا وعمليا.

بعبارة أخرى: الاجتهاد حكر على أهل العلم، ولا يساغ بدعوى الحرية والديمقراطية أن يفتح هذا الباب على مصراعيه لكل من هب ودب، وأكثر من ذلك ليس كل من يشتغل بالطب أو الفيزياء أو الكيمياء أو أي علم من العلوم أو فن من الفنون أهلا للاجتهاد فيه، بل لابد من توفر شروط يحددها الراسخون في العلم في ذلك الميدان، وأهمها:

1. **التمكن من المادة العلمية**: تمكنا يجعل المتكلم في الموضوع بعيدا عن الخرص والتخمين والظن قريبا من اليقين، بل متيقنا مما يقوله.. وهنا تأتي القاعدة الأصولية "الحكم على الشيء فرع من تصوره"، التصور أساس الحكم، والتصور هنا ليس بمعناه التجريدي، بل يتجاوزه إلى التطبيق خصوصا إذا كان بأصوله وجل فروعه، بكلياته وأدق جزئياته، بعمومياته وأخص خصوصياته وإلا فإن كلامه يكون من قبيل الخرص والتخمين والظن، وما كان من قبيل الخرص والتخمين والظن يؤدي إلى التدمير لا إلى البناء، والتدمير يحسنه كل واحد ومآله إلى البوار، أما البناء فهو شأن المصلحين.

قال تعالى: ﴿**إن تتبعون إلا الظن وإن أنتم إلا تخرصون**﴾ [الأنعام: 148]، وقال سبحانه: ﴿**وما يتبع أكثرهم إلا ظنا، إن الظن لا يغني من الحق شيئا**﴾ [يونس: 36]، وقال سبحانه: ﴿**إن يتبعون إلا الظن وإن هم إلا يخرصون**﴾ [يونس: 66]، وقال سبحانه: ﴿**إن يتبعون إلا الظن وما تهوى الأنفس**﴾ [سورة النجم: 23]، وقال سبحانه: ﴿**وما لهم به من علم، إن يتبعون إلا الظن، وإن الظن لا يغني من الحق شيئا**﴾ [النجم: 28]، وقال سبحانه: ﴿**وإذا قيل لهم لا تفسدوا في الأرض قالوا إنما نحن مصلحون، ألا إنهم هم المفسدون ولكن لا يشعرون**﴾ [البقرة: 11- 12].

2. حضور الضمير الرقيب حتى لا يستغل علمه في إيذاء الناس وتحقيق المنافع الخاصة

---

1. رواه البخاري من حديث أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إذا ضيعت الأمانة فانتظر الساعة، قال: كيف إضاعتها يا رسول الله؟ قال: إذا أسند الأمر إلى غير أهله فانتظر الساعة. باب رفع الأمانة.

على حساب المصالح العامة، فمثلا الطبيب الذي يمتلك ناصية الاجتهاد والإبداع إذا كان منعدم الضمير، فإنه يتحول إلى جزار يعبث بأجساد المرضى وبأرواحهم، ومثل هذا ممنوع عقلا وشرعا وخلقا من الاجتهاد حتى ولو امتلك ناصيته.

بناء على هذا كله نستخلص ما يلي:

- الاجتهاد ضرورة حياتية وحاجة إنسانية مرتبط بالتصوير والإبداع لما فيه مصلحة الناس جميعا.
- الاجتهاد يتعدد بتعدد مجالات الحياة.
- أهل كل علم أو فن هم المطالبون بالاجتهاد فيه متى توفر فيهم العلم وحضور الضمير.

فالاجتهاد بابه مفتوح لهم وحدهم لأنهم أصحاب الميدان، وهو مغلق في وجه غيرهم لأنهم ليسوا أهلا له.

وانطلاقا من هذه الاستنتاجات نخلص إلى أن الاجتهاد في الشريعة حكر على علماء الشريعة وهو طريق لاستنباط الأحكام من أدلتها التفصيلية وقد عرفه العلماء بأنه: (بذل الطاقة من الفقيه لتحصيل حكم ظني شرعي عملي على وجه يحس العجز عن المزيد عنه)[1].

والمقصود بالفقيه من عنده ملكة يقدر بها على استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية[2]. والمقصود بالحكم الظني: الحكم الذي ليس قطعي الثبوت ولا قطعي الدلالة، ذلك أن الأحكام القطعية الثبوت القطعية الدلالة كوجوب الصلاة والزكاة والصوم والحج ووجوب العدل في الأحكام، وأحكام الميراث، وتحريم الزنا والربا والرشوة والقمار والاحتكار، وإباحة تعدد الزوجات خارجة عن دائرة الاجتهاد كالأمور العقائدية لأن العلم بها مستند إلى نصوص قطعية الثبوت قطعية الدلالة، ويحصل لكل عالم ملم باللغة ومدرك للأحكام[3]،

1. د. حسن أحمد مرعي، الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، بحث مقدم لمؤتمر الفقه الإسلامي، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض، سنة 1396هـ، مطابع جامعة محمد بن سعود، الرياض 1401- 1981م، ص: 14.
2. د. حسن أحمد مرعي، الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، ص: 14، مرجع سابق.
3. نفس المرجع، ص: 14- 15.

ومعنى هذا أن الاجتهاد في أمور الشريعة وقف على علماء الشريعة الفقهاء المتمكنين من أدوات الاستنباط، وأن هذا الاجتهاد مفتوح لهم ولم يغلقه أحد، ولن يستطيع أحد أن يغلقه عليهم كائنا من كان لأن ضرورات الحياة تفرضه، وقد اجتهد رسول الله، صلى الله عليه وسلم، واجتهد الصحابة بعده، واجتهد التابعون، واستمر هذا مع علماء الأمة الذين تركوا لنا ثروة فقهية عظيمة وما زلنا عالة عليها إلى اليوم، وأكثر من ذلك تصدوا لهذا الاجتهاد ونظروا له وأفردوا له مساحات كبيرة وواسعة في دائرة اهتمامهم، كيف لا، وهو أس التشريع وركيزته بعد انقطاع الوحي.

والأصل في ذلك قول الله تعالى: ﴿**يأيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تومنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تاويلا**﴾ [النساء: 59]، وقوله عز وجل: ﴿**ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولي الأمر منهم لعمله الذين يستنبطونه منهم**﴾ [النساء: 83]، وحديث معاذ بن جبل المشهور حينما سأله رسول الله، صلى الله عليه وسلم: "بم تقضي إن عرض لك قضاء؟ قال: أقضي بما في كتاب الله، فإن لم يكن كتاب الله، قال: فبسنة رسول الله، فإن لم يكن في سنة رسول الله؟ قال: أجتهد رأيي ولا آلو، فضرب رسول الله، صلى الله عليه وسلم، على صدر معاذ قائلا: الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضي الله ورسوله"[1].

وانطلاقا من هذه النصوص نستخلص أن الاجتهاد في الأمور الشرعية حكر على علماء الشريعة رجالا ونساء، الفقهاء المتمكنين من أدوات الاستنباط، فقوله تعالى: ﴿**أولي الأمر منهم**﴾ في قوله عز وجل: "ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولي الأمر منهم" هم العلماء.. وقوله عز وجل: ﴿**لعلمه الذين يستنبطونه منهم**﴾ تخصيص للقادرين من العلماء على الاستنباط، فليس كل عالم بالشريعة قادر على الاجتهاد، كما أنه ليس في مقدور كل طبيب إيجاد الحلول للمشاكل المستجدة في ميدان الطب... وسؤال النبي، صلى الله عليه وسلم، لمعاذ دون غيره

1. أخرجه أبو داود، ص: 116، ج 2. والترمذي، ص: 616، ج 3. والدارمي في سننه، ص: 34، عن الحارث بن عمرو عن أناس من أهل حمص من أصحاب معاذ عن معاذ... وقال فيه الغزالي: "تلقته الأمة بالقبول، ولم يظهر فيه أحد طعنا أو إنكارا فلا يقدح فيه كونه مرسلا. المستصفى للغزالي، ج 2، ص: 254/ط 1324/1هـ، المطبعة الأميرية، بولاق، مصر.

وانظر إعلام الموقعين لابن قيم الجوزية، ج 1، ص: 202- 203، مطبعة نهضة مصر، بدون تاريخ.

من الصحابة دليل على هذه الخصوصية[1]، ذلك أن خاصة الخاصة من العلماء والفقهاء هم الذين استطاعوا ضبط الأحكام الجزئية المنصوص عليها في الكتاب والسنة واستخراجها من مصادرها الخاصة معتمدين في ذلك على معرفتهم الدقيقة باللغة، وتمرسهم بالمصطلحات الأصولية خصوصا أوجه الدلالات كدلالة النص[2] ودلالة الاقتضاء[3] ودلالة الإشارة[4] ومفهوم الموافقة[5] ومفهوم المخالفة[6] ومباحث القياس وأصول الاجتهاد الأخرى كالاستحسان[7] والعرف[8] والمصالح المرسلة[9]، فكانوا يفرقون في النصوص بين النص الظاهر والمحكم والمشترك والمجمل والمتشابه ونحوها، وما يقابل أقسام الخفاء من وجوه البيان، وكانوا يتبعون في تقرير الأحكام ما يقترن بنصوص الكتاب والسنة من أوصاف وعلل وآثار.

كما نستخلص من حديث معاذ أن الاجتهاد لا يكون إلا في الأمور التي لا نص عليها بمعنى أنه إذا كان النص قطعي الثبوت قطعي الدلالة، فلا اجتهاد، لأن الاجتهاد مع وجود أدلة قطعية الثبوت قطعية الدلالة حتى ولو كان من عالم الشريعة هو تكلف وتضليل وتحريف للكلم عن مواضعه كما لو أجهد إنسان نفسه لإباحة الخمر أو الزنا أو الربا أو تغيير حكم شرعي لكون النص لا يتضمن لفظ التحريم، أو لكون الظروف الاقتصادية أو الاجتماعية تدعو إلى ذلك، أو لكون هذه النصوص والأحكام لا تتفق مع مقررات المنظمات الدولية، فكل هذا هراء وافتراء وكذب وتحريف وتغيير لأحكام الله تعالى الثابتة إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها وهو خير

---

1. قال عمر بن الخطاب: من أراد أن يسأل عن الفرائض فليأت زيد بن ثابت، ومن أراد أن يسأل عن الفقه فليأت معاذ بن جبل، ومن أراد المال فليأتني، إعلام الموقعين لابن القيم الجوزية، ج 1 ص: 21.
2. دلالة النص: دلالة اللفظ على ثبوت حكم المنطوق به للمسكوت عنه لاشتراكهما في العلة.
3. دلالة الاقتضاء: دلالة الكلام على مسكوت عنه يتوقف صدق الكلام أو صحته شرعا على تقديره، أي أن صيغة النص لا تدل عليه.
4. دلالة الإشارة: دلالة الكلام على معنى غير مقصود أصالة ولا تبعا، ولكنه لازم للمعنى الذي سبق الكلام لإفادته.
5. مفهوم الموافقة: دلالة اللفظ على ثبوت حكم المذكور للمسكوت عنه لاشتراكهما في علة الحكم وهو دلالة النص عند الحنفية.
6. مفهوم المخالفة: دلالة الكلام على نفي الحكم الثابت للمذكور عن المسكوت لانتفاء قيد من قيود المنطوق، ويسمى دليل الخطاب.
7. الاستحسان: هو العمل بأقوى الدليلين أو الأخذ بمصلحة جزئية في مقابل دليل كلي.
8. العرف: ما اعتاده الناس وساروا عليه من كل فعل شاع بينهم، ويسمى العادة.
9. المصالح المرسلة: المصلحة هي عبارة في الأصل عن جلب منفعة أو دفع مضرة...والمقصود بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع.

الوارثين لأنها مبثوثة في كتاب الله عز وجل وسنة نبيه المصطفى عليه الصلاة والسلام شاهدة على كل من تسول له نفسه تغييرها أو تبديلها، قال تعالى في سورة الحجر: ﴿**إنا نحن نزلنا الذكر، وإنا له لحافظون**﴾ [الحجر: 9]، حتى ولو صدر هذا السلوك ممن يحمل هذا العلم ولا يتصف بالتقوى والتي هي ملاك الأمر كله، ولهذا فلابد أن يتوفر في المجتهد شرطان أساسيان:

1. العلم بتفاصيله التي حددها العلماء وأفاضوا في شرحها حيث الحديث عن مواصفات المجتهد.

2. التقوى، ومحلها القلب، وهي استحضار الله تعالى في كل وقت وحين.

العلم الذي يمنع من الزلل، ويقي من الخطأ، والتقوى التي تعصم من التحريف، وهذا ما يشير إليه قول النبي صلى الله عليه وسلم: "يحمل هذا العلم من كل خلف عدوله ينفون عنه تحريف الضالين، وانتحال المبطلين، وتأويل الجاهلين"[1].

فلابد من وجود العلماء المتفقهين المتقين ليجتهدوا ضمن مقاصد الشريعة، وهذا ما يسمى بالاجتهاد المقاصدي[2] لأن حركة المجتمعات تتطور وتنمو وتتبدل وتتغير، وهذا ما يؤدي إلى ضرورة التجديد والنمو التشريعي، وهو دليل على خلود هذا الدين وصلاحية هذه الشريعة لكل زمان ومكان نتيجة مرونتها، ويعزز هذه المرونة أن آيات الأحكام، وأحاديث الأحكام قليلة مقارنة بمجمل عدد الآيات القرآنية والأحاديث النبوية الصحيحة، وهذا يعني أولا وأخيرا أن باب الاجتهاد مفتوح للعلماء والفقهاء المتمكنين المتقين الورعين الذين لا يخافون في الله لومة لائم على أساس ضوابط منهجية أهمها: أنه لا اجتهاد مع وجود النص أي مع وجود الأحكام التي هي أساس أي اجتهاد، بل هي أس النسق التشريعي كله... وإذا حاولنا إلغاء أي حكم من هذه الأحكام انهار النسق التشريعي كله.

1. رواه غير واحد من الصحابة: وأخرجه الدارقطني وابن عدي وأبو نعيم، وتعدد طرقه يقضي بحسنه كما جزم بذلك العلائي، انظر قواعد التحديث للقاسمي، ص: 48-49. نقلا عن مجلة رابطة العالم الإسلامي، عدد خاص عن السنة، ص: 20/10:س/ عدد 1 محرم 1402هـ/ نوفمبر 1981م.
2. نور الدين بن مختار الخادمي: الاجتهاد المقاصدي: حجته/ ضوابطه/ مجالاته/ جزءان، كتاب الأمة، العددان: 65-66، رجب: جمادى 1/1419هـ، س 18.

واليوم تتعالى أصوات البعض بضرورة فتح باب الاجتهاد لكل من هب ودب داعين من خلال هذا الفتح إلى تحريم ما أحل الله، وتحليل ما حرم الله افتراء على الله، قد ضلوا وما كانوا مهتدين... فمنهم من دعا العلماء إلى إباحة الزنا لكون الظروف الاجتماعية والاقتصادية لا تساعد الشباب على الزواج[1] متذرعا بأن الزنا رغم تحريمه موجود، وأن الزاني ليس بكافر على إطلاقه مستندا إلى الحديث الذي رواه أبو ذر الغفاري أن رسول الله، صلى الله عليه وسلم، قال: " من قال لا إله إلا الله مخلصا من قلبه دخل الجنة، فقال أبو ذر: وإن زنى وسرق يا رسول الله؟ ثلاث مرات، وفي كل مرة يقول رسول الله، صلى الله عليه وسلم: وإن زنى وسرق، وفي الأخيرة قال: وإن زنى وسرق، رغم أنف أبي ذر"[2] فلم يعد يكفي هؤلاء أن الدعارة والبغاء والعهارة أصبحت ناشبة أظافرها في جسم أمتنا تنخره من الداخل، بل أصبحوا يطالبون العلماء في إطار الاجتهاد أن يبيحوا الزنا لكي ينتشر الإسلام بين الشباب!؟[3] كأن العلماء هم المشرع الحقيقي، وبدل أن يكونوا حماة شرع الله يصبحون معاول لهدم هذا الشرع... ومنهم من يستدل على جواز تغيير أحكام الله الثابتة باجتهادات عمر بن الخطاب الذي أمضى يمين الطلاق بلفظ واحد ثلاث طلقات... واختلف عطاؤه من الصدقات والغنائم عن عطاء رسول الله ،صلى الله عليه وسلم، ومتذرعين بالقاعدة الأصولية "الأحكام تدور مع عللها وجودا وعدما"، بمعنى أن الحكم يوجد حيث توجد العلة، وبناء على هذه القاعدة يجوز تغيير الأحكام حتى ولو كانت قطعية الثبوت قطعية الدلالة، فيجوز تحليل الخمر لعلة المنفعة الاقتصادية، ويجوز التعامل بالربا لعلة الحصول على القروض ودفعها، ويجوز إعطاء الرشوة - اجتهادا - لعلة الحفاظ على الحقوق.. وهكذا دواليك حتى يصبح تعليل الحرام شيئا عاديا: يصبح الزنا قانونا، وتسمى العاهرات "العاملات جنسيا"[4] والرشوة عادة، والربا عرفا.. أكثر من ذلك مخالفة الإسلام - شرعا - على اعتبار أن الاجتهاد من الأصول التي يعتمد عليها في

---

1. حوار مع الدكتور عبد الصمد الديالمي حول التربية الجنسية، الأحداث المغربية، عدد 115 بتاريخ 7/6 مارس 1999.
2. مقال لـ د/ عبد الصمد الديالمي: الاجتهاد والصحة الجنسية، الأحداث المغربية عدد 227، وهذا الكلام يرده حديث: "لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن..." صحيح مسلم، ج 2، ص: 41- 42. كما أن الذي يمارس الزنا معتقدا بأنه ليس حراما يكون خارجا عن الملة بإجماع العلماء لأنه أنكر معلوما من الدين بالضرورة.
3. حوار مع د/ عبد الصمد الديالمي، الأحداث المغربية، عدد: 115، مرجع سابق.
4. د. عبد الصمد الديالمي: الاجتهاد والصحة الجنسية، الأحداث المغربية، عدد: 227، مرجع سابق.

استنباط الأحكام، ويتذرعون لذلك أيضا بقول النبي، صلى الله عليه وسلم: "أنتم أعلم بأمور دنياكم"[1] فيسحبونه على كل أحوالنا.. والنتيجة هي أن يصبح التشريع في أصله وضعيا بشريا بدل أن يكون إلهيا ربانيا.

وقضية أخرى أثارها دعاة فتح الاجتهاد على مصراعيه لكل من هب ودب وهي التوسع في الاجتهاد ضمن مقاصد الشريعة الاسلامية حتى إنهم يدعون إلى إلغاء بعض الأحكام الثابتة في كتاب الله وسنة نبيه، صلى الله عليه وسلم، مراعاة لهذه المقاصد متذرعين بأن الأحكام تتغير وتتبدل بتغير الأحوال، وبعبارة أخرى فالنص لم يجعل حاكما على الواقع بل تابعا له[2]، وهذا يعني أن الشريعة يجب أن تخضع للواقع لا أن يخضع الواقع للشريعة كما كان الأمر على عهد رسول الله، صلى الله عليه وسلم، وعصر الصحابة، رضوان الله عليهم، وعصر التابعين ومن تبعهم من علماء الأمة الأفذاذ، بناء على أمر الله تعالى وتوجيه نبيه المصطفى عليه أفضل الصلاة وأزكى التسليم.

وحين يرفض العلماء هذه التجاوزات[3] ويعتصمون بشرع الله ينبري بعضهم باسم الديمقراطية وحرية الرأي إلى المطالبة بإلغاء دور العلماء[4]، متذرعا بأن الإسلام لا كهنوت فيه، فلا واسطة بين الله تعالى والإنسان[5]، وهذه كلمة حق أريد بها باطل، وقائلها يخلط خلطا عجيبا دالا على الجهل المطبق المركب بأمور الشريعة ناتج عن محاولة فصل العقيدة عن الشريعة.. فصل الوحي عن العقل.. فصل الدنيا عن الآخرة.. وهذا غير مقبول في تصورنا

1. رواه مسلم عن أنس بن مالك.
2. د. محمد عمارة: الاجتهاد والنصوص، جريدة الاتحاد الإشتراكي، عدد: 1382هـ.
3. بلاغ رابطة علماء المغرب، الأحداث المغربية، عدد: 205.
بيان المكتب التنفيذي لجمعية العلماء خريجي دار الحديث الحسنية، رسالة الأمة، عدد: 3137.
والبلاغان ردان على بعض ما جاء في خطة إدماج المرأة في التنمية.
4. مقال لعبد الرفيع الجواهري: جريدة الأحداث المغربية، عدد: 204.
استجواب مع الأستاذة خديجة الأميتي، الأحداث المغربية، عدد: 143.
استجواب مع الباحث التونسي محمد الشرفي، الأحداث المغربية، عدد: 220.
بيان الرابطة الديمقراطية لحقوق المرأة في مؤتمرها الثاني، الأحداث المغربية، عدد: 220.
لمناقشة التقرير الوطني لتنفيذ منهاج بكين، الأحداث المغربية، عدد: 229.
مقال لعبد القادر البنة، الأحداث المغربية، عدد: 229.
5. مقال لعبد العلي بنعمور، الأحداث المغربية، عدد: 215.

العقدي وفهمنا للدين على أنه منهج حياة نسير وفقه في الدنيا ونبتغي به وجه الله في الآخرة.. فمن المعلوم أن الدين عندنا كل لا يتجزأ، لا نفرق بين الدنيوي والأخروي، بين الغيبي والمحسوس، فالإيمان بالغيب ركيزة الإيمان، ودليل الإيمان هو الالتزام بالإسلام منهجا للحياة، ذلك لأن الإيمان تصديق بالجنان، وقول باللسان، وعمل بالأركان، والمسلم يتميز عمله لدنياه وأخراه بترابط شديد حتى ليستعصي على المرء أن يميز بين ما هو دنيوي وما هو أخروي.. ومن ناحية أخرى فإن العقل مكمل لما جاء به الوحي، وهكذا فإن العقل يفحص كل ما جاء في الشرع، فإن أدركه كان ذلك تكاملا وتأكيدا على أن ما يأتي به الوحي يصدقه العقل.. وإن لم يدركه اعترف بقصوره، وهذا أشرف ما في العقل وهو إدراكه لحدوده، ويبقى دوره ضروريا فيما لم يرد فيه نص، وبناء على هذا كله، فإنه لا يجوز عندنا - وإن جاز عند الآخرين - الفصل بين الدنيا والآخرة، وبالتالي بين العقيدة والشريعة، فنقول: إن العقيدة هي الدين، والشريعة لا علاقة لها بالدين ولا بالعلماء، بل هي من اختصاص المؤسسات الدستورية!؟

إن قضية الواسطة مرفوضة بين الخالق والعباد في مجال العقيدة.. أما في مجال الشريعة فإن وجود العلماء ورثة الأنبياء لتبليغ أحكام الله وتوضيح ما أشكل على الناس، والاجتهاد لاستنباط الأحكام للمشاكل المستجدة فريضة شرعية، وضرورة حياتية، كضرورة ووجوب الاجتهاد..

وبالنسبة لقضية الطلاق، فإن جمهور العلماء يذهب إلى أن حكمه حكم الطلقة الثالثة تغليبا لحكم التغليظ في الطلاق سدا للذريعة، وهذا ما فعله عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - بسبب تعجل الناس في هذا الباب - وهذه مفسدة - والقاعدة الأصولية تؤكد على أن درء المفاسد مقدم على جلب المصالح، وقد قاس الجمهور الطلاق الثلاث بلفظ واحد على الأيمان والنذور، فإذا نذر الإنسان لزمه، وإذا أقسم اليمين لزمه، وقياسا على ذلك فلو طلق بلفظ الثلاث في مجلس واحد لزمه، وقد كان الطلاق الثلاث على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وأبي بكر وسنتين من خلافة عمر طلقة واحدة[1] أما قضية العطاء الذي اختلف بين عهد النبي،

1. ابن رشد (الحفيد)، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ج 4، ص: 347- 348، ط: دار الكتب العلمية، ط 1، 1416هـ- 1996م.

وانظر: نيل الأوطار، للشوكاني، ج 6، ص: 230- 231- 232، مكتبة الدعوة الإسلامية، وانظر إعلام الموقعين لابن قيم الجوزية، ج 3، ص: 30- 38، مرجع سابق.

صلى الله عليه وسلم، وعهد عمر بن الخطاب، رضي الله عنه، فلربما كان ذلك راجعا إلى انعدام العلة التي من أجلها سوى النبي، صلى الله عليه وسلم، في العطاء، وظهور علة أخرى أدركها عمر بن الخطاب، رضي الله عنه، وجعلته يميز بين الناس في العطاء[1] خصوصا إذا علمنا أن البعض استغنى بفعل الفتوحات الإسلامية التي فتحت أبوابا واسعة للرزق، تجارة وزراعة وصناعة، وإجارة، وبفعل النظام الاجتماعي الإسلامي الذي سهر عمر بن الخطاب على تطبيقه، مما أدى إلى انعدام حالات الفقر التي كانت موجودة في عهد النبي، صلى الله عليه وسلم.

والتأكيد على اجتهادات عمر لتمرير جواز الاجتهاد مع وجود النص يرده مواجهة المرأة لسيدنا عمر بن الخطاب، رضي الله عنه، حينما أراد تحديد المهور بقول الله تعالى: ﴿**وإن أردتم استبدال زوج مكان زوج وآتيتم إحداهن قنطارا فلا تاخذوا منه شيئا، أتاخذونه بهتانا وإثما مبينا وكيف تاخذونه وقد أفضى بعضكم إلى بعض وأخذن منكم ميثاقا غليظا**﴾ [النساء: 20- 21]، فتراجع عمر عن اجتهاده هذا معترفا بخطئه قائلا: "اللهم غفرا!! كل الناس أفقه من عمر"، وهو القائل: "أيها الناس إنما أنا بشر لست أحل حراما ولا أحرم حلالا، وإن رسول الله، صلى الله عليه وسلم، قبض فرفع الوحي..."[2].

أما القاعدة الأصولية "الحكم يدور مع العلة وجودا وعدما" فإنها قاعدة قياسية نستعملها حين ينعدم النص... ويمثل العلماء لذلك بقياس النبيذ على الخمر، فحكم الخمر حرام لأنها مسكرة، والنبيذ مسكر فهو إذا حرام، وهذا ما يسمى عند الأصوليين بالدوران، أو الطرد، أو العكس.

أما [التوسع في الاجتهاد المقاصدي دون ضوابط منهجية وثوابت شرعية، فإنه يشكل منزلقا خطيرا ينتهي بصاحبه إلى التحلل من أحكام الشريعة أو تعطيل أحكامها باسم المصالح، ومعاصرة النصوص باسم المصالح، واختلاط مفهوم المصالح بمفهوم الضرورات في محاولة لإباحة المحظورات، فتوقف الأحكام الشرعية تارة باسم الضرورة، وتارة باسم

1. قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه: لا أجعل من ترك داره وماله وهاجر إلى الله ورسوله كمن أسلم كرها.
2. محمد أحمد عاشور: خطب ووصايا أمير المؤمنين عمر بن الخطاب، ص: 40، وص: 81- 82، دار الاعتصام بدون تاريخ.

تحقيق المصلحة، فيستباح الحرام وتوهن القيم وتغير الأحكام وتعطل، ويبدأ الاجتهاد من خارج النصوص، ومن ثم يبرز التفسير المتعسف للنصوص من هذا الاجتهاد الخارجي، وكأن النصوص من الكتاب والسنة التي ما شرعت إلا لتحقيق المصالح، وكانت الدليل والسبيل لبناء الاجتهاد المقاصدي إذ أنها تتحول لتصبح هي العقبة أمام تحقيق المصالح، وأن تعطيل المصالح كان بسبب تطبيقها، لذلك لابد من إيقافها والخروج عليها في محاولة لفصل العقل عن مرجعية الوحي، واستقلاله بتقدير المصالح والمفاسد، والتحسين والتقبيح بحيث يصبح مقابلا للوحي بدل أن يكون قسيما له مهتديا به منطلقا منه][1].

إننا لو أخذنا بهذا المنحى في الاجتهاد لوجدنا من يتجرأ على الاجتهاد رغم أنه لا يتوفر على أدواته التي فصلها العلماء والفقهاء، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإن هذا الأمر كما يريده دعاته سيفتح بابا لا نستطيع أن نسده بعد ذلك ـ خصوصا ـ ونحن نعلم علم اليقين أن هناك من ينتظر الفرصة للقضاء على ما تبقى من سلوكات إسلامية اجتماعية واقتصادية في مجتمعنا، وهذه لعمري غاية يهدف إليها الأعداء ويسعون لتحقيقها منذ أمد بعيد، وهذا ما لا يجب أن يغيب عن أذهاننا ـ خصوصا ـ في عصرنا هذا الذي يلعب فيه الاستعمار من خلال الايديولوجيات المتعددة المشارب أدوارا متعددة للقضاء على كيان الأمة الإسلامية.

إن الاجتهاد مصدر من مصادر التشريع، ولكنه يأتي في مرتبة بعد النصوص، يدل على ذلك حديث معاذ بن جبل، رضي الله عنه، الذي أجاب رسول الله، صلى الله عليه وسلم، حينما سأله عن قضائه مع انعدام النصوص القرآنية والحديثية، فقال: (اجتهد رأيي ولا آلو) أي: لا أقصر.

وهناك أمر مهم لابد من مراعاته، وهو التمييز بين الرأي وبين الاجتهاد، فالاجتهاد أصل من أصول التشريع كما سبق أن ذكرت، مرتكز بالأساس على فهم النصوص، وعلى مقاصد الشريعة من هذه النصوص، وعلى معرفة علل الأحكام.. أما الرأي فإنه يعتمد على الظن والتخمين.. فقد كانت لرسول الله، صلى الله عليه وسلم، آراء دنيوية تتعلق بمعايش الناس، وأخبر بأنه يخطئ وقد يصيب فيها كسائر البشر، ومن هذه الآراء ما جاء في حادثة

1. نور الدين بن مختار الخادمي: الاجتهاد المقاصدي، ص: 33، ج 1، مرجع سابق مقدمة: عمر عبيد حسنة، كتاب الأمة، عدد: 65.

"تأبير النخل" أو تلقيحه، فقد مر عليه الصلاة والسلام بقوم على رؤوس النخل، فقال: ما يصنع هؤلاء؟ فقالوا: يلقحونه، يجعلون الذكر في الأنثى فتلقح فقال عليه الصلاة والسلام: (ما أظن يغير ذلك شيئا)، فلما أخبروا بقول الرسول، صلى الله عليه وسلم، تركوا تلقيح النخل، فقال عليه الصلاة والسلام: (إن كان ينفعهم ذلك فليصنعوه، فإني إنما ظننت فلا تؤاخذوني بالظن، ولكن إذا حدثتكم عن الله شيئا فخذوا به، فإني لن أكذب على الله عز وجل)[1].

وقد أدرج الإمام النووي هذا الحديث في شرحه لصحيح مسلم ضمن "باب وجوب امتثال ما قاله عليه السلام شرعا دون ما ذكره من معايش الدنيا على سبيل الرأي"[2]. وقد جاء

1. صحيح مسلم، بشرح النووي، 116/15– 118، دار إحياء التراث العربي، وفي موضوع هذا الحديث يقول الدكتور يوسف القرضاوي: "ومن هذه الأحاديث التي وظفها بعضهم توظيفا سيئا: الحديث المشهور الذي رواه مسلم في صحيحه في كتاب الفضائل من رواية طلحة ورافع بن خديج وعائشة وأنس، رضي الله عنهم، في قضية تأبير النخل، وفيه قال في بعض الروايات: "أنتم أعلم بأمور دنياكم"، فقد أراد بعضهم أن يحذف النظام السياسي كله من الإسلام بهذا الحديث وحده، لأن أمر السياسة أصولا وفروعا من أمر دنيانا، فنحن أعلم به، فليس من شأن الوحي أن يكون له فيها تشريع أو توجيه، فالإسلام عند هؤلاء دين بلا دولة وعقيدة بلا شريعة، وأراد آخرون أن يحذفوا النظام الاقتصادي كله من الإسلام كذلك بسبب هذا الحديث الواحد... إن معنى الحديث واضح لا لبس فيه، وهو أن الدين (شريعة) لا تتدخل في أمور البشر التي تدفع إليها غرائزهم وحاجاتهم الدنيوية، إلا حيث يكون فيها إفراط أو تفريط أو انحراف، كما يتدخل ليربط حركات الإنسان كلها - حتى الغريزية العادية منها - بأهداف ربانية عليا وقيم أخلاقية مثلى، ثم ليرسم آدابا إنسانية راقية في أداء هذه الأعمال، تميزه عن الحيوان الأعجم... وبعد هذا التوضيح أورد الدكتور يوسف القرضاوي أمثلة من الشريعة تمحورت حول القتال ومشروعيته، والزراعة والحث عليه... دون الحديث عن نوعية الأسلحة، وكيفية تطوير الزراعة، وكيفية التداوي ومقدار الدواء، فهذا كله متروك للبحث والتطوير تبعا لتطوير الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية... "هذا هو المفهوم من هذا الحديث: "أنتم أعلم بأمور دنياكم"، وليس معناه: "عزل الدين عن الدنيا". د. يوسف القرضاوي، السنة مصدر للمعرفة والحضارة، ص: 12– 17، ط: 1417/1– 1997م، ط: دار الشروق.
2. صحيح مسلم، بشرح النووي، 116/15– 118، دار إحياء التراث العربي، وفي موضوع هذا الحديث يقول الدكتور يوسف القرضاوي: "ومن هذه الأحاديث التي وظفها بعضهم توظيفا سيئا: الحديث المشهور الذي رواه مسلم في صحيحه في كتاب الفضائل من رواية طلحة ورافع بن خديج وعائشة وأنس رضي الله عنهم في قضية تأبير النخل، وفيه قال في بعض الروايات: "أنتم أعلم بأمور دنياكم"، فقد أراد بعضهم أن يحذف النظام السياسي كله من الإسلام بهذا الحديث وحده، لأن أمر السياسة أصولا وفروعا من أمر دنيانا، فنحن أعلم به، فليس من شأن الوحي أن يكون له فيها تشريع أو توجيه، فالإسلام عند هؤلاء دين بلا دولة وعقيدة بلا شريعة، وأراد آخرون أن يحذفوا النظام الاقتصادي كله من الإسلام كذلك بسبب هذا الحديث الواحد... إن معنى الحديث واضح لا لبس فيه، وهو أن الدين (شريعة) لا تتدخل في أمور البشر التي تدفع إليها غرائزهم وحاجاتهم الدنيوية، إلا حيث يكون فيها إفراط أو تفريط أو انحراف، كما يتدخل ليربط حركات الإنسان كلها - حتى الغريزية العادية منها - بأهداف ربانية عليا وقيم أخلاقية مثلى، ثم ليرسم آدابا إنسانية راقية في أداء هذه الأعمال، تميزه عن الحيوان الأعجم... وبعد هذا التوضيح أورد الدكتور يوسف القرضاوي أمثلة من الشريعة تمحورت حول القتال ومشروعيته، والزراعة والحث عليه... دون الحديث عن نوعية الأسلحة، وكيفية

هذا الحديث في رواية أخرى تنتهي بقول الرسول، صلى الله عليه وسلم: (أنتم أعلم بأمور دنياكم)[1]، وهنا يميز النبي، صلى الله عليه وسلم، بين وظيفته النبوية وبين تجربته الإنسانية وهو ما أكد عليه في جملة من أقواله وأفعاله، فقال عليه السلام: (إنما أنا بشر مثلكم، وإن الظن يخطئ ويصيب، ولكن ما قلت لكم قال الله فلن أكذب على الله)[2].

ويعلق الشيخ أحمد محمد شاكر على حديث: (أنتم أعلم بأمور دنياكم) في تحقيقه لمسند الإمام أحمد قائلا: (هذا الحديث مما طنطن به ملحدو مصر، وصنائع أوربة فيها من عبيد المستشرقين، وتلامذة المبشرين، فجعلوه أصلا يحاجون به أهل السنة وأنصارها، وخدام الشريعة وحماتها، إذا أرادوا أن ينفوا شيئا من السنة وأن ينكروا شريعة من شرائع الإسلام في المعاملات وشؤون الاجتماع وغيرها، يزعمون أن هذه من شؤون الدنيا يتمسكون برواية أنس: (وأنتم أعلم بأمور دنياكم)، والله يعلم أنهم لا يؤمنون بأصل الدين ولا بالألوهية ولا بالرسالة، ولا يصدقون القرآن في قرارة نفوسهم، ومن آمن منهم فإنما يؤمن لسانه ظاهرا، ويؤمن قلبه فيما يخيل إليه، لا عن ثقة وطمانينة، ولكن تقليدا وخشية، فإذا ما جد الجد،

تطوير الزراعة، وكيفية التداوي ومقدار الدواء، فهذا كله متروك للبحث والتطوير تبعا لتطوير الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية... "هذا هو المفهوم من هذا الحديث: "أنتم أعلم بأمور دنياكم"، وليس معناه: "عزل الدين عن الدنيا".
د. يوسف القرضاوي، السنة مصدر للمعرفة والحضارة، ص: 12- 17، ط: 1/1417- 1997م، ط: دار الشروق.

1. صحيح مسلم، بشرح النووي، 116/15- 118، دار إحياء التراث العربي، وفي موضوع هذا الحديث يقول الدكتور يوسف القرضاوي: "ومن هذه الأحاديث التي وظفها بعضهم توظيفا سيئا: الحديث المشهور الذي رواه مسلم في صحيحه في كتاب الفضائل من رواية طلحة ورافع بن خديج وعائشة وأنس رضي الله عنهم في قضية تأبير النخل، وفيه قال في بعض الروايات: "أنتم أعلم بأمور دنياكم"، فقد أراد بعضهم أن يحذف النظام السياسي كله من الإسلام بهذا الحديث وحده، لأن أمر السياسة أصولا وفروعا من أمر دنيانا، فنحن أعلم به، فليس من شأن الوحي أن يكون له فيها تشريع أو توجيه، فالإسلام عند هؤلاء دين بلا دولة وعقيدة بلا شريعة، وأراد آخرون أن يحذفوا النظام الاقتصادي كله من الإسلام كذلك بسبب هذا الحديث الواحد... إن معنى الحديث واضح لا لبس فيه، وهو أن الدين (شريعة) لا تتدخل في أمور البشر التي تدفع إليها غرائزهم وحاجاتهم الدنيوية، إلا حيث يكون فيها إفراط أو تفريط أو انحراف، كما يتدخل ليربط حركات الإنسان كلها ـ حتى الغريزية العادية منها ـ بأهداف ربانية عليا وقيم أخلاقية مثلى، ثم ليرسم آدابا إنسانية راقية في أداء هذه الأعمال، تميزه عن الحيوان الأعجم... وبعد هذا التوضيح أورد الدكتور يوسف القرضاوي أمثلة من الشريعة تمحورت حول القتال ومشروعيته، والزراعة والحث عليه... دون الحديث عن نوعية الأسلحة، وكيفية تطوير الزراعة، وكيفية التداوي ومقدار الدواء، فهذا كله متروك للبحث والتطوير تبعا لتطوير الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية... "هذا هو المفهوم من هذا الحديث: "أنتم أعلم بأمور دنياكم"، وليس معناه: "عزل الدين عن الدنيا".
د. يوسف القرضاوي، السنة مصدر للمعرفة والحضارة، ص: 12- 17، ط: 1/1417- 1997م، ط: دار الشروق.
2. رواه ابن ماجة في سننه، 777/2، رقم: 2470.

وتعارضت الشريعة ـ الكتاب والسنة ـ مع ما درسوه في مصر أو في أوربة لم يترددوا في المفاضلة، ولم يحجموا عن الاختيار، وفضلوا ما أخذوا عن ساداتهم، واختاروا ما أشربت قلوبهم ! ثم ينسبون أنفسهم بعد ذلك أو ينسبهم الناس إلى الإسلام!! [وأمثالهم موجودون في مغربنا المسلم]، والحديث واضح صريح لا يعارض نصا، ولا يدل على عدم الاحتجاج بالسنة في كل شأن، وإنما في قصة تلقيح النخل إذ قال لهم: (ما أظن ذلك يغني شيئا)، فهو لم يأمر ولم ينه، ولم يخبر عن الله، ولم يسن في ذلك سنة، حتى يتوسع في هذا المعنى إلى ما يهدم به أصل التشريع)[1].

نعم نحن أعلم بأمور دنيانا فنجتهد كل في مجاله للتغيير إلى الأصلح لا على الأسوأ، ذلك لأن التغيير قد يكون إلى الأسوء بالزيادة في إفساد الأوضاع تحت شتى المسميات وبدعوى الإصلاح، مما يؤدي إلى اضطراب الأحوال، وفساد النظام، وانعدام الضوابط، حتى يصبح الكل غير مرتاح من الحاضر المؤلم خائفا من المستقبل المظلم، وهذا ما حذر منه الباري عز وجل القائل: **﴿ذلك بأن الله لم يك مغيرا نعمة أنعمها على قوم حتى يغيروا ما بأنفسهم﴾** [الأنفال: 53]، وفي قوله عز وجل: **﴿إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم﴾** [الرعد: 11].

قال الإمام الشوكاني: والمعنى أنه لا يسلب قوما نعمة أنعم بها عليهم حتى يغيروا الذي بأنفسهم من الخير والأعمال الصالحة[2]... وهذا هو منطوق الآية، وهذا هو معناها من السياق، ومن مفهومها نستنتج عن طريق القياس أن تغيير السلوك إلى الخير والأعمال الصالحة يؤدي إلى تغير الأحوال إلى الأصلح، وهذه سنة الله في خلقه، وذلك ما قضت به مشيئته، فمشيئته مترتبة على تصرف البشر بإرادتهم، ونفاذ حكمه عليهم في الدنيا والآخرة مرتبط بسلوكهم الذي سلكوه باختيارهم عن طواعية وبدون إكراه.

والتغيير إلى الأصلح ـ وهو المطلوب ـ يبدأ بتغيير العقلية النفعية الاستهلاكية التي أصبحت قاسمنا المشترك، فلا فرق بين الغني والفقير، ولا بين الشريف والوضيع، ولا بين العالم والجاهل، ولا بين المتعلم والأمي، ولا بين المثقف والعامي... الكل أمام المصلحة الشخصية

1. مسند الإمام أحمد، رقم الحديث: 1395، تحقيق: أحمد محمد شاكر، دار المعارف.
2. محمد بن علي بن محمد الشوكاني، فتح القدير، ج 3، ص: 69، دار الفكر، بيروت، ط: 1973، 1393/3.

أو المصلحة الخاصة سواء... فتغيير هذه العقلية الاستعلائية/الاستهلاكية التي تشدنا إلى الأسفل وإلى أن لا نتجاوز في اهتمامنا المرحلة الآنية دون تفكير في المستقبل... لا مستقبلنا ولا مستقبل الأجيال القادمة... أقول: إن تغيير هذه العقلية النفعية الاستهلاكية هو أس التغيير المنشود، هو أساس القضاء على الفساد الذي استشرى في البر والبحر وعم جميع المجالات اقتصادا ومجتمعا وثقافة وسياسة.

وبعد تغيير هذه العقلية، ومن خلال هذا التغيير نجتهد لرد الأمور إلى نصابها، وهكذا:

- نجتهد لنقضي على الرشوة التي أصبحت رمز معاملاتنا الإدارية والمالية.

- نجتهد لنقضي على المحسوبية في إسناد المناصب الإدارية والقيادية فلا تعطى إلا لمستحقيها علما وعملا وخبرة، خلقا وسلوكا، بعيدا عن الحسابات الحزبية الضيقة.

- نجتهد ليكون برلماننا معبرا عن الإدارة الشعبية الحقيقية لا يؤمه إلا الصالحون الذين يقدمون مصلحة أمتهم على مصالحهم الشخصية.

- نجتهد لتحسين أداء اقتصادنا بتنقيتة من الاحتكار والربا والقمار وأكل أموال الناس بالباطل، وتبذير المال العام واختلاسه بشتى الطرق وبجميع الوسائل دون قيد ولا حسيب.

- نجتهد ليكون إعلامنا وسيلة للتربية والتثقيف، وليس وسيلة للتهريج والتعهير والتمييع لأخلاقنا وأخلاق أسرنا ومجتمعنا.

- نجتهد لنعيد للمرأة كرامتها المهدورة وإنسانيتها المغتصبة بمنع كل ما يشينها ويجعل جسدها غاية لمرضى النفوس ومنعدمي الضمير ووسيلة للربح المادي.

- نجتهد لنقضي على الدعارة التي استفحلت حتى أصبح وطننا مضرب المثل في هذا الميدان في الدول الإسلامية والعربية وحتى الغربية.

- نجتهد لنقضي على ثقافة الجسد والجنس والغريزة... ثقافة الفلكلور والدجل والخرافة... ثقافة الاستهلاك، وننشر بدلها ثقافة العقل والفكر والوجدان والإبداع.

- نجتهد ليحصل أبناؤنا على تعليم ينمي قدراتهم العقلية والجسدية، ويمكنهم بالتالي من القيام بدورهم كمواطنين صالحين معتزين بدينهم.

- نجتهد لنقضي على الأمية التي أصبحت عنوان فشل مشروعنا المجتمعي تعليما واقتصادا.

- نجتهد ليتمكن المواطن من عناية صحية في مستشفياتنا ومستوصفاتنا تليق بكرامتنا كإنسان وكمواطن له كامل الحقوق.

- نجتهد لنصلح أوضاع الأجواء موظفين كانوا أو عمالا، فهم عماد التنمية ووسيلة الرقي والتمدن والبناء.

- نجتهد لنلغي هذه الفوارق التي استفحلت لدرجة أصبح البعض يعيش في القصور والأغلبية تعيش في بيوت هي أشبه بالأقبية والقبور.

- نجتهد لنصلح قضاءنا حتى يكون كما أراده الحق عادلا، ضامنا للحقوق، حاميا للمستضعفين.

- نجتهد لتصبح شوارعنا وأزرقتنا ومدننا وقرانا ومداشرنا وشواطئنا طاهرة نظيفة نقية.

- نجتهد للمحافظة على بيئتنا خضراء تسر العين ويفرح لها القلب بدل هذا المد الاسمنتي الذي أحرق الأخضر واليابس في مدننا وقرانا.

- نجتهد لنصلح طرقنا، فقد أصبحت مقابر للمسافرين، راجلين وركبانا.

- نجتهد لتعود مساجدنا جامعات شعبية تقوم بدور التثقيف الإسلامي بعيدا عن الهرطقة السياسية والتعالم والخرافة والدجل.

- نجتهد لمحاربة المخدرات والمسكرات التي انتشرت بيننا ـ خصوصا ـ بين شبابنا ذكورا وإناثا بل حتى طائفة من أطفالنا الذين أصبحوا يسكنون الشوارع بعد أن لفظهم المجتمع!!؟

- نجتهد لمحاربة الجريمة التي استفحلت في أزقتنا وشوارعنا: قتل وجرح واعتداء، وأقصى ما يمكن أن ينال المجرمين السجن ليخرجوا بعد ذلك وهم أشد طغيانا وفسادا وإفسادا.

- نجتهد ليعيش المواطن كريما عزيزا في وطنه، لا يخاف على نفسه ولا على أهله ولا

على ماله آمنا في سربه، معافا في بدنه، له قوت يومه.

- نجتهد لننتج ونبدع لا لنستهلك ونستهلك حتى في مجال الفكر وإعمال العقل.

- هذه هي بعض مجالات الاجتهاد التي ينبغي الاهتمام بها لإصلاح ما أفسدناه، ولن يكون الاجتهاد وسيلة لتدمير النسق التشريعي الإسلامي أي هدم التشريع الإسلامي باسم الإسلام فنحلل الحرام ونحرم الحلال ويمنع المباح.

- نعم يجوز الاجتهاد في الأمور المعيشية الدنيوية المعتمدة على الخبرة والتجربة الإنسانية مما يؤدي إلى تطوير الإمكانيات لاستغلال أفضل وأحسن لما سخره الله تعالى للإنسان في هذا الكون، وهذا معنى قول النبي، صلى الله عليه وسلم: (أنتم أعلم بأمور دنياكم) فالتقدم التكنولوجي الذي وصل إليه العالم اليوم، والذي ساهم بشكل فعال في زيادة الإنتاج، ناتج عن الاجتهاد وإعمال العقل من أهل الاختصاص المبتكرين، والمؤلم حقا أننا في هذا الميدان مازلنا عالة على غيرنا نستهلك ونستهلك باسم الاجتهاد ما وضعه الغرب من قوانين في مجالات الاقتصاد، والسياسة، والأسرة، دون تمحيص، بل بخنوع واستسلام وذلة ومسكنة، وفي بعض الحالات بتخاذل حتى ولو كان في ذلك تدمير لنسقنا التشريعي، كأننا لا نملك عقولا تفكر ولا قيادات تدير، ولا أصولا نبني عليها، كأننا لم نحارب استعمارا ولم ننجز استقلالا.

إن التشريع في أي بلد من البلدان وعند أية أمة من الأمم لابد وأن يكون ضامنا للاستقلال، وحتى يكون كذلك بالنسبة لنا كدولة إسلامية، وكأمة مسلمة، فلا بد أن يكون في ظل الإسلام، ولذلك إن ما يشرعه ولاة الأمور مقيد بأن يكون "متفقا مع نصوص الشريعة ومبادئها العامة وروحها التشريعية وتقييد حقهم في التشريع على هذا الوجه يجعل حقهم مقصورا على نوعين من التشريع:

1. تشريعات تنفيذية: يقصد بها ضمان تنفيذ نصوص الشريعة الإسلامية. والتشريع على هذا الوجه يعتبر بمثابة اللوائح والقرارات التي يصدرها الوزراء اليوم كل في حدود اختصاصه لضمان تنفيذ القوانين.

2. تشريعات تنظيمية: يقصد بها تنظيم الجماعة وحمايتها وسد حاجتها على أساس مبادئ الشريعة، في ما لم تأت فيه بنصوص خاصة، ويشترط في هذا النوع من التشريعات: أن

يكون قبل كل شيء متفقا مع مبادئ الشريعة العامة وروحها التشريعية"[1].

إن التشريعات التي يريد البعض إصدارها بعيدا عن كتاب الله وسنة نبيه المصطفى، صلى الله عليه وسلم، ودون أي اعتبار لمبادئ الشريعة العامة، ودون مراعاة لضوابط الاجتهاد وأصوله ستكون شاهدة على من أصدرها، سيشهد عليه كتاب الله وسنة نبيه المصطفى عليه أفضل الصلاة وأزكى التسليم، وستبقى الثلة الصابرة من علماء الأمة واقفة ضد هذا المد التغريبي الصليبي الصهيوني مصداقا لقول الله تعالى: ﴿**فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون**﴾ [التوبة: 122].

وقول النبي، صلى الله عليه وسلم: (لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق لا يضرهم من خذلهم حتى يأتي أمر الله وهم كذلك)[2]، وقوله، صلى الله عليه وسلم: (يحمل هذا العلم من كل خلف عدوله، ينفون عنه تحريف الضالين، وانتحال المبطلين، وتأويل الجاهلين)، قال الإمام النووي رحمه الله تعالى معلقا على هذا الحديث: (هذا إخبار منه، صلى الله عليه وسلم، بصيانة هذا العلم وحفظه وعدالة ناقليه، وأن الله تعالى يوفق له في كل عصر خلفا من العدول، يحمونه وينفون عنه التحريف، فلا يضيع)[3].

وكما أخبر الرسول، صلى الله عليه وسلم، بالوجود المستمر للعلماء المنافحين عن شرع الله أخبر في نفس الوقت بوجود دعاة التحريف والتبديل والتغيير والإقصاء، فعن حذيفة بن اليمان رضي الله عنه أنه قال: (كان الناس يسألون رسول الله، صلى الله عليه وسلم، عن الخير، وكنت أسأله عن الشر مخافة أن يدركني، فقلت يا رسول الله، إنا كنا في جاهلية وشر، فجاءنا الله بهذا الخير، فهل بعد هذا الخير من شر؟ قال: نعم، قلت: وهل بعد ذلك الشر من خير؟ قال: نعم، وفيه دخن!! قلت وما دخنه؟ قال: قوم يهدون بخير هدي تعرف منهم وتنكر. قلت: فهل بعد ذلك الخير من شر؟ قال: نعم، دعاة على أبواب جهنم من أجابهم إليها قذفوه فيها. قلت: صفهم لنا. قال: هم من جلدتنا ويتكلمون بألسنتنا!! قلت: فما تأمرني إن أدركني ذلك؟ قال: تلزم جماعة المسلمين وإمامهم، قلت: فإن لم يكن لهم جماعة ولا إمام؟ قال:

---

1. عبد القادر عودة، "الشهيد": الإسلام بين جهل أبنائه وعجز علمائه، ص: 24، مؤسسة الرسالة.
2. صحيح مسلم بشرح النووي، 13- 65- 66- 67، دار إحياء التراث العربي.
3. القاسمي جمال الدين، قواعد التحديث: ص: 49، مرجع سابق.

فاعتزل تلك الفرق كلها، ولو أن تعض بأصل شجرة حتى يدركك الموت وأنت على ذلك)[1]، وفي حديث آخر من رواية أبي سعيد الخذري أن رسول الله، صلى الله عليه وسلم، قال: (لتتبعن سنن الذين من قبلكم شبرا بشبر وذراعا بذراع حتى لو دخلوا جحر ضب لاتبعتموهم، قلنا يا رسول الله: اليهود والنصارى. قال: فمن؟)[2].

ووجود الفريقين سنة من سنن الله في الكون، وبوجودهما تقع المدافعة بين الحق والباطل التي أخبر بها الباري عز وجل في كتابه العزيز حين قال: ﴿**ولولا دفاع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض**﴾ [البقرة: 251]، وفي آية أخرى يقول عز وجل: ﴿**ولولا دفاع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد يذكر فيها اسم الله كثيرا**﴾ [الحج: 40]، وهذه المدافعة قد تكون معركة عسكرية أو مواجهة علمية، وكل ذلك ﴿**ليميز الله الخبيث من الطيب ويجعل الخبيث بعضه على بعض فيركمه جميعا فيجعله في جهنم، أولئك هم الخاسرون**﴾ [الأنفال: 37]، وكذلك ﴿**ليمحص الله الذين آمنوا ويمحق الكافرين**﴾ [آل عمران: 141].

إن الإيمان بالله يفرض الالتزام بشرع الله، فلا إيمان بدون التزام، ولا التزام بدون تطبيق مصداقا لقول الله تعالى: ﴿**وما كان لمومن ولا مومنة إذا قضى الله ورسوله أمرا أن تكون لهم الخيرة من أمرهم، ومن يعص الله ورسوله فقد ضل ضلالا مبينا**﴾ [الأحزاب: 36]، وقوله عز وجل: ﴿**فلا وربك لا يومنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما**﴾ [النساء: 65]، وقوله سبحانه: ﴿**إنما كان قول المومنين إذا دعوا إلى الله ورسوله ليحكم بينهم أن يقولوا سمعنا وأطعنا، وأولئك هم المفلحون**﴾ [النور: 51].

ختاما: إن للإجتهاد أصولا علمية وضوابط منهجية في جميع المجالات، وكما لا يجوز لأي كائن من كان أن يجتهد في الطب أو الصيدلة أو الفلك أو القضاء أو العلوم الاجتماعية أو الاقتصادية أو العسكرية أو أي علم من العلوم أو فن من الفنون إلا إذا كان من أهل الاختصاص متوفرا على مواصفات المجتهد في ذلك الاختصاص فكذلك لا يجوز من باب أولى الاجتهاد في

1. رواه البخاري ومسلم والترمذي.
2. رواه مسلم، كتاب العلم، صحيح مسلم بشرح النووي، ص: 219- 220.

أمور الشريعة إلا لمن توفرت فيه شروط الاجتهاد في هذا الميدان أو هذا الاجتهاد وإن كان بابه مفتوحا أبدا فشروطه قائمة أبدا[1].

ويبقى الاجتهاد الجماعي- بعيدا عن الإقصاء- لتبادل الرأي وأخذ المشورة ضرورة ملحة في زماننا هذا الذي تعددت فيه المشاكل وتشعبت إلى درجة يصعب معها الإحاطة بكل جوانبها مما يفرض تضافر جهود العلماء في شتى المجالات والميادين، فنحن في عصرنا نحتاج إلى العالم بتقنيات الاقتصاد والإدارة وأساليب الإحصاء والتحليل الاجتماعي بنفس حاجتنا إلى عالم الشريعة المتمكن من الفقه بالأحكام زيادة على فقهه بالواقع المعيش مما يمكنه من تنزيل الأحكام الشرعية تنزيلا يحل المشاكل المستجدة، ويجعل الفقه معايشا للواقع، والواقع خاضعا للشريعة[2].

---

1. د. عبد الكبير العلوي المدغري، المرأة بين أحكام الفقه والدعوة إلى التغيير، 1420- 1999م، ط: 22، طبع ونشر مطبعة فضالة، المحمدية.
2. هناك فرق بين الفقه والشريعة.

فالشريعة تنفرد بأنها تشمل أحكام الاعتقادات والأخلاق التي لا يشملها الفقه، في حين ينفرد الفقه بأنه يشمل الأحكام الاجتهادية التي تتباين حولها الأنظار وتخضع لسنة التبديل والتغيير تبعا لاختلاف الظروف والأحوال والبيئات.

انظر: الاجتهاد في الفقه الإسلامي: ضوابطه ومستقبله، للدكتور: عبد السلام السليماني، ص: 19- 20- 21- 22- 23- 24، طبع على نفقة وزارة الأوقاف بأمر من أمير المؤمنين المغفور له صاحب الجلالة الحسن الثاني طيب الله ثراه، 1417- 1996.

الفهرس

فاتحة العدد 2

القرآن الكريم.. ومناهج تحليل الخطاب 4

د. عبد الرزاق هرماس

التجديد والاجتهاد مظهر أصالة الإسلام وصلاحيته لكل زمان ومكان 38

د. يوسف الكتاني

مفهوم القضاء في الإسلام 58

د. عبد القادر العرعاري

تميز الإفتاء عن الفقه المطلق 76

ذ. محمد الهبطي المواهبي

فقه النوازل في الغرب الإسلامي: نوازل عبد الرحمن أبي زيد الحائك التطواني: نماذج وقضايا 104

د. توفيق الغلبزوري

أثر القرآن الكريم في الدراسات البلاغية 118

د. إبراهيم الوافي

القراءات القرآنية وأثرها في الدراسات النحوية أبو عمرو البصري: القراءات والتوجيه 134

ذ. علي البودخاني

منهج النقد الحديثي وأثره على التاريخ واللغة 158
ذ. فؤاد بوقجيج

لمحات عن تاريخ الحديث والمحدثين بسوس 174
د. محمد بن زين العابدين رستم

الإيمان بوجود الملائكة والشياطين وأثره في تعزيز المراقبة الذاتية 202
ذ. عبد السلام الأحمر

قصة الخلق الأول بين الأسطورة والعلم والدين 216
د. التهامي محمد الوكيلي

مصادر الشرعية السياسية في الفكر السياسي الإسلامي: دراسة مقارنة بالفكر السياسي الوضعي 232
عبد العزيز أحمد القاسح

الشرق والغرب من صراع حضاري إلى تناقض في المفاهيم 262
ذ. محمد القاضي

نقد القراءات القرآنية في إعراب النحاس 276
د. عبد الرحيم مرزوق

قضايا التعدد اللغوي عند أبناء المهجر 296
ذ. عبد الإله الإسماعيلي

الاجتهاد بين الإبداع والاستهلاك 310
ذ. لحسن بن إبراهيم سكنفل



مجلة إسـلامية جامعة
تصدرها رابطة علماء المغرب

العدد: التاسع عشر ـ 1422هـ/2002م
مــن
السلسلة الجديدة
الرقم المتسلسل: 31



مجلة إسلامية جامعة تصدرها رابطة علماء المغرب

العدد 24 ـ جمادى الثانية 1426 / يوليوز 2005

- المدرسة المغاربية في الاجتهاد
- الدعوة الإصلاحية في خطاب الأوراد الصوفية بالمغرب
- الآثار النفسية لممارسة الشدة في المجال التربوي
- مشاكل أطفال الزواج المختلط
- إتقان الصنعة في التجويد للسبعة

مجلة نصف سنوية / تعنى بالأبحاث والدراسات الإسلامية



مجلة إسلامية جامعة
تصدرها رابطة علماء المغرب

العدد: الرابع والعشرون. جمادى الثانية 1426هـ/يوليوز 2005م

مـــن

السلسلة الجديدة

الرقم المتسلسل: 36



تقديم العدد الجديد للمجلة

مع الحمد والشكر لله، عز وجل، الذي يسر لرابطة علماء المغرب متابعة طبع هذه المجلة مساهمة منها في نشر دراسات في الثقافة الإسلامية عامة والمغربية على الخصوص نضع رهن إشارة القارئ الكريم هذا العدد الجديد وهو يحتوي على مجموعة من البحوث القيمة التي تساعد الأستاذ والطالب والباحث على تكوين فكر إسلامي صحيح حول الموضوعات التي تم تناولها في العدد، وهي تشير إلى الكتابة حول السيرة النبوية من طرف علماء العصر وتيسير التجاوب معها باعتبارها النموذج الأسمى للتربية الإنسانية.

ومن خلال الاطلاع على موضوع الإعجاز القرآني والتفسير العلمي نجد أن القرآن ما دام يكون كلام الله، عز وجل، ووحيه الذي أنزله على سيد المرسلين فإنه سيبقى دائما معجزة للعلماء والباحثين، وتبقى تحليلاتهم بشرية لن تصل إلى التمام والكمال.

إن الاجتهاد وإعمال الفكر المقاصدي يقرب العالم الباحث إلى الحقيقة النسبية ويبقى اجتهادا يقبل الحوار والتحليل والوصول إلى مصالح أخرى قد تكون بقيت دون نظر، وإمامنا مالك، رضي الله عنه، نعتبره المدرسة الإسلامية الأولى في تكوين أصول الفكر الاجتهادي واستعماله.

وقد تناول العدد مجموعة من الدراسات حول التعليم والمؤلفات المدرسة بمساجد الأندلس أيام عزها ومجدها، والتي كونت جيلا من العلماء والباحثين المتخصصين في مجموعة من الدراسات.

ويجد القارئ في هذا العدد دراسة عن الرحلات المغربية التي تعطي صورة عن الواقع الاجتماعي المغربي يستحق الوقوف عنده قليلا للاستفادة منه، أن الحضارة المغربية في تاريخها المشرق الإسلامية بصفة عامة لن تموت صورتها أو تمحى من فكر الباحثين، وبعض مظاهرها في ظل الدولة العلوية الشريفة تبقى مضيئة يجد القارئ صورا منها في العدد على عهد السلطانين محمد الثالث وابنه سليمان، وقد تناولنا في هذا العدد صفحات من دراسة خطبة الجمعة وثقافتها وأهدافها وكيف تؤدي رسالتها الإسلامية في التربية خصوصا وأن المستمع يكون الشاب والشيخ ومن يعرف القراءة ومن يجهلها فكيف يستفيد المصلي من الخطبة وماذا تقدم إليه من علم وتوجيه.

إن الرد على المستشرق غوستاف لوبون وافتراءاته تكون حلقة ثقافية قد يكون البعض في حاجة للإطلاع عليها، خصوصا وأنها تخص رسول الله، صلى الله عليه وسلم، وتبقى تلك الافتراءات كلاما ساقطا لجاهل بالإسلام وسيرة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم.

وإننا إذ نقدم العدد للقارئ نتمنى أن يجد فيه ما يملأ جزءا من وقته العلمي، ومن الله التوفيق والسلام.

بقلم الأستاذ أحمد أفزاز

النائب الثاني للأمين العام لرابطة علماء المغرب

الرحلات المغربية الداخلية
زيدانية سكيرج نموذجا

د. الحسن شاهدي
أستاذ بكلية الآداب. القنيطرة

البحث في الرحلة عامة تكتنفه صعوبات ومعيقات منهجية؛ فالدارسون ظلوا ينظرون إلى الرحلة على أنها من الكتابات الموسوعية التي لا تنغلق في تخصص علمي معين، بل اعتبرت منبعا ثرا للمعلومات الجغرافية والتاريخية والأثنولوجية والسوسيوغرافية والأوتوبيوغرافية والفهرسية... ومن هنا وقع تناول الرحلات من هذا الجانب أو ذلك من لدن الباحثين مستشرقين وعربا[1].

وأرى أن الرحالة في انفتاحه على هذه المجالات المعرفية المختلفة، بما يسوقه من أخبار ومعلومات وبما يتوقف عنده من قضايا علمية واجتماعية وتاريخية... لا يلتزم بمنهج الدارسين المتخصصين في تلك الحقول المعرفية، فلا يتناول مضامينها تناولا موضوعيا صارما بعيدا عن ذاتيته ومزاجه وأحواله الخاصة، بل إن ما يسوقه في رحلته هو ألصق بوجدانه إلى حد اعتماد الرحلة مصدرا للتعرف على أحوال الرحالة، وميوله، وجوانب شخصيته، وروافد تكوينة، وإنتاجه تأليفا وفهرسة وإبداعا...

1. من الباحثين نذكر: كراتشوفسكي، بلاشير، ولكنار، نقولا زيادة، حسين مؤنس، شاكر خصباك، رشدي فكار...

ثم إن مصادر معلومات الرحالة، في الغالب، تعتمد على اللقاء، والمشاهدة، والمجالسة والمشافهة، وسبر أغوار المجتمعات، وتأمل الظواهر الطبيعية... فالتناول هنا لا يتسم بالتجرد والموضوعية كما يفترض المنهج العلمي، ولكنه تناول متأثر بذاتية الرحالة وظروفه وأحواله، مما يجعل ما دونه حينئذ أقرب إلى ما يعرف بالكتابات الأوتوبيوغرافية[1]، ومن هنا انتصر كثير من الباحثين لأدبية الرحلة، فاعتبروها جنسا أدبيا وفنيا له سماته وخصائصه، فقالوا "أدب الرحلة" أو فن الرحلة[2]".

ومن المعلوم أن الرحلة متجذرة في أنماط الكتابة بالمغرب، بالرغم من أن ما نعرفه من الرحلات المغربية المدونة لا يمكن أن نرتقي به فوق القرن السابع الهجري –حسب علمنا- فرحلات كل من العبدري، والتجيبي، وابن رشيد؛ أقدم ما هو مدون من الرحلات المغربية[3]. لذلك فالفترة الزمنية التي يتحرك البحث في إطارها، يمكن وصفها بالخصوبة والغنى والتنوع في الكتابة الرحيلة بالمغرب؛ فمن خلال فهارس المخطوطات، ومعاجم المطبوعات، وكتب التراجم، يتبين أن هذا النوع من الكتابة –في النصف الأول من القرن العشرين- شهد ازدهارا لا مثيل له من قبل، إذ أمكننا الوقوف على حوالي ثلاثين ومائة رحلة، تشكل الرحلات الداخلية منها أكثر من الثلث، والباقي تتوزعه الرحلات المنطلقة من المغرب نحو المشرق والمغرب العربيين بصورة عامة، وتركيا، والهند، وأوربا والولايات المتحدة... وهذا يبرز المكانة التي أضحت الرحلات الداخلية تحتلها ضمن هذا التراث الغني.

وتجدر الإشارة إلى أن الكثير من أعلام هذه الفترة لا نعرف لهم في هذا المجال غير الرحلات الداخلية، وأن العديد منهم تميزوا بكثرة هذه الرحلات في المناطق المغربية المختلفة[4].

---

1. محمد الفاسي، وحي البينة، ص70.
2. من هؤلاء الباحثين:
   - حصين نصار، أدب الرحلة، مصر 1991. الحسن شاهدي، أدب الرحلة بالمغرب، عكاظ، 1990.
   - حسين فهيم، أدب الرحلة، سلسلة عالم المعرفة، عدد 118. شوقي ضيف، فن الرحلات، مصر، 1979.
3. شاهدي، أدب الرحلة بالمغرب، 1: 48، 59.
4. من هؤلاء أحمد سكيرج وعبد الله الجراري وعبد الرحمن بن زيدان ومحمد المختار السوسي...

رحلات أحمد سكيرج

يعد أحمد بن العياشي سكيرج الفاسي[1] (1295-1363هـ/1874-1944م) من أهم أدباء وفقهاء ومتصوفة النصف الأول من القرن العشرين، لا لما تقلده من مناصب علمية وقضائية وإدارية سامية فحسب، ولكن لما كان يحظى به من مكانة علية وثقافية وأدبية؛ فتآليفه ناهزت أربعين ومائة تأليف في حقول معرفية مختلفة، والذي يهمنا هنا أن لأحمد سكيرج تراثا رحليا هاما يتمثل في نحو عشر رحلات وهي:

1. الرحلة الزيدانية –موضوع هذا البحث– قام بها من مسقط رأسه فاس إلى زيارة عبد الرحمن بن زيدان بمكناس عام 1326هـ/1908م.

2. غاية المقصود بالرحلة مع سيدي محمود، سجل فيها مشاهداته من فاس إلى الرباط، رفقة شيخ الطريقة التجانية عام 1329هـ/1911م.

3. الرحلة الحبيبية الوهرانية الجامعة للطائفة العرفانية لخديم الحضرة التجانية ذات المواهب الربانية، قام بها عام 1329هـ/1911م، لزيارة الحبيب العلوي الوهراني التجاني.

4. الرحلة المكية الحجازية، قام بها سنة 1334هـ/1916م على رأس الوفد الرسمي لتهنئة شريف مكة بالاستقلال، والإشراف على تأسيس رباطين مغربيين هناك.

5. رحلة إلى فرنسا عام 1334هـ/1916م أثناء عودته من أداء فريضة الحج في سفارة للثناء على الدولة الحامية.

6. شحذ الأذهان فيما رأيته بوهران وأبي العباس وتلمسان.

7. رحلة إلى باريس عام 1345هـ/1926م لتدشين المسجد هناك، وهي رحلة منظومة.

8. تاج الرؤوس بالتفسح في نواحي سوس، وهي رحلة منظومة قام بها في أواخر حياته إلى جنوب المغرب مرورا بالمدن التي في طريقه من سطات.

---

1. يرجع في ترجمته ورحلاته إلى ما يلي: معجم المطبوعات المغربية لإدريس بلمليح، دليل مؤرخ المغرب لعبد السلام بنسودة، الأدب العربي في المغرب الأقصى لمحمد بن العباس القباج، التأليف ونهضته بالمغرب لعبد الله الجراري، المصادر العربية لتاريخ المغرب لمحمد المنوني، فهارس المخطوطات بالخزانة العامة، والخزانة الحسنية، والخزانة الصبيحية، والخزانات الوقفية...

9. إيقاظ القرائح لتقييد السوانح، مذكرات الرحالة بداخل المغرب العام 1328هـ/1910م.

10. النتائج اليومية في السوانح الفكرية، مذكراته أيضا بداخل المغرب عام 1330هـ/1912م.

فالتآليف الرحلية عند أحمد سكيرج لها أهميتها بين بقية تآليفه التي تناهز أربعين ومائة كتاب[1] كما سبق الذكر، موزعة على مجالات وحقول معرفية مختلفة.

الرحلة الزيدانية

يبدو من خلال استعراضنا لتواريخ رحلاته، أن الزيدانية هي أول هذه الرحلات، كما يتأكد من قوله وهو متردد في قبول دعوة ابن زيدان إلى مكناس: "فاعتذرت إليه بأني ما تعودت السفر، ولا فارقت الحضر، ولم أقدر على مغادرة فاس[2]"، وتأكد هذا الارتباط بمسقط رأسه فاس حين تهيأ للعودة في قوله: "ولما طال بنا المقام، وما كان في ظني أن أقيم عنده عدة أيام، لكوني لم أعهد من نفسي أني فارقت فاسا قبل هذه الرحلة ولا عرفت معنى للسفر قبله[3]".

والرحلة مصورة على الشريط بالخزانة العامة بالرباط تحت رقم 1030 في 150 لوحة، أما النص المعتمد في هذا البحث فهو المرقون المحقق من طرف الأستاذة فدوى بنخليفة لنيل دبلوم الدراسات العليا من كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، والنص المرقون محفوظ بمكتبة نفس الكلية.

الرحلة بين السياحة والفهرسة:

أول ما يواجهه الباحث هو عملية تصنيف الرحلة، فمحققتها أدرجتها ضمن "الرحلات السياحية الأدبية ذات الطابع الإخواني"، إلا أن قارئ الرحلة يجدها حافلة بالإفادات

1. الجراري، التأليف ونهضته بالمغرب، ص42.
2. الرحلة الزيدانية، مرقونة بكلية آداب الرباط، ص421.
3. المصدر نفسه، ص604.

والإنشادات، ولقاءات العلماء والأدباء، وزيارة أضرحة الأولياء والعظماء وحضور المواسم والحفلات، والمساهمة في المذكرات والمسامرات والمساجلات، والحرص على تسجيل التقييدات ونصوص الأشعار والمراسلات... فطابعها إذن سياحي، علمي، فهرسي، زياري، مما يجعلها خارجة عن التصنيفات المعروفة لدى الباحثين[1]. وإن كان الطابع الفهرسي أكثر وضوحا من خلال حرصه على لقاء العلماء والأدباء، وتدوين الفوائد، بل إن روض ابن زيدان الذي لازمه سكيرج مدة الرحلة، كان طابعه هو: "العكوف على دراسة الأدب مذاكرة، ومطالعة، ومحاضرة، ومناظرة في مسائل علمية فرعية وأصولية[2]" ومن هنا فإن قيمة هذه الرحلة في –نظر الرحالة نفسه– ما تضمنته من الأعلام وآثارهم العلمية والأدبية (11مكرر).

ثم إن القيام بهذه الرحلة لم يكن غير تلبية دعوة صديقه ابن زيدان لزيارة مكناس، بالرغم من أن صاحب الرحلة سلك فيها خطى باقي الرحالين من الاستعداد للرحلة بتوديع الأهل والإخوان، وزيارة الأضرحة، والخروج في الصباح، والتعلق بالمكان، والإسراع في قطع المراحل[3].

تدوين الرحلة

لاشك في أن هذه الرحلة لم يدونها صاحبها حين القيام بها، وإنما تم ذلك بعد مرور عشر سنوات على الأقل، كما يتضح من المعطيات التالية:

1. يحيل سكيرج في هذه الرحلة إلى رحلة "غاية المقصود[4]" مع أنها متأخرة عنها بثلاث سنوات، وهذا يدل على أنه أخرج رحلته الثانية قبل الأولى.

2. تتضمن "الزيدانية" نص رسالة بعث بها عبد القادر العرائشي إلى الرحالة حين كان قاضيا بوجدة (1917–1920)؛ أي بعد مرور أكثر من عقد على القيام برحلته الزيدانية[5]،

1. يرجع مثلا إلى الفاسي، الإكسير، ص خ . شاهدي، أدب الرحلة بالمغرب، 64–106. نصار، أدب الرحلة، 19–49.
2. الزيدانية، ص444.
2. مكرر، نفسه، ص653.
3. نفسه، ص421.
4. نفسه، ص529–607.
5. نفسه، ص507.

كما تشتمل على تقريظات ورسائل متأخرة عن زمن الرحلة[1].

3. يعلن سكيرج، في مرات عديدة وسياقات مختلفة –أن نصوصا ضاعت منه فتعذر إثباتها في الرحلة[2]، ويقول متحدثا عن عبد القادر العرائشي: "ولما رجعت إلى فاس أعلمته بوصولي بسلامة، وكتبت له قصيدة ضمن الكتاب، وفاتني إبقاء نسخة منها لأثبتها في هذا المحل، كما ضاع من يدي ما كنت أعددته لإخراجه من مبيضته جملة وافرة[3]".

4. جاء في خاتمة الرحلة قوله: "ولنحبس القلم عن الجولان في تسطير ما بقي مما جرى في هذه الرحلة[4]"؛ فهذه الخاتمة القسرية مؤشر على أنه لم يدون كل السماعات، والمناقشات، والإنشادات، والمسامرات، والمساجلات... فتدوينه للرحلة إذن كان استعادة لوقائع ومشاهدات، وتذكرا لنصوص في ظروف وأزمنة يندر أن تسلم فيها الذاكرة من النسيان، كما يتعذر تجنيب المادة العلمية ما يمكن أن يلحقها من بتر أو اضطراب.

وارتباطا بعملية التدوين ونتيجة لها كذلك، بدت الرحلتان (غاية المقصود، والرحلة الزيدانية) متكاملتين في التعريف بمكناس عمارة ومجتمعا وثقافة وتصوفا ونشاطا فكريا وأدبيا... فما ذكره الرحالة مجملا في غاية المقصود، عمد إلى ذكر جزئياته وتفاصيله في الرحلة الزيدانية، وقد يكتفي بالإحالة على ما أثبته هناك بهدف الإيجاز وتلافي التكرار، وإفساح المجال لنصوص أخرى وفوائد لم يثبتها من قبل. قال وهو بصدد تدوين رسائل الغالي السنتيسي "وقد تعرضت في كشف الحجاب وتأليفي بلوغ المقصود وغيرهما لبعض فوائده[5]؛ وقد يكتفي كذلك بالإحالة إلى مظان نصوص معينة في كتبه الأخرى، كقوله: "وقد نقلت التقييد السائحي في كتابنا كشف الحجاب فلنكتف بذكره هناك على نقله هنا[6]".

ونلمح هذا التكامل أيضا في تعامله مع الأعلام الذين التقى بهم الرحالة بمكناس في الرحلتين معا، إذ لا يشير في الرحلة الزيدانية إلا لمن أغفل ذكرهم في "غاية المقصود" أو لم

1. نفسه، ص593.
2. نفسه، ص593،515، 631.
3. نفسه، ص502.
4. نفسه، ص653.
5. نفسه، ص529، وبلوغ المقصود هو غاية المقصود.
6. نفسه، ص520.

يتمكن من الإلمام بأخبارهم ونصوصهم فيها، والأعلام الذين تكررت ترجمتهم هم[1]: الحسين العرائش، وعبد القادر العرائشي، ومحمد بن أحمد السويسي، والمختار البخاري، والغالي السنتيسي، وعبد الله العلوي، والطيب العلوي.

كما تحقق هذا التكامل أيضا في وصف بعض معالم المدينة ومنتزهاتها[2]، مثل صهريج السواني، وأكدال... لكنه يبدو أكثر جلاء ووضوحا في انطباع كل من الرحلتين بالطابع الصوفي؛ وذلك بذكر مجالس التصوف وأعلامه، وحلقات الذكر، وزيارة أضرحة المتصوفة، والسعي للقاء الأحياء منهم، ولا غرابة في الاهتمام بكل ما له صلة بالتصوف؛ فأحمد السكيرج من أهم المنافحين عن الطريقة التجانية؛ إذ ألف فيها وفي مبادئها وأذكارها وأعلامها ما يناهز تسعة وثلاثين كتابا. فتشابه مضموني الرحلتين وتكاملهما أظهرا العملين وكأنهما رحلة واحدة على مرحلتين، كما أن أدراجه في الزيدانية خاصة نصوص بعض القصائد والرسائل التي كتبت في فترات متأخرة عن الرحلتين معا، جعل هذه الرحلة وكأنها مختارات شعرية، بل إنه نفسه يطلق على مدونته كتابا[3].

المضمون التاريخي:

لاشك في أن الرحلة الزيداني تمت في فترة حرجة اتسمت بالغليان السياسي، واضطراب أرجاء البلاد، وتفشي الفتن، وبداية التدخل الأجنبي بوصول طلائع قوات الغزو الفرنسي... كما تزامنت مع أحداث كان لها أثرها في الأوضاع السياسية والاجتماعية والاقتصادية بالمغرب، من مثل[4] عزل السلطان عبد العزيز وبيعة عبد الحفيظ في 6 رجب عام 1325، واحتلال وجدة في 14 صفر عام 1325، واستمرار ثورة الجيلاني الزرهوني المدعو بوحمارة، والمطالبة بوضع الدستور...

1. انظر الرحلة الزيدانية، ص427-493-511-513-514-535-586.
غاية المقصود مخطوط، خ.ع. د 3847، 40-44-45-49-51.
2. انظر الزيدانية، ص446. غاية المقصود، ص 27-29.
3. الزيدانية، ص653.
4. يرجع إلى: الإتحاف، لابن زيدان، 1: 416. شذرات تاريخية، الجراري، ص 25، المغرب عبر التاريخ، حركات، 3: 291-325-333.

فهذه الأحداث وغيرها لم يعرها الرحالة الاهتمام المناسب باستثناء إشارات مقتضبة هنا وهناك، كسعي محمد بن عبد الكبير الكتاني في حشد الجموع لنصرة عبد الحفيظ على أخيه المخلوع[1]، واهتمام خطب الجمع بالترغيب في الجهاد، والحث على الدفاع عن البلاد[2]، وكإشارته إلي تفشي الفوضى والفساد، واستفحال ظاهرة قطع الطرق بين فاس ومكناس[3].

ومن أهم هذه الإشارات القليلة، حديث سكيرج عما شاهده بعزيب الأمراني من حشود ضخمة لجماعات وطوائف عيساوية في طريقها للاحتفال في مكناس بالمولد النبوي[4]، ومن الإشارات كذلك وصفه لطريقة الاحتفال بهذا العيد في الضريح الإسماعيلي[5].

المضمون الأدبي:

سبقت الإشارة إلى أن الرحلة الزيدانية أهم ما يسمها هو الطابع الأدبي عامة والشعري على الخصوص، لتميز كل من الرحلة والرحلة برهافة الحس، وتوفر كل منهما على ملكة نظم الشعر؛ ومن هنا تكاد تكون الرحلة صدى لمجلس ابن زيدان تلتقط ما يتداول فيه من مطارحات، ومسامرات، ومساجلات، وإخوانيات، وتقريظات، واستجازات، ومناظرات، ومحاضرات، ومذاكرات... لذلك كثر الالتفات إلى هذا المجلس (الروض) في ثنايا الرحلة، كقوله: "وقد جلسنا مع سيادة النقيب بروضه الأنيق أياما، ونحن في تمتع بالنعيم الذي انتعشت به الأرواح، والأشباح، مع العكوف على دراسة الأدب مذاكرة، ومطالعة، ومحاضرة، ومناظرة في مسائل علمية فرعية وأصولية معه، ومع زائريه[6]".

فالنادي الزيداني وما أثير فيه من قضايا أدبية، وما أنشد فيه من أشعار إخوانية ووصفية، وما اقترح فيه من مواضيع للسجال والمطارحة، جعل المضمون الأدبي في الرحلة يتصدر اهتمام الرحالة ومن هنا يمكن التمييز في هذه الرحلة بين جانبين أولها حديث عن

1. الزيدانية، ص431.
2. نفسه، ص438.
3. نفسه، ص631.
4. نفسه، ص436-448.
5. نفسه، ص429.
6. نفسه، ص444.

تجربة الرحالة، ومشاهداته وأخباره ورواياته، وثانيهما ما يمكن اعتباره ملحقا أو ذيلا سمح بإيراد النصوص الصادرة عن الرحالة والوافدة عليه أثناء الرحلة وبعدها، فقيمة الرحلة إذن تتجلى في هذه النصوص الشعرية والنثرية المختلفة، وفي أولئك الأعلام الذين صدرت عنهم تلك النصوص أو وجهت إليهم.

أعلام الرحلة:

أول ما يحسن أن نشير إليه هو أن مجلس ابن زيدان كان ناديا أدبيا مرموقا، يقصده علية الأدباء والشعراء والمثقفين عامة، لأهمية هذا ومكانة صاحبه، ثم إن وجود سكيرج في ضيافة صاحب النادي زاد من الإقبال على حضور جلساته والإسهام فيها، فتوارد عليه "أعيان ونجباء وعلماء وأدباء" احتفاء بالضيف والمضيف، يقول عبد القادر العرائشي مرحبا بوفد فاس الذي كان الرحالة من أبرز أعضائه[1]:

لاسيما منهم الفقيه أحمد من	يسمو على كل ما يسمو من الرتب
يدعى سكيرج من قد حل منزلنا	فاهتز شوقا له بالبشر والطرب
يا حسنه من فقيه زانه أدب	وصار رقا له في أي ما طلب

فالوافدون على النادي لمجالسته كثيرون منهم التهامي الحداد الذي يقول عنه الرحالة نفسه إنه "جاء لمحاضرتنا صحبة بعض الأدباء[2]"، بل هناك من الشعراء المكناسيين من أبدى رغبته في الاجتماع به ومجالسته[3]، ومن هنا فالذين قصدوا المجلس آنذاك كثيرو العدد متنوعو الثقافة مختلفو المشارب، مما لم يكن ممكنا الإلمام بكل هؤلاء الأعلام والتعريف بهم في الرحلة، فاكتفى سكيرج أحيانا باستعمال صيغ دالة على الكثرة[4]، من مثل: جماعة الأدباء، الأجلة، الأفاضل، العلماء الأعلام...

والجلسات الأدبية التي كانت تلتئم حول رحالتنا لن تقتصر على فضاء النادي، وإنما نال

1. نفسه، ص493.
2. نفسه، ص488.
3. نفسه، ص495.
4. نفسه، ص427-436-444-465.

بعض أعضائه هذه الخطوة، كعبد القادر العرائشي، ومحمد بن أحمد السوسي، إلا أن مقر النادي ظل كعبة الأدباء والشعراء والعلماء يرتادونه بانتظام، وينهضون بما أسند إليهم من مهام لإنجاح جلساته العلمية والأدبية، فعبد الله العلوي هو مقرر النادي الذي يدون محاضره، ويكتب ما سنح من السوانح الأدبية في هذا الروض الأنيق[1]"، وأبو بكر محمد الغالي السنتيسي يسرد الشمائل المحمدية[2]، ومولاي الطيب العلوي وابن أخيه عبد الله كانا يكتبان الرسائل الصادرة عن عميد هذا النادي، ويستخرجان مبيضات تآليفه[3].

ومع ذلك فلم تكن لقاءات سكيرج مقصورة على من يفد على "الروض الزيداني"، أو متروكة للصدفة، إنما كان هو أيضا يسعى للقاء بعض أعلام التصوف والأدب[4]، لذا فإن إقامته بمكناس –وإن لم تتعد خمسة عشر يوما– أتاحت له مجالسة عدد مهم من خاصة أهل مكناس، وتركت لديه ذكرى طيبة، حببت إليه المدينة وأهلها، أعرب عن ذلك في قوله[5]:

يا أهل مكناسة الزيتون إنكم	والله بين الورى كالروح للذات
في الأنس لست بناس حسن أنسكم	لم لا ومن فضلكم نحظى بلذات

وعلى أي حال، فقد أفسح سكيرج في رحلته الزيدانية لاثني عشر علما[6]، إضافة إلى الشخصية المركزية عبد الرحمن بن زيدان. وهؤلاء الأعلام كما وردوا مرتبين في الرحلة هم:

محمد بن الحسين العرائشي

محمد بن يحيى الصقلي

محمد بن كبور ابن الحاج

محمد بن عبد السلام الطاهري

عبد القادر العرائشي

---

1. نفسه، ص536.
2. نفسه، ص525.
3. نفسه، ص588.
4. نفسه، ص444.
5. نفسه، ص512.
6. نفس، ص427-436-448-465-493-511-513-514-532-535-586-588.

محمد بن أحمد السوسي

المختار بن عبد الله البخاري.

أبو بكر الغالي السنتيسي.

المعطي بن عبود.

مولاي عبد الله العلوي.

مولاي الطيب العلوي.

التهامي الحداد المكناسي.

اهتمام سكيرج بمن التقى بهم من الأعلام للتعريف بهم، والوقوف على بعض آثارهم ومؤلفاتهم، سمة لازمته في مسيرته العلمية، يدل على ذلك أنه حبر أربعة عشر كتابا في الترجمة لأعلام عصره عامة، وأتباع الطريقة التجانية على الخصوص.

ويبدو من لائحة الأعلام الذين احتفى بهم سكيرج في رحلته، أن بعضهم كان على صلة به قبل الرحلة بمدينة فاس[1]؛ كأبي الفتح محمد بن يحيى الصقلي، وأبي الفتح محمد بن كبور ابن الحاج، وأبي بكر محمد الغالي السنتيسي. وأن ستة من هؤلاء الأعلام اجتمع بهم في رحلتيه معا إلى مكناس، وهم[2]: محمد بن الحسين العرائشي، وعبد القادر العرائشي، ومحمد بن أحمد السوسي، والغالي السنتيسي، وعبد الله العلوي، والطيب العلوي.

وأرى أن ما كتبه عن هؤلاء الأعلام جميعهم –وإن أطلق عليه هو نفسه "ترجمة"[3]- إلا أنه في نظر الباحث المدقق لا يستوفي جميع العناصر التي تدخل في بناء التراجم، فعمله لا يعدو تحلية العلم، وذكر بعض أوصافه وأخباره، وإثبات بعض النماذج من آثاره الأدبية. وحتى التحليات التي يضيفها على المترجمين تبدو قاصرة عن إبراز الفروق بين هذا العلم أو ذاك، لافتقارها إلى الدقة والوضوح؛ فابن زيدان "مهفهف الأطراف الأريحي، وغطريف الأشراف المضرحي[4]"، ومحمد بن الحسين العرائشي "الفقيه العلامة[5]"، ومحمد بن يحيى

1. نفسه، ص 436-448-514.
2. انظر "غاية المقصود، خ.خ.ع. رقم .د 3847 ص40، 44، 45، 49، 51.
3. الرحلة الزيدانية، ص537-538.
4. نفسه، ص418.
5. نفسه، ص427.

الصقلي "الأديب النجيب[1]"، ومحمد بن عبد السلام الطاهري (الخطيب المصقع العلامة المتضلع) وعبد القادر العرائشي "الأديب الشاعر الناظم الناثر، نابغة زمانه، وجرير وقته في إبانه[2]"...

وهكذا يمضي في تحلية باقي الأعلام بكلمات وصفات تراثية فضفاضة قد تتسع لتشمل الجميع، وقد لا تزيد العلم تعريفا وتمييزا. أما النماذج التي ساقها من آثارهم الأدبية فكانت متفاوتة –من حيث الكم– تتوزع كما يلي:

* ثمانية عشر نصا لعبد الرحمن بن زيدان.
* أحد عشر نصا لكل من محمد بن كبور، والغالي السنتيسي.
* ثمانية نصوص لكل من محمد بن يحي الصقلي، وعبد القادر العرايشي.
* نصان لكل من محمد بن أحمد السوسي، ومحمد بن عبد السلام الطاهري، ومحمد بن الحسين العرائشي، وعبد الله العلوي.
* غياب التمثيل النصي في ترجمة كل من المختار البخاري، والمعطي بن عبود، والطيب العلوي، والتهامي الحداد.

الاحتفاء بالنصوص الأدبية:

أول ما ينتبه إليه قارئ الرحلة الزيدانية هو ذلك الحضور الشعري القوي في جميع الصفحات، مما جعلها شبيهة بالمجاميع الأدبية وكتب المختارات الشعرية، فلم يأل الرحالة جهدا في إثبات كل ما وقف عليه من نصوص، وتدوين كل ما استطاع جمعه أو تذكره من قصائد ومقطوعات صدرت عن الوافدين على النادي الزيداني في الجلسات والمسامرات والمساجلات التي تمت في رحابه، أو توصل بها في طي ما تبادله معهم من مراسلات ومكاتبات؛ أكد على ذلك مرات عديدة من مثل قوله: "وقد سنح لي أن أذكر هنا جملة من الأدبيات المشار لها حفظا لبنات الأفكار، من غير اعتبار تاريخ ولا ترتيب في هذا المضمار[3]".

1. نفسه، ص436.
2. نفسه، ص493.
3. نفسه، ص610.

ويتألف هذا الديوان الشعري (الرحلة) من نحو مائة وألفي بيت، يستأثر ابن زيدان وسكيرج بأكثر من ثلثيه، بينما الباقي يتوزعه أعلام الرحلة الآخرون وهم: محمد بن كبور، والغالي السنتيسي، وعبد القادر العرائشي، ومحمد بن يحيى الصقلي.

ويعزى هذا التوجه الشعري إلى طبيعة فضاء النادي؛ فالوافدون عليه أدباء شعراء يتسمون برهافة الإحساس، والقدرة على الارتجال، وامتلاك ناصية اللغة، فلا عجب إن التف هؤلاء حول مائدة الشعر، وتذوقوا ما يقدم لهم عليها من اقتراحات بالوصف أو الإجازة أو التخميس أو التشطير... فيقع التباري، ويتطلع الكثيرون إلى التفوق. ومن هنا فإن المتن الشعري يغلب عليه الطابع الإخواني من ترحيب، وتهنئة، وتقريظ، وعتاب، ومدح، وغزل، ووصف، وتخميس، وتشطير...

ومن نماذج أشعار هذا النادي ما تبادله عبد القادر العرائشي وسكيرج في معرض التواجد والتودد[1] يقول الأول في قصيدة خاطب بها الرحالة:

أيا من قد رقى درج المراقي	وفخر ذوي العلوم بلا شقاق
فكم وقت يكون لنا التلاقي	بحب في سما الإسعاد راق
أديب زماننا وفقيه فاس	سكيرجنا الذي للقلب راق
شغفت به وفارقني رقادي	وهمت به وأقلقني اشتياق

فيجيبه سكيرج بقصيدة جاء فيها:

إليك أبا العلى دام اشتياقي	جد لي يا حبيبي بالتلاق
فإني قد جفا جفني منامي	وكادت تبلغ الروح التراقي
بفضلك فرحمن صبا غريما	لقد رقت عداه لما يلاقي
فأنت البدر في نور وحسن	علوت على على كل الحذاق

وهكذا تبادل الرحال أشعارا إخوانية كثيرة مع كل من محمد السوسي، والطيب العلوي، ومحمد بن كبور، ومحمد الطاهري، والغالي السنتيسي... إلا أن أكثر أشعاره في هذا الباب هي التي خص بها ابن زيدان مبادرا ومجيبا معا، ويكفي في هذا السياق التمثيل بإحدى

1. نفسه، ص495.

المقطوعات[1] التي ضمنها عبد الرحمن بن زيدان تأثره ومعاناته وقد غادره ركب صديقه عائدا إلى مدينة فاس، جاء في هذه المقطوعة التي بعث بها إليه:

خليل الروح روح ذا فؤاد	كليم من لواحظ كالرماح
وعلل باللمى قلبا عليلا	يقلب في الجحيم بلا ارتياح
ودارك بالوصال بلا انفصال	وهين العظم يا مولى الملاح
هوانك في هواك لديه هون	وأشهى للفؤاد من المراح
ففيك مكارم الأخلاق تمت	وفي فيك المليح بدا انشراحي

فيجيبه سكيرج قائلا:

خليلي عن سواك القلب صاح	وفيك متيم يجفو اللواحي
وحقك ما بغيرك لي سلو	ولا بسواك في عمري ارتياحي
لقاؤك منعش للروح مني	وذكرك في النوى روحي وريحاني
أرى صدري يضيق بحال بعدي	وما بسوى لقاك يرى انشراحي
أنا المملوك من غير اشتراء	قبولك لي به عين الفلاح

فحضور الشعر بكثافة في هذه الرحالة، يكشف عن الميل الشديد إلى القريض إبداعا وجمعا وتأليفا، تذكر كتب التراجم أن لرحالتنا ما يناهز أربعين كتابا في الشعر والنظم[2] من أهمها مجموعاته الشعرية في المديح النبوي والتصوف، وأعماله النظمية في العلوم المختلفة وفي بعض الرحلات.

وانطباع شعره في الرحلة بالطابع الإخواني منسجم مع ما أتاحته هذه الرحلة من مجالس جمعته بثلة من الإخوان، ونخبة من الأدباء والشعراء، في تودد وتواجد؛ فخاطبوه مرحبين ومعاتبين ومسامرين ومساجلين، ولم يكن بد من أن يرد سكيرج التحية بأحسن منها، مما جعل أشعاره تتحرك ضمن هذا الإطار ولا تتعداه، وحتى قصائده الثلاث في المدح السلطاني[3]

1. نفسه، ص605-606.
2. الرحلة الزيدانية، مقدمة التحقيق، ص98-109.
3. نفسه، ص590-601.

يمكن اعتبارها داخلة في هذا السياق كذلك، لأنه نظمها على لسان أحد هؤلاء الإخوان وهو التهامي الحداد إسعافا له ومساندة.

ولم يكن الإنتاج الشعري السكيرجي مقصورا على ما أثبته في رحلته من أغراض وموضوعات، ولكنه -في مجموعاته الشعرية- طرق أغراضا أخرى في التصوف والحكمة، والموضوعات العلمية والتربوية والاجتماعية والحضارية[1]، ولعل هذه الأغراض الجديدة هي التي يقصدها ابن تاويت حين يعد الشاعر "من الأدباء الذين ظهروا بالتجديد بعد العهد الحسني[2]" ومن هذا المنحى أيضا يضعه الأستاذ الطريسي في خانة الذين برز في شعرهم، "تحول طفيف في الأغراض الشعرية[3]"، إلا أن أحمد سكيرج وإن حاول الانفلات من أسر التقليد بطرقه لموضوعات جديدة، فإنه على مستوى الصياغة ظل مشدودا إلى التقليد كما يرى الباحثان المذكوران[4].

أما النصوص النثرية التي تتضمنها الرحلة، فهي وإن كانت في الدرجة الثانية بعد الشعر من حيث الكم، إلا أن لها أهميتها في التعرف على ما كان يشغل الطبقة النيرة من قضايا أدبية واجتماعية آنذاك بالإضافة إلى أنها تلقي الضوء على مستوى الكتابة لغة وأسلوبا في تلك الفترة.

وتتمثل هذه النصوص النثرية في قسمين:

1. تقييد لمحمد بن عبد السلام الطاهري في قضية فقهية أدبية عنوانه "بهجة الفكر في اشتمال خطبة الجمعة على أبيات الشعر[5]"، ولعل المسألة كانت أثارت نقاشا فقهيا وأدبيا على نطاق واسع في بدايات القرن العشرين، فتضاربت المواقف من توظيف الشعر في خطب الجمع بين مؤيد ومنكر، بل برزت آراء تنتقد تعاطي الشعر وتتحامل عليه، ولمواجهة هذا التيار المعادي للإبداع الشعري نظمت أشعار وألفت كتب في الانتصار للشعر وتفنيد حجج خصومه[6]

1. الأدب العربي في المغرب الأقصى، 1: 57.
2. الوافي، 3: 943.
3. الرؤية والفن، ص96.
4. الوافي، 3، 944، الرؤية والفن، ص96.
5. الرحلة الزيدانية، ص468-490.
6. نفسه، ص642-647.

ككتاب ابن زيدان "تغيير الأسعار على من عاب الأشعار"، وكأشعار سكيرج وابن زيدان والغالي السنتيسي... جاء في تقريظ سكيرج للكتاب المذكور قوله:

ولقد عجبت لمن يعيب الشعر إن	يك في القريظ يرى أخا استصغار
والشعر ينبئ عن نباهة قائليـ	ـه لأنـــه المـعـيـار لـلأفـكـــار
مـا عـابـه مـن كـان يحسـن وزنـه	أو كـان يـعـرفـه مـع استبصار

2 ـ مجموعة[1] رسائل تبادلها الرحالة مع الأعلام الذين اجتمع بهم في رحلته، وتتضمن ثمان عشرة رسالة تتوزع كالتالي:

* خمس رسائل بعث بها ابن زيدان لسكيرج.
* ست رسائل خص سكيرج ابن زيدان منها، بينما بعث بالسادس لعبد القادر العرائشي.
* ثلاث رسائل للسنتيسي وجه اثنتين منها إلى سكيرج، وبعث بالثالثة إلى زيدان.
* رسالتان بعث بهما عبد القادر العرائشي إلى سكيرج.
* رسالتان لمحمد بن كبور بعث بهما إلى ابن زيدان.

ولقد كان للشعر في هذه الرسائل موقعه المتميز، احتل حيزا هاما قد تختلف رتبته تقديما وتأخيرا، ولكنه من أهم العناصر في بناء الرسالة، أما أسلوب هذه الرسائل فيمكن تصنيفه ضمن الكتابات البديعية من التزام بالصنعة، واتكاء على المحسنات من سجع وجناس وطباق، وميل إلى التشخيص باستعمال المجاز والاستعارة، ومن هنا لا يبدو تأثر كبير بالصحافة المشرقية الوافدة على المغرب حينئذ...

الوصف في الرحلة

من أهم ما يطبع الرحلات عامة اهتمامها بوصف الطرق التي سلكها الرحالة، ورصد الجوانب الاجتماعية التي استوقفته، وذكر المشاهدات التي أثارت انتباهه وفضوله، إلا أن رحالتنا هنا أولى الجانب الأدبي اهتماما خاصا، مما جعل الوصف فقيرا أو يكاد يكون غائبا

1. نفسه، ص614-636-606-527-520-506-453-448.

في هذا العمل، وهكذا لا يمكننا التعرف بدقة على الطريق التي سلكها وهو متوجه إلى مكناس، باستثناء إشارات بسيطة لا تبدد ما يستشعره القارئ من غموض وإبهام لانعدام الدقة والوضوح، ولإغراقه في الصناعة البديعية. يقول وقد غادر ركبه مدينة فاس: "وعنها صرنا راحلين، نرى في الطريق الناس راكبين وراجلين، وسرنا من سايس نقطع تلك المسافات، خوف الوفاة قبل الموافاة، وكلما جبت مفازه، قلت هذه لي مفازه، فلم أقطع بعض تلك المسافات، حتى قلت هذا المسافات[1]".

وهكذا تضيع المعاني في غمار البحث عن الأسجاع والجناسات، فتتحول التضاريس الطبيعية بين فاس ومكناس إلى صحاري ومفازات وقفاز، وواقع الأمر خلاف ذلك. ويغيب الوصف كلية في طريق الإياب، فليست هناك إشارة واحدة إلى معالم الطريق ومراحله ومشاهداته حين مروره به، ذلك أن الرحلة تنتهي باستئذانه ابن زيدان في العودة[2].

ومع ذلك فالرحلة لا تخلو من لوحات وصفية قصيرة خص بها سكيرج بعض مشاهداته في زياراته ونزهه داخل مكناس، لزعمه أن الوصف لا يغني عن المعاينة نظرا لقصور اللغة عن إبراز دقائق الموصوف، ونقل الأحاسيس؛ فالمآثر الإسماعيلية "لا يفي في شرحها سوى المشاهدة لمن يشهد الغرائب، ويحار في وصف ذلك مثلي بين سكان المشارق والمغارب[3]".

ومن المعالم والآثار التي نالت اهتمامه فوصفها بطريقته، نذكر:

* الأضرحة[4] [الضريح الإسماعيلي، ضريح عبد الرحمان المجذوب، ضريح قدور العلمي، ضريح سيدي سعيد، ضريح الشيخ الكامل]
* المسجد الكبير[5]
* سجن قارة[6]

1. نفسه، ص422.
2. نفسه، ص604.
3. نفسه، ص444.
4. نفسه، ص439-445.
5. نفسه، ص463.
6. نفسه، ص446.

* جنان ابن حليمة[1]
* ألعاب الفروسية قرب ضريح سيدي سعيد[2]

وبالرغم من قلة أوصافه وإيجازها الشديد، فإنه كان يتكئ فيها –غالبا– على الشعر، وكأنه يجد التعبير الشعري أقدر على نقل أحاسيسه وعواطفه وتقريب موصوفاته إلى القارئ.

منهج كتابة الرحلة:

يبدو من قراءة الرحلة أن الطريقة التي دونت بها تأثر فيها صاحبها بمنهج العلماء المسلمين بصفة عامة، ومنهج رواة الحديث على الخصوص، في التقيد بالنص حرفيا، والتأكد من صحته متنا ورواية، واعتماد حلقات السند في الحصول عليه، والتدقيق في عباراته... ويتجلى هذا المنهج العلمي الصارم في العناصر التالية:

1. استعمال عبارات دقيقة تنفي أي أثر للشك أو التردد في صحة ألفاظ النص ومعانيه؛ بالتأكيد على سلامة نسبته إلى صاحبه، وروايته عنه دون واسطة، وهكذا تنتشر في ثنايا الرحلة عبارات من مثل[3]: وقفت بخطه، وكتبه لي بخطه، وسمعت منه، وأنشدني من حفظه، حرره بخط يده...

2. الإشارة إلى نصوص مختلفة دون إثباتها في الرحلة لتصريحه بضياعها، أو لشكه في سلامة ألفاظها وصحة معانيها، فقد يشير المؤلف إلى نص معين وظروف كتابته وتحريره، ولكنه لا يورده ضمن ما دونه في رحلته لعدم اطمأنانه إلى صيغ جمله وسلامة تعبيراته كما حرره به صاحبه، جاء في معرض حديثه عن عبد القادر العرائشي قوله: "ولما رجعت إلى فاس أعلمته بوصولي بسلامة، وكتبت له قصيدة ضمن الكتاب وفاتني إبقاء نسخة منه لأثبتها في هذا المحل، كما ضاع من يدي ما كنت أعددته لإخراجه من مبيضته جملة وافرة[4]"، ومثل هذا

1. نفسه، ص447.
2. نفسه، ص436.
3. نفسه، ص 455-530-586-587-588.
4. نفسه، ص 502.

التثبت والتحري يتكرر في مواطن كثيرة[1].

3. التنبيه على ما اعترى النص أثناء التداول، أو ما يمكن تسميته بحياة النص، فيشير إلى ما أقيم حوله[2] من شروح وتعليقات، وتخميسات، وتشطيرات، وتقريظات...

كما يشير إلى تاريخ الطبع ومكانه إن كان النص مطبوعا[3]؛ ولا شك في أن هذا العمل هو من متممات المنهج التحقيقي التوثيقي.

4. الاهتمام بالنصوص التي وقف عليها الرحالة منقوشة على المآثر التاريخية المختلفة[4]، والعمل على قراءتها، وفك ألغازها، ونسبتها إلى صاحبها، والإرشاد إلى موقعها، وكيفية نقشها على الأسوار وفي القبب، وكأنه عالم آثار يدون اكتشافاته ويعلن استنتاجاته؛ وبهذا المنهج الدقيق دون ما وجده منقوشا في قبة الضريح الإسماعيلي وجدارنه، وفي مدخل ضريح عبد الرحمن المجدوب، وعلى عنزة المسجد الكبير بالقصبة، ورخامته بالصحن، وساقيته، وفي البناءات الشاهقة بجنان ابن حليمة...

وهكذا وبعد استعراض مضمون وأسلوب الرحلة الزيدانية، تتضح لنا أهمية هذه الرحلة في الإشارة إلى قضايا سياسية واجتماعية وثقافية وأدبية، وفي إنارة زوايا في تراجم أعلام فقهاء وأدباء زمن الرحلة، وفي حفظ النصوص الشعرية والنثرية المختلفة للرحالة نفسه ولغيره ممن تحدث عنهم من العلماء والأدباء...

---

1. نفسه، ص 515 مثلا.
2. نفس، ص 434-459-491-496-569-582-587-592-642.
3. نفسه، ص 530 مثلا.
4. نفسه، ص 439-443-447-463.

المراجع

- إتحاف أعلام الناس بجمال أخبار حاضرة مكناس، عبد الرحمن ابن زيدان، الرباط، 1352هـ/1933م.
- الاثنوغرافيا والسوسيوغرافيا، د. رشدي فكار، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط1، 1988.
أدب الرحلة، د. حسين نصار، الشركة المصرية العالمية للنشر، القاهرة، 1991.
- أدب الرحلة حسين فهيم، سلسلة عالم المعرفة، عدد 118.
- أدب الرحلة بالمغرب، الحسن شاهدي، عكاظ، الرباط، 1990.
- الأدب العربي في المغرب الأقصى، محمد بن العباس القباج، المكتبة المغربية، الرباط، 1347هـ/1929م.
- الإكسير في فكاك الأسير، إبن عثمان المكناسي، مقدمة التحقيق، محمد الفاسي، الرباط، 1965.
- تاريخ الأدب الجغرافي، للمستشرق كراتشوفسكي، ترجمة صلاح الدين هاشم، القاهرة، 1963.
- تاريخ الجغرافية والجغرافيين، لحسين مؤنس، مدريد، 1386هـ/1967م.
- التأليف ونهضته بالمغرب في القرن العشرين، عبد الله بن العباس الجراري، مكتبة المعارف، الرباط، 1406هـ/1985م.
- الجغرافية والرحلات عند العرب، نقولا زيادة، بيروت، 1980.
- دليل مؤرخ المغرب الأقصى، عبد السلام بنسودة، البيضاء، 1965.
- الرحلات، د. شوقي ضيف، ط3، القاهرة، د، ت.
- الرحلة الزيدانية، أحمد سكيرج، مصورة على الشريط بالخزانة العامة، بالرباط، رقم 1030. حققتها الأستاذة فدوى بنخليفة لنيل د.د.ع بكلية آداب الرباط.
- الرؤية والفن في الشعر العربي الحديث بالمغرب، د. أحمد الطريسي أعراب، البيضاء، ط1، 1987.

- شذرات تاريخية، عبد الله الجراري، ط1، البيضاء، 1976/1396.
- غاية المقصود بالرحلة مع سيدي محمود، أحمد سكيرج، مخطوط الخزانة العامة، بالرباط، رقم د.3847.
- كتابات مضيئة في التراث الجغرافي، د.شاكر خصباك، بغداد، 1979.
- المصادر العربية لتاريخ المغرب، محمد المنوني، الجزء الثاني، نشر كلية آداب، الرباط، 1410هـ/1989م.
- معجم المطبوعات المغربية، إدريس بن الماحي، مطابع سلا، 1988. المغرب عبر التاريخ، إبراهيم حركات، البيضاء، 1398هـ/1978م.
- الوافي بالأدب العربي في المغرب الأقصى، محمد بن تاويت، البيضاء، 1981م.
- وحي البيئة، محم الفاسي، دار الكتاب، البيضاء، 1970.
- Extraits des principaux géographes Arabes، blachére(R) paris .1932
- .Recherches géographiques.Walcknaer (c.a) paris 1821

الخلاف حول الإعجاز القرآني والتفسير العلمي:
ملاحظات على بعض حجج المعترضين وتأملات داعمة للمؤيدين

ذ. خلاف الغالبي
بركان- المغرب

مدخل

عن أبي هريرة، رضي الله عنه، عن النبي، صلى الله عليه وسلم، قال: "ما من الأنبياء نبي إلا أعطي من الآيات ما مثله أومن أو آمن عليه البشر، وإنما كان الذي أوتيت وحيا أوحاه الله إلي، فأرجو أن أكون أكثرهم تابعا يوم القيامة[1].

من هنا يتضح أن الأنبياء والرسل السابقين قد أيدهم الله بمعجزات حسية خاصة بأقوامهم وفي الحدود الزمانية والمكانية لدعواتهم، في حين أوتي محمد، صلى الله عليه وسلم، معجزة القرآن مؤيدة له على قومه ودليلا على صدق نبوته، متحدية الإنس والجن على مر الأزمنة والعصور أن يأتوا بمثلها، يقول تعالى: ﴿**قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا**﴾ [الإسراء: 88]؛ لذلك كان رجاء نبينا عليه أفضل الصلوات والتسليم أن يفوق المؤمنون برسالته من آمن بالنبوات والرسالات السابقة.

ونظرا للعناية الكبيرة التي عرفتها هذه المعجزة الخالدة

1 . رواه البخاري في كتاب الاعتصام.

من طرف المسلمين على مر الأجيال: تلاوة وحفظا وفهما ودراسة ومدارسة... فقد أدى ذلك إلى ظهور عدد من العلوم والمعارف نضع على رأسها ما اصطلح عليه بعلوم القرآن: من مكيه ومدنيه، ومحكمه ومتشابهه، وعامه وخاصه ومطلقه ومقيده، وعلم تفسيره، واستنباط أحكامه، وأسباب نزوله، وعلم قراءاته... وكان من بين علومه التي انبثت نتيجة لهذه العناية المتميزة ما يعرف بإعجاز القرآن.

عناية المسلمين بالإعجاز القرآني

لقد مضى عصر النبوة ومدة عهد الأمويين وشطر كبير من عصر العباسيين دون أن يتعرض أحد لقضية الإعجاز القرآني، وما كان ذلك إهمالا لشأن القرآن ولا تقصيرا في حقه، وإنما إعظاما لأمره وتهيبا لمقامه وصونا له من أن يكون غرضا للآراء والأهواء وميدانا للجدل والخلاف. ويرى صاحب المزهر أن الناس في ذلك الوقت لم يتعرضوا لقضية الإعجاز لإيمانهم وإدراكهم بأن القرآن من عند الله، وهو معجزته التي أيد بها رسوله محمدا، صلى الله عليه وسلم، فلا ينبغي الخوض في مسائله لما يكتنف ذلك من المخاطر. وسبب ثالث وهام جدا: هو تذوقهم الفطري لبلاغة القرآن وإعجازه فاستغنوا بذلك عن المسألة عن معانيه[1]، لقد كان الذوق الفطري والملكة اللغوية وسيلتهم الأولى في إدراك الإعجاز القرآني، فقد كانوا "عبدة البيان قبل أن يكونوا عبدة الأوثان، وقد سمعنا من استخف منهم بأوثانهم، ولم نسمع قط منهم من استخف ببيانهم[2].

ثم ظهر بعد ذلك في مجتمع المسلمين بعض المشككين، فكثر القول في القرآن وإعجازه، وقال بعضهم بخلقه. فكان واجبا على علماء الإسلام أن يهبوا للدفاع عن معجزة نبيهم لنفي الشبهات عنها ولرد كيد الأعداء والمغرضين مصداقا لقوله، عليه الصلاة والسلام: "يحمل هذا العلم من كل خلف عدوله ينفون عنه تحريف الغالين، وانتحال المبطلين، وتأويل الجاهلين[3]".

1 . أنظر نظرية الإعجاز القرآني وأثرها في النقد العربي القديم، ص 25-27.

2 . مجلة عالم الفكر، المجلد 31، العدد 2، ص 18.

3 . ذكره ابن المواق في كتابه (بغية النقاد)، وأخذه عنه العراقي في شرحه مقدمة ابن الصلاح، أنظر المنهج الإسلامي في الجرح والتعديل، ص 168.

إن دراسة إعجاز القرآن، اتجهت في أول أمرها وجهة غير البحث في وجوه الإعجاز، وهي الدفاع عن القرآن ونفي ما أثاره الطاعنون فيه من أكاذيب وأباطيل... وقد سار العلماء في ردهم على هذه الدعاوى الباطلة طريقين: أولهما كلامي يرد على الطاعنين بالرأي والحجة، وثانيهما لغوي يكشف جوانب الإعجاز في النص المنزل[1]. ويبين الجدول (1) أهم المصادر التي عنيت بقضية الإعجاز في القرآن.

إذا كان هؤلاء المدافعون عن قدسية النص القرآني متفقين على إعجازه، فقد اختلفوا في تحديد وجوه هذا الإعجاز: ففريق جعل وجوه الإعجاز القرآني معدودة محصورة كالسكاكي الذي يرى (في مفتاح العلوم) أنها وجوه خمس، وآخر يرى أنها متعددة لا تنحصر في وجه دون آخر، يقول ابن القيم الجوزية في مقدمة (الفوائد المشوق إلى علوم القرآن): "وأودعه من الإعجاز مالا يحصر بحصر حاصر ولا بعد عاد". ونقل السيوطي أن بعض العلماء قد أنهى وجوه الإعجاز إلى ثمانين وجها، ثم قال: "والصواب أنه لا نهاية لوجوه إعجازه[2]".

1 . نظرية الإعجاز القرآني وأثرها في المنقد العربي القديم، ص 30-32.

2 . المرجع نفسه، ص 95-97.

مراحل الإنتاج المعرفي	الأعلام	المؤلفات	تاريخ وفيات الأعلام (بالتقويم الهجري)
	الجاحظ	نظم القرآن	254
	أبو عبد الله محمد بن يزيد الواسطي	إعجاز القرآن في نظمه وتأليفه (أول كتاب يحمل اسم إعجاز)	306
	ابن الخشيد	نظم القرآن	326
	أبو الحسن علي بن عيسى الرماني	النكت في إعجاز القرآن	386
	إبراهيم الخطابي	بيان إعجاز القرآن	388
	القاضي الباقلاني	إعجاز القرآن – نكت الانتصار	403
	أبو الحسن بن عبد الجبار الأسد أبدي	المغني في أبواب التوحيد العدل	415
	عبد القاهر الجرجاني	دلائل الإعجاز	41
	أبو حامد الغزالي	إحياء علوم الدين – جواهر القرآن ودرره	505
	محمود بن عمر الزمخشري	الكشاف في تفسير القرآن وبيان إعجازه	538
مرحلة التجميع والتنقيح والتهذيب	القاضي عياض	الشفا	544
	فخر الدين الرازي	نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز	606
	السكاكي	مفتاح العلوم	626
	ابن أبي الأصبع المصري	تحرير التحبير – بديع القرآن	654
	ابن يحيى العلوي	الطراز	729
	الأصفهاني	التفسير الكبير	749
	خير الدين الزركشي	البرهان في علوم القرآن	749
	جلال الدين السيوطي	الإتقان في علوم القرآن – معترك الأقران – إكليل التأويل.	911

الجدول 1 : أهم المؤلفات التي اهتمت بقضية إعجاز القرآن بين القرنين الرابع والعاشر (الهجري).

ويشكل الوجه البياني (أو النظم القرآني) الوجه الوحيد الذي أجمع عليه القائلون بإعجاز القرآن، إلا ما كان بعض المعتزلة القائلين بالصرفة، ومن سار على دربهم. أو ما ذهب إليه مالك بن نبي من أن الإعجاز البياني كان مرحلة من مراحل تطور الإعجاز القرآني قد انصرمت[1]، والأدلة على هذا الوجه الإعجازي للقرآن كثيرة ولا مجال لحصرها، وسنكتفي بذكر بعض الأمثلة الدالة على إعجاز بيان القرآن وسحر نظمه، كقصة إسلام عمر بن الخطاب، رضي الله عنه، نتيجة لسماع بعض الآيات من سورة طه في لحظة انتباه عقل ويقظة ضمير ورقة حال، أو ما كان من الوليد بن المغيرة، وهو بشهادته على نفسه أعلم قريش بالشعر ورجزه وقصيده، عندما قال، بعدما سمع رسول الله يتلو القرآن وهو يصلي عند الكعبة: والله لقد سمعت من محمد آنفا كلاما ما هو من كلام الإنس ولا من كلام الجن، وإن له لحلاوة وإن عليه لطلاوة، وإن أعلاه لمثمر وإن أسفله لمغدق، وإنه ليعلو وما يعلى وإنه ليحطم ما تحته. فقالت قريش: صبأ والله الوليد، والله لتصبأن قريش كلهم.

ولذلك فقد كان مشركو قريش يتواصون بعدم الاستماع إلى القرآن، ويقومون بصرف الناس عن سماعه، لعلمهم بقوة وقعه على الأسماع والقلوب، وشدة تأثيره على النفوس، يقول تعالى: ﴿وقال الذين كفروا لا تسمعوا لهذا القرآن والغوا فيه لعلكم تغلبون﴾ [فصلت: 26][2].

الخلاف حول الإعجاز القرآني والتفسير العلمي

إذا كان الإعجاز شبه قائم بخصوص الوجه البياني، فإن من أكثر الوجوه إثارة للخلاف قديما وحديثا، الوجه العلمي للإعجاز القرآني.

الخلاف عند المتقدمين

من أشهر العلماء المتقدمين الذين ناصروا هذا الاتجاه نذكر أبا حامد الغزالي الذي أورد في كتابه (إحياء علوم الدين)، أن في القرآن سبعا وسبعين ألفا ومائتي علم، وقال في كتاب

1 . الظاهرة القرآنية.

2 . مدخل إلى تفسير القرآن وعلومه، ص 148-153.

آخر: "أو ما بلغك أن القرآن هو البحر المحيط؟ ومنه يتشعب علم الأولين والآخرين كما يتشعب عن سواحل البحر المحيط أنهارها وجداولها؟[1]". ثم جاء بعده أبو الفضل المرسي ثم جلال الدين السيوطي الذي أيد هذا الاتجاه مستدلا له بنصوص القرآن والسنة وبأقوال الصحابة والسلف كابن مسعود والحسن والشافعي وغيرهم[2]. وقد جاء تفسير (مفاتيح الغيب) للفخر الرازي تتويجا لهذا الاتجاه ضمنه صاحبه جل ما تحقق من علوم في ذلك العصر الذهبي.

وقد عارض هذا التوجه الإمام أبو إسحاق الشاطبي في كتابه (الموافقات)، ثم سار على نهجه النحوي أبو حيان التوحيدي الأندلسي في تفسيره (البحر المحيط). وقد أيد -من المتأخرين- كل من الدكتور الذهبي في كتابه (التفسير والمفسرون) والشيخ يوسف القرضاوي في كتابه (كيف نتعامل مع القرآن)، رأي الشاطبي، إلا ما كان من قوله بأمية الشريعة، وقد تعقبه في ذلك الشيخ الطاهر بن عاشور في تفسيره (التحرير والتنوير).

الخلاف عند المتأخرين

كما هي الحال في أغلب المسائل الخلافية، فقد توارث المتأخرون خلاف المتقدمين بخصوص الإعجاز القرآني والتفسير العلمي وانقسموا في ذلك ثلاثة فرق.

فريق معارض: نجد على رأسه الإمام الأكبر الشيخ محمود شلتوت -رحمه الله- الذي أنكر في مقدمة تفسيره على من حاول أن يفسر القرآن بمقتضى ما تلقوه من علوم حديثة، كذلك الشيخ أمين الخولي وزوجته بنت الشاطئ، ومحمد رشيد رضا وغيرهم[3].

فريق وسط: قبلوا بالفكرة مضمونا لكنهم رفضوا مصطلح "الإعجاز العلمي"؛ من بينهم:

- الشيخ يوسف القرضاوي في كتابه (كيف نتعامل مع القرآن).. إذ يرى أن الموقف فيه ثلاثة اتجاهات طرفين وواسطة، حيث يوجد في طرف من يرفضون بإطلاق إدخال العلوم

1 . جواهر القرآن ودرره، ص 10.

2 . الإتقان في علوم القرآن، و"إكليل التأويل".

3 . يصنف عدد من المؤلفين كلا من الشيخ المراغي وسيد قطب ضمن الفريق المعارض، لكن موقفهما الصريح الرافض لم يتبين لنا بعد.

الكونية في مجال التفسير. وفي الطرف المقابل يوجد من يغلون في استخدام العلوم غلوا كبيرا، ويجتهدون في إبراز ما سموه (الإعجاز العلمي) بكثير من التمحل وموقف وسط عدل لا يبالغ في النفي ولا يغلو في الإثبات. ويرى أن هذا الوجه من الإعجاز القرآني لا يعدو أن يكون إعجازا بيانيا.

- الشيخ محمد الغزالي. يقول عند الحديث عن الإعجاز العلمي للقرآن: "أنا أقول بذلك، أقول إنه دليل صدقه ودليل نبوة الرسول، عليه الصلاة والسلام، ودليل مصداقية القرآن.. أما تسميته "إعجازا" فهذا الذي أتوقف عنده، لأني أرى ذلك يتعارض مع خلود المعجزة[1]".

- ويرى الدكتور صبحي الصالح أن ما يسمى بالإعجاز العلمي أو التشريعي أو غيره مما يخرج عن الإعجاز البياني، لا يدخل في دائرة الإعجاز لأنه لم يقع به التحدي، يقول: "فما إعجاز هذا الكتاب إلا سحره، ولقد فعل سحره هذا ما فعله في القلوب في أوائل الوحي قبل أن تنزل آياته التشريعية، ونبوءاته الغيبية، ونظرته الكلية الكبرى إلى الكون والحياة والإنسان[2]". وهو رأي الدكتور عدنان زرزور[3] والدكتور أحمد سيد عمار[4]، كما يرى الدكتور الشظيفي أن الإعجاز العلمي لون من إعجاز المعاني التي دلت عليها الألفاظ[5].

- أما مناع القطان فيرى أن إعجاز القرآن العلمي ليس في اشتماله على النظريات القابلة للتجدد والتغير وإنما إعجازه في حثه على التفكير والتدبر في هذا الكون[6].

فريق مؤيد: نجد على رأسهم محمود شكري الآلوسي، عبد الرحمن الكواكبي الذي يرى في كتابه (طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد)، أن العلوم هي "الكاشفة عن إعجاز القرآن[7]"، والمرحوم مصطفى صادق الرافعي، والشيخ متولي الشعراوي، والدكتور محمد

1 . كيف نتعامل مع القرآن، ص 139.

2 . مباحث في علوم القرآن، ص 321.

3 . أنظر "مدخل على تفسير القرآن وعلومه".

4 . نظرية الإعجاز القرآني وأثرها في النقد العربي القديم.

5 . تقييدات في إعجاز القرآن، ص 50.

6 . مباحث في علوم القرآن، ص 270.

7 . أنظر التفسير والمفسرون "للذهبي"، ومقال "الاتجاه العلمي في تفسير القرآن، قراءة في النهج"، لعبد الأمير كاظم زاهد، وغيرهما.

سعيد رمضان البوطي، ومالك بن نبي، والطاهر بن عاشور وغيرهم. وفيما يلي أقوال بعض المؤيدين تبين موقفهم من الإعجاز العلمي:

ـ يقول محمد سعيد رمضان البوطي: "أما الجانب الذي يعم الناس كلهم فيتمثل في إخباره عن المغيبات التي لم تكن وقعت بعد ثم وقعت كما أخبر، وعن الأمم الماضية وقصصها. كما يتمثل في تشريعه الشامل الدقيق الصالح لكل زمان ومكان مع ما عرف من كونه عليه الصلاة والسلام أميا لم يقرأ كتابا ولا خطه بيمينه، فضلا عن أنه لم يدرس قانونا ولا تشريعا ولا عني بشيء من أمر النظم الاجتماعية المعروفة إذ ذاك عند الفرس أو اليونان. وفيما ينطوي عليه من القواعد والبحوث العلمية التي لا يزال الباحثون اليوم في طور اكتشافها والوقوف عليها. فهذه الوجوه من إعجاز القرآن يستوي في فهمها العرب وغيرهم من كل من كانت لديه ملكة عقلية سليمة[1]".

ـ يقول الشيخ متولي الشعراوي: "معجزة القرآن تختلف عن معجزات الرسل السابقين في كثير من زوايا الإعجاز.. وفي القرآن إعجاز لا ينتبه إليه العقل إلا بعد أن ينشط ويكشف المستور عنه من حقائق الكون وأسراره" ويقول: المعجزة "في القرآن أنه يعطي لكل عقل قدر حجمه.. ويعطي لكل عقل ما يعجبه ويرضيه... فترى غير المتعلم يطرب للقرآن ويجد فيه ما يرضيه.. ونصف المتعلم يجد في القرآن ما يرضيه.. والمتبحر في العلم يجد في القرآن إعجازا يرضيه[2]".

وتجدر الإشارة هنا إلى أن المؤيدين ليسوا سواء. فاتجاه يعكس نظرة الأسلاف المتقدمين الذين يرون أن القرآن بحر العلوم كلها، كالشيخ طنطاوي جوهري في (تفسير الجواهر)، والدكتور محمد محمود عبد الله في كتابه (مظاهر كونية في معالم قرآنية). ورأي يرى أن الإعجاز العلمي للقرآن هو الوجه الوحيد المتبقي اليوم والصالح لمخاطبة عقل الإنسان المعاصر، وهو رأي الأستاذ مالك بن نبي[3]؛ واتجاه يرى أصحابه أن للقرآن وجوها مختلفة من بينها الوجه العلمي، دون أن يزعموا أن في القرآن كل علوم الدنيا، دون أن يجعلوا هذا الميدان مشاعا يلجه من شاء وكيفما شاء، بل جعلوا لذلك منهجا في البحث ووضعوا له قواعد

---

1 . كبرى اليقينيات، ص 176-177.

2 . معجزة القرآن الكريم، ص 21-22.

3 . أنظر كتاب "الظاهرة القرآنية".

وضوابط تمنعه وتقيه من الزلل والشطط[1] ، وهو الاتجاه الغالب على هذا الفريق. الاعتراض على الإعجاز القرآني والتفسير العليم للقرآن وحقيقته:

حجج المعترضين[2]:

يمكن إجمال حجج الفريق المعارض في النقاط التالية:

1 ـ مخاطبة القرآن العرب أولا وهم مع أميتهم، فقد أدى معهم رسالته على أحسن وجه يتاح.

2 ـ إن القرآن كتاب هداية وتوجيه ولم يأت ليبين للناس أسرار الظواهر الطبيعية والكونية من رعد وبرق وشمس وقمر...

3 ـ إن النظريات العلمية في الكون غير مستقرة بل هي معرضة للتغيير والتبديل رأسا على عقب وبالتالي فتفسير القرآن وفق معطيات العلم من شأنه إخضاع المطلق لما هو نسبي ومن شأنه المساس بقدسية القرآن وتعريضه للعبث، وهو أمر يتنافى مع عظمة القرآن وجلال قدره.

4 ـ إن التوافق بين المقررات القرآنية والحقائق العلمية ليس فيه من الإعجاز شيء لارتباطه بالتحدي، وإنما ذلك دليل على نبوة محمد، صلى الله عليه وسلم.

5 ـ إن الآيات الكونية تمثل بعضا من آي القرآن، في حين وقع التحدي بأي سورة من سور القرآن. وبالتالي فكيف نثبت الإعجاز للقرآن من خلال السور والآيات الخالية من أية إشارة علمية.

6 ـ إن هذا الوجه من الإعجاز على القول به قاصر على بعض أهل العلم الذين يدركون هذه الحقائق العلمية فهو بذلك محجوب عن كل من ليست له المعرفة العلمية التي تمكن من فهم هذا اللون من الإعجاز.

---

1 . أنظر على سبيل المثال إصدارات هيئة الإعجاز العلمي بهذا الخصوص. ومقال "من ضوابط الإعجاز العلمي" للشيخ عبد الله بن بيه.

2 . أنظر مثلا كتاب "نظرية الإعجاز القرآني وأثرها في النقد العربي القديم". ومقال "الاتجاه العلمي في تفسير القرآن، قراءة في النهج"...

7. إن من يدعون العلم يحملون آيات القرآن ما لا تحتمل رغبة في إثبات إعجاز جديد للقرآن.

بعض الأسباب الداعية إلى الاعتراض

إن موقف الفريق المعارض للإعجاز القرآني والتفسير العلمي للقرآن، ليس موقفا غير مؤسس، ناتج عن ذوق أو رغبة أو ميل أو هوى. وإنما هو موقف ينبني على دعائم وأسس معينة يظهر بعضها جليا من خلال أدلتهم وحججهم في الاعتراض، وبعضها الآخر لا يظهر. ونعتقد أن من بين أهم الدواعي المؤسسة لهذا الموقف ما يلي:

1. تنوع المدارس التفسيرية وانقسامها إلى: التفسير بالمأثور الذي أثر عن رسول الله، صلى الله عليه وسلم، وعن صحابته الكرام، رضوان الله عليهم، وهذا اللون من التفسير عليه إجماع علماء الأمة. والتفسير بالرأي، هو تفسير لغير ما ورد فيه نص مأثور صحيح صريح، هذا الأخير كان ولا يزال محل خلاف بين علماء المسلمين، فمنهم من حرمه ومنهم من أجازه، علما أنه لون فرض ذاته بعد انصراف عهد الصحابة والتابعين ومن تبعهم والذين يتحرجون ويتهيبون من أن يقولوا في القرآن بآرائهم. وإلى هذه المدرسة التفسيرية الأخيرة ينسب عدد من العلماء التفسير العلمي للقرآن.

2. بناء الموقف على رأي المتقدمين ومن سلك طريقهم من المتأخرين (على قلتهم)، والذين رأوا في القرآن موسوعة علوم، في حين أن غالبية المؤيدين لا يرون ذلك، يقول محمود شكري الآلوسي (1273-1342هـ): "وليس القرآن كتابا في العلوم الكونية حتى نرد إليه كل نظرية ونفتش عن كل مكتشف كما يفعل بعض الناس في أيامنا هذه، فيأتون أحيانا بالعجب الذي لا يخطر على بال... لكننا نحب أن نبين أنه ربما أشار إلى بعض الحقائق والنواميس الكونية[1]". ويقول عماد الدين خليل: "صحيح أن كتاب الله ما جاء ليكون كتابا علميا كما هو معروف... وهكذا فإن مبالغة طائفة من المفكرين في تحويل القرآن الكريم إلى كتاب رياضيات وفلك وفيزياء وطب وتشريح، دفع طائفة أخرى على وضع جدار عازل بين القرآن والمعطيات العلمية، وكأن كتاب الله جاء لكي يخاطب الإنسان بمعزل عن العالم الذي هيئ له والكون الذي

1 . ما دل عليه القرآن مما يعضد الهيئة الجديدة القويمة البرهان، ص 3-4.

يتحرك فيه. إن هذا التضاد المتطرف يجب ألا يضيع علينا الرؤية الصحيحة لموقف القرآن في المسألة العلمية... وهو موقف واضح ومؤكد من أية زاوية نظرنا[1]".

3. ارتباط قضية الإعجاز في بدايتها الأولى ببعض رموز المعتزلة (كالجاحظ والرماني والزمخشري) والذين يغلبون العقل على الوحي، فكان التخوف من أن يسري ذلك على التفسير والإعجاز العلميين للقرآن.

4. الاختلاف في المعنى المراد بالإعجاز العلمي وبالتفسير العلمي.

التفسير العلمي عند الذهبي: هو "التفسير الذي يحكم الاصطلاحات العلمية في عبارات القرآن، ويجتهد في استخراج مختلف العلوم والآراء الفلسفية منها[2]".

التفسير العلمي لدى هيئة الإعجاز العلمي: هو "اجتهاد المفسر في كشف الصلة بين آيات القرآن الكريم الكونية ومكتشفات العلم التجريبي على وجه يظهر به إعجاز للقرآن يدل على مصدره وصلاحيته لكل زمان ومكان، "أو هو الكشف عن معاني الآية أو الحديث في ضوء ما ترجحت صحته من نظريات العلوم الكونية[3]".

المعجزة في الاصطلاح: هي أمر خارق للعادة مقرون بالتحدي سالم من المعارضة. الإعجاز العلمي عند مالك بن نبي: يقول الدكتور باطاهر: إن مفهوم مالك بن نبي للإعجاز قريب من مفهوم المعجزة عند دارسي الإعجاز، إذ هي في اصطلاحهم: "أمر خارق للعادة داع إلى الخبر والسعادة مقرون بدعوى النبوة قصد به إظهار صدق من ادعى أنه رسول الله[4]".

الإعجاز العلمي لدى هيئة الإعجاز العلمي: "هو إخبار القرآن الكريم (أو السنة النبوية الشريفة) بحقيقة أثبتها العلم التجريبي وثبت عدم إدراكها بالوسائل البشرية في زمن رسول الله، صلى الله عليه وسلم، على أن الإعجاز هنا يفيد السبق والفوت وهو المعنى اللغوي لكلمة إعجاز[5].

5. اشتغال بعض المتحمسين للإعجاز العلمي بالعديد من حقول المعرفة حتى تلك التي

1 . مجلة العربي، العدد 241، ص 19-20.

2 . التفسير والمفسرون، ج 2، ص 511.

3 . مجلة الإعجاز العلمي، العدد 12، ص59.

4 . مجلة عالم الفكر، المجلد 31، العدد 2، ص17.

5 . مجلة الإعجاز العلمي، العدد 12، ص59.

تبعد عن تخصصاتهم، مما يؤدي بهم إلى تأويلات وتفسيرات متكلفة وغير مقبولة كالمسعى الذي ذهب إليه الشيخ طنطاوي جوهري (في تفسيره الجواهر)، عندما عرض لقوله عز وجل: **﴿وإذ قال موسى لقومه إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة قالوا أتتخذنا هزءا قال أعوذ بالله أن أكون من الجاهلين﴾** [البقرة: 67] إلى قوله تعالى: **﴿وإذ قتلتم نفسا فادرأتم فيها والله مخرج ما كنتم تكتمون فقلنا اضربوه ببعضها كذلك يحيى الله الموتى ويريكم آياته لعلكم تعقلون﴾** [البقرة: 72]. فيتحدث عن عجائب وغرائب تضمنتها هذه الآيات كعلم تحضير الأرواح فيقول: "وأما علم تحضير الأرواح فإنه من هذه الآيات استخراجه...[1]".

6. التقليل من شأن المؤيدين وقيمتهم العلمية: يقول الدكتور يوسف القرضاوي[2]: "والذين يعنون بهذا اللون من التفسير في الغالب ويتحمسون له، هم من علماء الكون والطبيعة وليسوا من علماء الدين والشريعة[3]"، ويقول الدكتور محمد رجب البيومي: "ومما جعل الآذان تصغي كثيرا لهذا الفريق أن أناسا ممن لا يجمعون بين النظر الصائب والعلم الصريح قد دفعهم حب الابتكار على تفسير بعض الآيات تفسيرا بدائيا لا يستند إلى دليل، فحين يظهر مكتشف ما من المكتشفات يسارع هؤلاء السطحيون فيقتطعون من كتاب الله ما يوهم صاحب النظر المتسرع أنه يسير مع المكتشف الحديث...[4]".

7. افتقار عدد من علماء الدين والشريعة إلى حد أدنى من الثقافة العلمية –وهو أمر مطلوب في حقهم-: الأمر الذي يصدهم عن فهم وتفهم الجهود والمحاولات التي تسعى إلى الربط بين مقررات الوحي المسطور والقوانين الثابتة للوحي المنظور، يقول الدكتور يوسف القرضاوي: "ولقد رأينا بعض المشايخ الذين تعقبوا سيد قطب في (ظلاله) الشهيرة ينكرون عليه رحمه الله أشياء غريبة مثل حديثه عن المجموعة الشمسية وعن المجرات الكونية وغير ذلك مما يدل على الجهل المطبق للمتعقب بهذه العلوم. وقد قيل قديما: من جهل شيئا عاداه...[5]".

---

1 . أنظر التفسير والمفسرون، ج 2، ص548.

2 . كيف نتعامل مع القرآن، ص431.

3 . ونحن نرى أنهم لذلك كانوا أقدر من غيرهم على خوض غمار هذا البحر المتلاطم الأمواج، وفق الشروط والضوابط الموضوعة لذلك.

4 . أنظر نظرية الإعجاز القرآني. ص 116.

5 . كيف نتعامل مع القرآن ص 444.

ملاحظات على بعض حجج المعترضين

* بخصوص الاعتراض بدعوى أن هناك من المتحمسين للتفسير العلمي من يتكلفون ويكلفون النصوص ما لا تتحمله، بهدف تطويعها لتوافق ما جد في عالم الاكتشافات العلمية خدمة لقناعاتهم وتصديقا لرؤاهم ولنظرياتهم في هذا المجال، وهو صنيع شبيه بما يعرف بالتفسير المذهبي أو التفسير الصوفي للقرآن والذي عمد أربابه إلى صرف بعض معاني القرآن عن حقائقها وعن مدلولاتها الواضحة والبديهية إلى معان بعيدة كل البعد عن المراد والمقصود، قصد ملاءمتها مع مذاهبهم وأهوائهم. هذا المنحى يمكن أن نسميه تفسيرا بالرأي مذموما، وهو منهج في التفسير مرفوض[1]. أما الجهود والمحاولات التي تتوخى توضيح الصلة بين مقررات الوحي المسطور وبين ما دلت عليه الآيات من شواهد الوحي المنظور التي استطاع الإنسان أن يفسر ألغازها وأن يفك رموزها –خاضعة في ذلك للمنهج الصارم الصالح لذلك منضبطة بضوابطه وشروطه- فإنها ليست في ذلك من شيء، وأقل ما يمكن أن يقال في حقها، إنها من قبيل التفسير بالرأي المحمود، بل هي أعلى درجة وأسمى مقاما: إذ تقدم للرأي في الآية الحجة الداعمة والدليل العلمي القطعي الثابت والمستقر[2]. وليس كما يقال: إن قواعد العلم لا تعرف الاستقرار ولا تلبث أن تتغير، بل تنقلب رأسا على عقب، فمعطيات العلم ليست سواء، لأن هنالك من الحقائق والقوانين العلمية ما ثبت واستقر بعد أن هدى الله الإنسان إلى معرفة كنهها واستكشاف سننها ونواميسها التي لا تتبدل ولا تتغير، مصداقا لقوله عز وجل: ﴿**لكل نبإ مستقر وسوف تعلمون**﴾ [الأنعام: 67]. ومن الأمثلة على هذه الحقائق أن الأرض كروية الشكل، وأن القمر كوكب مظلم، وأن الجلد هو مركز الإحساس بالألم، وأن للرياح دورا في تلقيح النباتات والأشجار، وأن عددا من الأراضي التي نعدها اليوم من اليابسة كانت يوما مغمورة بمياه البحار والمحيطات، وأن هناك مناطقا من الكرة الأرضية لا تخضع للتعاقب العادي اليومي لليل والنهار الناتج عن دوران الأرض حول نفسها، بل تشرق الشمس فيها ولا تغرب إلا بعد ستة أشهر لتظهر مرة أخرى بعد نفس المدة... وغير ذلك من الأمثلة كثير. وأما ما كان من النظريات العلمية غير الثابتة والتي قد تتغير بين يوم وليلة، فنرى –والله أعلم- أنها لن تأتي موافقة للقرآن في حالة تبدلها، إلا ما كان من تكلف المفسر وعدم تريثه، وأن التطابق

1 . أنظر مثلا: التفسير والمفسرون للذهبي، "مباحث في علوم القرآن"، لمناع القطان. و"مباحث في علوم القرآن" لصبحي الصالح...

2 . وإلى هذا ذهب أيضا عبد الأمير كاظم زاهد في مقاله: "الاتجاه العلمي في تفسير القرآن الكريم قراءة في المنهج".

لن يحصل إلا عندما تستقر هذه النظريات ويترجح صوابها. يقول محمود شكري الآلوسي عندما يتحدث عن الهيئة الجديدة القويمة البرهان: "وقد سماها الفلاسفة المتأخرون (الهيئة الجديدة) لكونها شاعت في العصر المتأخر، وإلا فالقول بها متقدم جدا، فقد رأيت كثيرا من قواعدها لا يعارض النصوص الواردة في الكتاب والسنة. وعلى أنها لو خالفت شيئا من ذلك لم يلتفت إليها، ولم نؤول النصوص لأجلها، والتأويل فيهما ليس من مذاهب السلف الحرية بالقبول، بل نقول إن المخالف لهما مشتمل على خلل فيه، فإن العقل الصريح لا يخالف النص الصحيح، بل كل منهما يصدق الآخر ويؤيده[1]" ولرد مثل هذه الشبهة قام شيخ الإسلام ابن تيمية بتأليف كتابه (درء تعارض العقل والنقل) يقول فيه: "فتبين أن كل ما قام عليه دليل قطعي سمعي يمتنع أن يعارضه قطعي عقلي"، ويقول أيضا، "...النصوص الثابتة في الكتاب والسنة لا يعارضها معقول بين قط". وقد دفع اتهام الفلاسفة المسلمين –ظلما أو عن غير تحقيق بتقديمهم عقولهم على الوحي مطلقا بابن رشد، لأن يضع كتابه (فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال) يقول فيه: "وإذا كانت الشريعة داعية على النظر المؤدي إلى معرفة الحق، فإنا معشر المسلمين نعلم على القطع أنه لا يؤدي النظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد به الشرع، فإن الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له". وقد لخص الشاطبي عدم التعارض هذا بعبارة موجزة فقال في كتابه (الموافقات): "الأدلة الشرعية لا تنافي العقول[2]".

❊ أما القول: إن القرآن كتاب هداية ولم يأت لتبيان كيف يتكون الرعد والبرق ولا كيف تتحرك الكواكب... وبالتالي فنحن غير مطالبين بالوقوف على كنه الآيات الكونية والتعرف على أسرار الكون، ولا يسعنا إلا التسليم المطلق للخبر القرآني، شأن القائلين بهذا شأن من يقول إن في العلم بحرمة لحم الخنزير كفاية وغناء ولا داعي لإجهاد النفس وإرهاق العقل بغية الكشف عن علة التحريم. هذا القول يناقض المنهج القرآني نفسه، أو لم يسمعوا قول الله تعالى: ﴿**وإذ قال إبراهيم رب أرني كيف تحيي الموتى قال أو لم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي قال فخذ أربعة من الطير فصرهن إليك ثم اجعل على كل جبل منهن جزءا ثم ادعهن يأتينك سعيا واعلم أن الله عزيز حكيم**﴾ [البقرة: 260]؟. كيف يطلب إبراهيم النبي الرسول الأمة من ربه آية يتحقق له بها اطمئنان قلبه المؤمن، ونمنع أناسا كثيرين –لا وجه لمقارنة

1 . ما دل عليه القرآن مما يعضد الهيئة الجديدة البرهان، ص12.

2 . أنظر "نظرية المعرفة في القرآن الكريم وتضميناتها التربوية" ص 312-322.

إيمانهم بإيمان إبراهيم عليه الصلاة والسلام- من الحصول على الراحة النفسية واليقين العقلي والاطمئنان القلبي، والمتحقق بالآيات الكونية المشهودة والمحسوسة والمعقولة!؟.

* وفيما يتعلق باقتصار هذا الوجه من الإعجاز على قلة قليلة من الناس لديهم الرصيد العلمي الذي يؤهلهم لفهم العلاقة بين العلم التجريبي والقرآن الكريم، فإن ذلك يصدق أيضا على الوجه البياني في الإعجاز، يقول الدكتور باطاهر: إن فهم الإعجاز عن طريق التذوق اللغوي لم يكن متيسرا إلا لفئة مخصوصة من العلماء المتمرسين في صناعة البيان حتى قيل (لم يدر ما الإعجاز سوى الأعرجين: أحدهما من زمخشر والآخر من جرجان) ويقصدون بذلك الزمخشري وعبد القاهر الجرجاني. أما طائفة العوام من الناس فلم يكن بمقدورهم إدراكه من هذا الوجه، وإنما تدرك منه قدرا يتناسب مع ما لديها من وسائل الفهم والإدراك..."[1].

ويقول الدكتور محمود السيد شيخون: "إن إدراك العرب الذين عاصروا نزول القرآن للإعجاز كان فطريا غير مسبوقا بدراسة، ولا طول نظر في الكتب، وإنما أدركوا هذا الإعجاز بفطرتهم العربية السليمة، وما حباهم الله من ذوق سليم وفصاحة وبيان، ولذلك كان إيمان من آمن منهم بهذا الدين إيمانا راسخا، ناضلوا دونه، وبذلوا دماءهم وأموالهم في سبيله. ولكن بعد أن تقدم الزمن وانتشر المسلمون في أرجاء الأرض بانتشار الإسلام في الأمصار، وابتعدوا عن بيئة العربية السليمة، واختلطوا بغيرهم من أبناء البلاد المفتوحة، لم يعد إعجاز القرآن يدرك بالفطرة، وإنما صار إدراكه يتطلب دراسة واعية ومستفيضة للغة العربية... فانتقل الإعجاز من مرحلة (التذوق الفطري) إلى الإعجاز في القرآن العظيم، وهذا يعني أن الإعجاز الذي كانت تدركه أكثرية العرب من الذين عاصروا نزول القرآن الكريم، أصبح من اختصاص طائفة قليلة من المسلمين، هي التي بيدها وسائل التذوق الفني..[2] ". وبالتالي فلو سلمنا بأن هذا الوجه العلمي للإعجاز يستعصي فهمه وإدراكه من طرف غالبية الناس[3]، فلا يجوز بحال أن يكون ذلك مدعاة لرفضه وإقصائه.

---

1 . مجلة عالم الفكر، المجلد 31، العدد 2، ص 20.

2 . الإعجاز في نظم القرآن، ص 16.

3 . ونحن نقول إن مواضيع الإعجاز العلمي متنوعة جدا فمنها ما يفهمه من يمتلك بعض أوليات العلوم، ومنها ما هو في متناول من لديه ثقافة علمية متوسطة، ومنها ما يدركه المتخصصون كل حسب تخصصه؛ فضلا على أن البرامج الدراسية اليوم تقدم المواد العلمية للتلميذ وللطلبة في سن جد مبكر، وعليه فإن عدد كبير من المتمدرسين يستطيعون فهم هذا اللون من الإعجاب والتأثر، وهذا أمر مجرب.

تأملات داعمة :

1. تجديد الدين:

جاء في الحديث النبوي الشريف: "إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة عام من يجدد لها دينها[1]". يقول عمر عبيد حسنة معلقا على الحديث: "هو إخبار بامتداد هذا الدين، واستمرار سلامة قيمه، من خلال التصويب والمراجعة والتوثيق. وهو من –جانب آخر– تكليف للأمة أن تستمر فيها حاسة الرقابة العامة ومراجعة المسيرة ومعايرة الواقع، بعيدا عن أي استنقاع حضاري أو ركود ثقافي، أو استسلام وخلود إلى الأرض[2]". وليس المراد من الحديث أن يأتي المجددون بدين جديد وإنما هو تجديد الوعي بالدين، وتجديد الفهم للدين في ظل الثوابت وضمن منهج الإسلام وفلسفته. وإذا كان القرآن الكريم عنوان هذا الدين الأبرز، فإن هذا التجديد لن يتأتى إلا من خلال تجديد فهم الآيات –بما لا ينقض فهما مأثورا صحيحا صريحا– فقد يفتح الله لشخص بفهم في كتاب الله لم يكن معروفا لغيره، وإلى هذا يشير قول أمير المومنين علي، كرم الله وجهه، عندما قال له أبو جحيفة: هل عندكم شيء من الوحي ليس في كتاب الله؟ فأجاب: "لا والذي فلق الحبة وبرأ النسمة لا أعلمه، إلا فهما يعطيه الله رجلا في القرآن[3]".

2. المعجزة والتحدي:

يقول الشيخ متولي الشعراوي: "وإذا كانت المعجزة هي خرق للعادة مقرونة بالتحدي.. ولا يستطيع أحد معارضتها، فقد تأتي المعجزة خرقا للعادة، ولكنها ليست مقرونة بالتحدي.. أي أن الله سبحانه وتعالى لا يتحدى البشر بها ولا يطالبهم أن يأتوا مثلها.. بل أن هذه المعجزة تأتي لإثبات طلاقة قدرة الله في كونه..[4]." ومن ذلك معجزات الأنبياء والرسل السابقين، والمعجزات الحسية غير القرآن التي أيد الله بها رسوله محمد، صلى الله عليه وسلم، كمعجزة الإسراء والمعراج ومعجزة نبع الماء من كفيه الشريفتين... كما أنه لا معنى للتحدي ولا مجال

---

1 . رواه أبو داود والحاكم.

2 . أصول الحكم على المبتدعة عند شيخ الإسلام ابن تيمية، ص 15.

3 . أنظر مقال: "من ضوابط الإعجاز القرآني"، ص 32.

4 . معجزة القرآن الكريم، ص 12.

إذا لم يكن المتحدى مؤهلا لرفع التحدي، أو إذا لم ينبغ في جنس العمل الذي أريد أن يتم فيه التحدي، وكما يقول متولي الشعراوي: "إذا نحن جئنا ببطل العالم في رفع الأثقال وتحدينا به رجلا عاديا، فلا يعتبر ذلك تحديا، ولا قيمة لتحدي قوم بما لا يعرفونه، ولا موهبة لهم فيه[1]. ولقد رأينا من يرفض أن يكون التحدي البلاغي القرآني (الإعجاز البياني) الذي وجهت به العرب شاملا لغيرهم من الأجناس والأقوام والأمم، يقول عبد القادر عطا ردا على المفسر الكبير ابن عطية: "فقوله إن الحجة قامت على العالم بالعرب لا يمكن تسليمه على الإطلاق هكذا. إذ لا يمكن أن تكون البلاغة القرآنية الخارقة لبلاغة العرب، هي سبب هداية الترك والفرس قديما والأوروبيين حديثا، بل يمكن أن يكون عجز العرب عاملا مساعدا وعنصرا من عناصر الدعوة عن طريق التفوق القرآني في جميع الميادين[2]". ويقول حسن أبو العينين: "...وعند ترجمة معاني القرآن الكريم إلى غير العربية، فإن القارئ في هذه الحالة لا يدرك الإعجاز البياني والبلاغي واللغوي في آياته، غير أن التفسير العلمي للآيات الكونية والطبيعية في القرآن الكريم حسب ما توصل إليه الفكر البشري، هو دعوة مفتوحة للمسلمين وغير المسلمين وغير الناطقين بلغة الضاد للتعرف على أوجه الإعجاز العلمي في القرآن الكريم، وعلى أنه بحق القول الفصل الذي يصلح لكل زمان ومكان إلى قيام الساعة[3]". ويقول فوزي حميد: "إن إعجاز القرآن يتجلى في البراهين البديهية التي يدركها العقل دونما حاجة إلى الغرض في لجج الاستدلال والجدل، لا في بلاغته وحدها التي يقصر إدراكها على العرب ولكن بما يراه عموم البشر[4].

وأما من اشترطوا التحدي مع المعجزة، فردوا بذلك قول القائلين بإعجاز القرآن فيما جاء فيه، من أخبار غيبية ماضية ومستقبلية ومن إشارات علمية، ظانين أن عنصر التحدي غير متوفر فيها، فقد غابت عنهم بعض الأدلة التي نرى –والله أعلم- أن التحدي بها واقع:

- يقول تعالى: **﴿ألم. غلبت الروم في أدنى الأرض وهم من بعد غلبهم سيغلبون في بضع سنين لله الأمر من قبل ومن بعد ويومئذ يفرح المؤمنون بنصر الله ينصر من يشاء وهو**

1 . معجزة القرآن الكريم، ص 8.

2 . عظمة القرآن، ص 84-85.

3 . من الإعجاز العلمي في القرآن الكريم في ضوء الدراسات الجغرافية والفلكية والطبيعية. ج 1، ص 12.

4 . الجغرافية القرآنية برهان خارق على عظمة الخالق، ص 26.

العزيز الرحيم﴾ [الروم: 1-5]. في هذه الآيات إخبار من الله عز وجل للفئة المؤمنة القليلة المستضعفة بمكة أن الله سينصرها، وأن آية ذلك أن ينتصر الروم على الفرس في بضع سنين، في حين كانت كل المؤشرات توحي بأن دولة الروم إلى زوال، فعن عبد الله بن مسعود، رضي الله عنه، قال: كانت فارس ظاهرة على الروم وكان المشركون يحبون أن تظهر فارس على الروم وكان المسلمون يحبون أن تظهر الروم على فارس لأنهم أهل كتاب وهم أقرب إلى دينهم، فلما نزلت: "ألم. غلبت الروم"، قالوا يا أبا بكر إن صاحبك يقول إن الروم تظهر على فارس في بضع سنين. قال صدق. قالوا هل لك أن نقامرك[1]. فبايعوه على أربع قلائص إلى سبع سنين، فمضت السبع ولم يكن شيء ففرح المشركون بذلك، فشق على المسلمين. فذكر ذلك للنبي، صلى الله عليه وسلم، فقال: "ما بضع سنين عندكم؟" قالوا دون العشرة. قال: "اذهب فزايدهم وازدد سنتين في الأجل[2]". فما مضت السنتان حتى جاءت الركبان بظهور الروم على فارس ففرح المؤمنون بذلك، وأنزل الله تعالى: **﴿ألم. غلبت الروم﴾**، إلى قوله: **﴿وعد الله لا يخلف الله وعده ولكن أكثر الناس لا يعلمون﴾** [الروم: 6][3]. فهل من دليل أقوى على وقوع التحدي، من المراهنة بين المتنازعين حول وقوع النبوءة وتحققها. وإقرار رسولنا الكريم لذلك التحدي بقوله: "اذهب فزايدهم وازدد سنتين في الأجل"؟.

ـ أما آية التحدي بالإتيان بمثل سورة من القرآن: **﴿وإن كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله وادعوا شهداءكم من دون الله إن كنتم صادقين﴾** [البقرة: 23]، فإن الله يقول قبلها مباشرة: **﴿يأيها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون. الذي جعل لكم الأرض فراشا والسماء بناء وأنزل من السماء ماء فأخرج به من الثمرات رزقا لكم فلا تجعلوا لله أندادا وأنتم تعلمون﴾** [البقرة: 21-22]. فيظهر -والله أعلم- أن السياق القرآني الذي جاء فيه هذا التحدي، يتحدث عن آيات الله في الكون من فرش الأرض وبناء السماء وإنزال الماء وإخراج الثمار، فتأمل ذلك.

بالإضافة على ذلك فإذا كان الله تعالى قد تحدى الناس -وهو تحد مطلق- بالإتيان

1 . نقامرك: أي نراهنك.

2 . وقد كان قبل تحريم المراهنة.

3 . تفسير القرآن العظيم، ج 3، ص 408.

بسورة منه، فإنه تحداهم في موضع آخر أن يأتوا بمثل بعضه، يقول تعالى: **﴿أم يقولون افتراه قل فاتوا بعشر سور مثله مفتريات وادعوا من استطعتم من دون الله إن كنتم صادقين﴾** [هود: 13]، وتحدى الإنس والجن معا أن يأتوا بمثل القرآن، يقول تعالى: **﴿قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا﴾** [الإسراء: 88]. وفي هذا دليل على أن التحدي قائم بالقرآن كله أو ببعضه أو بجزء يسير منه، يقول الدكتور شيخون: "والترقي في التحدي من الإتيان بالمثل أو الإتيان بعشر سور أو الإتيان بسورة واحدة ليثبت العجز ثبوتا لا ريبة فيه[1]". على أن الإعجاز قائم بلفظه مثل، وليس هناك ما يدعو إلى قصر المثلية على الجانب البلاغي والبياني وحده دون الوجوه الأخرى، أو إلى جعل المثلية في جميع المناحي مجتمعة كما يقول بذلك أبو حيان التوحيدي الأندلسي والشيخ عبد الحليم محمود[2]. يقول الزمخشري في تفسير قوله تعالى "من مثله" : "... فإن قلت: وما مثله حتى يأتوا بسورة من ذلك المثل؟ قلت: معناه فاتوا بسورة مما هو على صفته في البيان الغريب وعلو الطبقة في حسن النظم. أو فاتوا ممن هو على حاله من كونه بشرا عربيا أو أميا لم يقرأ الكتب ولم يأخذ من العلماء[3]".

3 ـ إعطاء العلم الحديث الحجم المناسب له :

لقد كان ما أحرزه الإنسان من طفرات في ميادين العلم المختلفة، في إطار ثقافة غير الثقافة الإسلامية وضمن حضارة غير الحضارة الإسلامية، مدعاة إلى عزل الإله وتأليه العلم -تعلى الله عن ذلك علوا كبيرا- وإلى القول بأن العلم والدين ضدان متصامدان لا يلتقيان. وبما أن المسلمين اليوم -في الغالب الأعم- ناقلون لهذه العلوم الحديثة، وكثير منهم ينقلها محملة بالمضامين الثقافية والحضارية والفلسفية التي أنتجتها دون العمل على تنخيلها قصد تبيئتها في عالم مختلف، له خصوصياته الثقافية والحضارية والدينية. مما أدى إلى ظهور النزعات العلمية المادية والإلحادية أو العلمانية في بلاد المسلمين. لذلك فإن بحوث الإعجاز القرآني والتفسير العلمي المنضبطة بقواعده وضوابطه وشروطه الصارمة، تقوم بأكبر الأدوار

---

1 . الإعجاز في نظم القرآن، ص 14.

2 . أنظر "نظرية الإعجاز القرآني..." ص 39-40.

3 . تفسير الكشاف، ج1، ص 104.

في مجال وضع العلم في مكانه الطبيعي، وإعطائه حجمه الحقيقي الموافق للقاعدة الربانية والمسلمة القرآنية: ﴿**وما أوتيتم من العلم إلا قليلا**﴾ [الإسراء: 85]، وفي توضيح أن ما توصل إليه الإنسان من خلال الجهد والبحث والمثابرة العلمية، لا يعدو أن يكون اكتشافا لنواميس وسنن وقوانين أودعها الله في هذا الكون المخلوق، ينبغي أن تقود في النهاية على توحيد الخالق. وأسوتنا –في ذلك– في إبراهيم عليه السلام عندما رجع بالكواكب والنجوم والشمس والقمر التي جعلها قومه آلهة تعبد من دون الله، فوضعها في حجمها المناسب لها وبرهن بالدليل الحسي المعقول أنها مخلوقات هي نفسها ولا تصلح أن تكون آلهة تعبد لعدم توفر الأوصاف الدالة على الألوهية فيها، يقول تعالى: ﴿**وكذلك نري إبراهيم ملكوت السماوات والأرض وليكون من الموقنين. فلما جن عليه الليل رأى كوكبا قال هذا ربي فلما أفل قال لا أحب الآفلين. فلما رأى القمر بازغا قال هذا ربي فلما أفل قال لئن لم يهدني ربي لأكونن من القوم الضالين. فلما رأى الشمس بازغة قال هذا ربي هذا أكبر فلما أفلت قال يا قوم إني بريء مما تشركون. إني وجهت وجهي للذي فطر السماوات والأرض حنيفا وما أنا من المشركين**﴾ [الأنعام: 75-79].

خاتمة

لعله بعد كل هذا تبين لك أن القرآن معجز من أوجه متعددة، فلا ينبغي بحال أن نقصي منها الوجه العلمي للإعجاز، فإن من إعجازه العلمي ألا تختلف مقرراته وإشاراته الكونية مع ما تم الجزم والقطع بأنه حقائق علمية ثابتة وقوانين وسنن ربانية منظمة لملكوته الواسع، مصداقا لقوله تعالى: ﴿**أفلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا**﴾ [النساء: 82]. يقول حبنكة الميداني معلقا على هذه الآية: "فذل بهذا على أن أي كتاب علمي وتوجيهي وخبري عن الماضي والحاضر والمستقبل وعن حقائق غيبية، لا يمكن أن يخلو من الاختلاف، إلا أن يكون منزلا من عند الله، ولا يمكن أن يكون من تأليف بشري. فكون القرآن خاليا من الاختلاف وجه من الإعجاز الدال على أنه من عند الله ولكن لا يكتشف ذلك إلا المتدبرون له[1]".

ثم إن التفسير العلمي للقرآن الكريم من شأنه أن يقدم شروحا لعدد من الآيات لم

1 . براهين وأدلة إيمانية، ص 275.

يكن بالإمكان إدراك معناها وفهم مغزاها إلا بعد التطور والتقدم الهائل الذي عرفته العلوم التجريبية في العصر الحديث، بما لم يكن متاحا للمسلمين الأوائل. وبالتالي فلبحوث الإعجاز العلمي أكبر الأدوار في تقريب معاني القرآن الكريم وتفهم آياته قصد تدبره والتلذذ به والتفكر في الخلق طاعة للخالق. يقول الزركشي في (البرهان في علوم القرآن): "من لم يكن له علم وفهم وتقوى وتدبر، لم يدرك من لذة القرآن شيئا"، ويقول ابن جرير الطبري في (معجم الأدباء): "إني أعجب ممن قرأ القرآن ولم يعلم تأويله كيف يلتذ بقراءته[1]".

وأيا كان وجه الإعجاز في القرآن: بياني أو علمي أو تشريعي...، وأيا كانت تسميتنا للتوافق الذي يحصل من الحين إلى الحين بين الآيات القرآنية وحقائق العلم الثابتة، فإن ذلك ينبغي أن يقودنا إلى اليقين بصدق رسالة نبينا محمد، صلى الله عليه وسلم، وبمصدرية القرآن الإلهية، ومن ثم يقودنا إلى العمل بمقتضى ما جاء في هذا الكتاب الكريم الذي لا يخلق على كثرة الرد ولا تنقضي عجائبه، وذلك بتحكيمه في كل شؤون حياة المسلمين، من خلال تحليل حلاله وتحريم حرامه والتخلق بأخلاقه، وتطبيق أحكامه... حتى تتحقق لنا السعادة في الدنيا وننال الفوز في الآخرة.

1 أنظر: تدبر القرآن كتاب المنتدى، ص 4.

لائحة المصادر

- القرآن الكريم، رواية حفص عن عاصم.
- مصحف النور للنشر المكتبي، سيمافور للتقنية، الرياض، الإصدار قرص صلب.
- البخاري أبو عبد الله محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، دار صعب بيروت، 4 أجزاء.
- المعجم العربي الأساسي، المنظمة العربية للتربية والثقافية والعلوم، مطابع امبرمتو، بيروت، 1991، ص 1347.
- ابن كثير عماد الدين أبو الفداء إسماعيل، تفسير القرآن العظيم، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، 1996م، 4 أجزاء، ط 5.
- الزمخشري محمود بن عمر بن محمد، "الكشاف عن حقائق غواميض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، دار الكتب العلمية، بيروت، 1995م، 4 أجزاء، ط1.
- السنيدي سلمان بن عمر، "تدبر القرآن"، كتاب المنتدى"، مجلة البيان، الرياض، 2001م. ط 1، ص 145.
- الأميري أحمد البراء، كيف ننتفع بالقرآن الكريم، خطوة نحو تدبر أمثل، دار نور المكتبات، جدة، 2002م، ط 1، ص 118.
- عطا عبد القادر، عظمة القرآن، دار الكتب العلمية، بيروت، 1984م، ط1، ص 194.
- الغزالي أبو حامد محمد بن محمد، جواهر القرآن ودرره، دار الكتب العلمية، بيروت، 1988م، ط 1، ص 176.
- الغزالي أبو حامد محمد بن محمد، إحياء علوم الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، طبعة جديدة مخرجة الآيات القرآنية، 5 أجزاء.
- ابن نبي مالك، الظاهرة القرآنية، ترجمة عبد الصبور شاهين، ط دار الفكر، دمشق، 1985م.
- الدغشي أحمد محمد حسين، نظرية المعرفة في القرآن الكريم وتضميناتها التربوية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، دار الفكر، دمشق، 2002م. ط 1، ص 472.

- القرضاوي يوسف، كيف نتعامل مع القرآن العظيم، مؤسسة الرسالة، بيروت، 2001، ط 1، ص 544.
- الغزالي محمد، كيف نتعامل مع القرآن، المعهد العلمي للفكر الإسلامي، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، المنصورة، 1992م، ط 1، ص 240.
- القطان مناع، مباحث في علوم القرآن، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1986م، ط 21، ص 400.
- الصالح صبحي، مباحث في علوم القرآن، دار العلم للملايين، بيروت، 1990م، ط 18، ص 382.
- الذهبي محمد حسين، التفسير والمفسرون، دار اليوسف، بيروت، 2000م، ط 1، مجلدين.
- زرزور عدنان محمد، مدخل إلى تفسير القرآن وعلومه، دار القلم، دمشق، 1995م، ط 1، ص 295.
- أبو العينين حسن، من الإعجاز العلمي في القرآن الكريم في ضوء الدراسات الجغرافية والفلكية، الجزء الأول (مع آيات الله في السماء)، مكتبة العبيكان، الرياض، 1996م، ط 1، ص 252.
- حميد فوزي، الجغرافية القرآنية، برهان خارق على عظمة الخالق، دار الصفدي، دمشق، 1993م، ط 1، ص311.
- عبد الله محمد محمود، مظاهر كونية في معالم قرآنية، دار مكتبة الحياة ومؤسسة الخليل التجارية، بيروت، 1996م، ط 1، ص 156.
- الألوسي محمود شكري، مادل عليه القرآن مما يعضد الهيئة الجديدة القويمة البرهان، المكتب الإسلامي، بيروت، 1997م، ط 2.
- البوطي محمد سعيد رمضان، كبرى اليقينيات، وجود الخالق ووظيفة المخلوق، دار الفكر، 1399هـ، ط 6، ص 388.

- الشعراوي محمد متولي، معجزة القرآن الكريم، دار العودة، بيروت، 1982م، ص 249.
- عمار أحمد سيد محمد، نظرية الإعجاز القرآني وأثرها في النقد العربي القديم، دار الفكر دمشق، 1998م، ط 1، ص 310.
- شيخون محمود السيد، الإعجاز في نظم القرآن، سلسلة مكتبة المسلم العصرية، إسلاميات، الكتاب 53، المؤسسة العربية الحديثة للطبع والنشر والتوزيع، القاهرة، ص 176.
- الشظيفي محمد بن عبد الرحمن أبو سيف، تقييدات في إعجاز القرآن، دار بن عفان للنشر والتوزيع، الخبر، 1998م، ط 1، ص 52.
- حمادة فاروق، المنهج الإسلامي في الجرح والتعديل، دراسة منهجية في علوم الحديث، دار نشر المعرفة، الرباط، 1409هـ /1989م، ط 2، ص 485.
- الحليبي أحمد بن عبد العزيز، أصول الحكم على المبتدعة عند شيخ الإسلام ابن تيمية، كتاب الأمة، العدد 55، وزارة الأوقاف بدولة قطر الدوحة، رمضان 1417، ط 1، ص 150.
- خليل عماد الدين، في القرآن والمسألة العلمية، مجلة العربي، العدد 241، ديسمبر 1278، ص 19-24.
- زاهد عبد الأمير كاظم، الاتجاه العلمي في تفسير القرآن الكريم قراءة في المنهج، مجلة المنهاج، العدد 19، خريف 1421 هـ / 2000م، ص 51-78.
- با طاهر بن عيسى، قضية إعجاز القرآن عند مالك بن نبي، مجلة عالم الفكر، المجلد31، العدد 2، أكتوبر-ديسمبر2002، ص 7-36.
- ابن بيه عبد الله بن محفوظ، من ضوابط الإعجاز القرآني، مجلة الإعجاز العلمي، العدد 10، رجب 1422هـ، ص 30-33.

أحكام التعليم عند الشوشاوي

(صورة عن التعليم في الجنوب المغربي خلال القرن التاسع الهجري)

ذ. الزبير مهداد

مقدمة

عرفت منطقة سوس منذ انتشار الإسلام فيها اهتماما بهذا الدين الحنيف وعلومه الشرعية. وكانت عناية السوسيين بها لافتة للنظر. وكان من نتائج هذه الحركة العلمية المباركة نمو عدد المؤسسات العلمية من مكاتب وزوايا وجوامع ومدارس، آوت وعلمت أعدادا كبيرة من طلبة العلم حجوا إليها من كل ربوع البلاد المغربية، وأثمرت هذه الحركة التربوية التعليمية عددا من العلماء المبرزين والمصنفات العلمية الرائعة.

ولما كان القرآن الكريم هو عماد الدين الإسلامي، فقد كانت عناية السوسيين متوجهة أساسا على تلقين الصبيان سوره وآياته قراءة وحفظا. واستأجروا من يكفيهم تعليم أبنائهم وينوب عنهم في ذلك.

فانتشرت المكاتب بسرعة كبيرة وتنوعت، وتضاعف عدد المعلمين، لمواجهة الأعداد المتزايدة للمتعلمين. وكان من الطبيعي أن يرافق هذا الوضع مشاكل تفرض نفسها بقوة على الحياة الثقافية والاجتماعية. تتطلب الحلول وتستفتي حكم الشرع الإسلامي، فتصدى الفقهاء والمفتون لهذه النوازل،

ودبجت الفتاوى وأعدت مباحث، وصنفت كتب تجمع الفتاوى والأحكام التي توصل إليها الفقهاء، ليسترشد بها القراء والباحثون وكل الذين يهمهم أمر التعليم والطفولة.

ومن العلماء السوسيين الذين أولوا موضوع التعليم وأحكامه اهتمامهم، نجد أسماء كثيرة تتوزع على مختلف فترات التاريخ، يمكننا التقاط أسمائهم من كتب الفهارس والتراجم ومصنفات الأدب والفقه وسائر العلوم الشرعية. والشوشاوي أحد هؤلاء الذين اشتهروا على جانب غزارة علمهم باشتغالهم بالتعليم وبحثهم في أحكامه.

الهدف من البحث

هدف البحث استعراض آراء الشوشاوي في التعليم التي أوردها في الباب السادس من كتابه "الفوائد الجميلة على الآيات الجليلة"، وهو الباب الوحيد في الكتاب الذي يتناول فيه مباحث تربوية تعليمية.

أهمية البحث والحاجة إليه

إن الشوشاوي عالج في الباب المشار إليه نفس ما عالجه كثير من معاصريه أمثال الونشريسي والمغراوي، وبأسلوب متشابه ومنهجية واحدة، حتى أننا نشعر أحيانا أنهم يغترفون من معين واحد[1].

إلا أن أهمية هذا الباب بين مصنفات التراث التربوي، تبرز في كثرة المسائل التي تطرق إليها، وفي تأثيره في كتب التربية والتعليم التي كتبت بعده، فنقلت منه أو حذت حذوه، ولعل أهمها كتاب المغراوي (جامع جوامع الاختصار والتبيان) الذي اتخذ من الشوشاوي مرجعه الأول ونقل عنه أربع عشرة مرة[2]

نحن إذن أمام مجموعة من الفتاوى حول قضايا تعليمية أو بالأصح أمام أضمومة جمعت خلاصات الفتاوى ونتائج أحكام الفقهاء واجتهاداتهم، انتقاها الشوشاوي بعناية حتى تتفق مع اتجاهه التقليدي المحافظ ولا تتعارض معه.

1. التازي عبد الهادي، المغراوي وفكره التربوي، الرياض، مكتب التربية العربي لدول الخليج، 1986، ص24.
2. التازي، عبد الهادي، المغراوي وفكره التربوي، الرياض، مكتب التربية العربي لدول الخليج، 1986، ص28.

منهج البحث

لإنجاز هذا البحث أخذنا بالمنهج الوصفي التحليلي التقريري، واستخرجنا آراء الشوشاوي في التربية والتعليم المضمنة في فتاويه، ورتبناها وعرضناها وحاولنا شرح ما أمكن شرحه والالتفات إلى ما هو جدير بالملاحظة، مما انفرد الشوشاوي بذكره أو مما أورد فيه أحكاما تستحق المناقشة.

وقسمنا هذا البحث إلى فصلين يتفرعان إلى مباحث:

في الفصل الأول عرفنا بالشوشاوي وعصره وكتابه ومنهجه.

في الفصل الثاني عرضنا المباحث التربوية التي تناولها الشوشاوي في كتابه.

ووضعنا لهذا البحث مقدمة وخاتمة.

الفصل الأول

المبحث الأول

تعريف بالشوشاوي:

أبو علي الحسين بن علي بن طلحة الرجراجي الواصلي الشوشاوي، نشأ وترعرع في رجراجة، إحدى قبائل مصمودة، وفيها تلقى تعليمه الأول، ومنها انتقل إلى شيشاوة ثم سوس جنوب المغرب[1].

لا تذكر المصادر تفاصيل عن حياته ودراسته وشيوخه. والشوشاوي برز في فن القراءات والتفسير والأصول والفقه والحديث والمناظرة والطب[2].

أسس زاويتين الأولى في إيفسفاس، والثانية في أولاد برحيل. كانتا تأويان طلاب العلم الذين يتلقون فيهما دروسهم في مختلف العلوم مع عناية خاصة بالقرآن والقراءات. فضلا عن تهذيب نفوسهم وأخلاقهم وصقلها بتعاليم التصوف التي يتلقونها. وظل الشوشاوي يعلم في زاويته الأخيرة حتى وفاته عام 898 للهجرة (1493م) وقبره موجود بها.

خلف الشوشاوي عددا كبيرا من الكتب ولقيت بعض مؤلفاته قبولا حسنا من طرف شيوخ العلم بسوس خاصة، فقرروا تدريسها لتلاميذهم.

عصر الشوشاوي

عاصر الشوشاوي ضعف الدولة المرينية وتفككها وانهيارها وتولي الدولة الوطاسية الحكم.

وتميزت هذه الفترة بظهور فتن وأزمات اقتصادية واجتماعية وسياسية نتجت عن هذه الوضعية الوطنية وانعكست بقوة على الحياة الثقافية والعلمية، وأدت إلى جمودها وتراجعها.

1. الشوشاوي، الفوائد الجميلة على الآيات الجليلة، دراسة وتحقيق: إدريس عزوزي، الرباط، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1989، ص55.
2. الشاوشاوي، الفوائد الجميلة على الآيات الجليلة، دراسة وتحقيق: إدريس عزوزي، الرباط، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1989، ص57.

يضاف إلى هذه الفتن واقعة طرد المسلمين من الأندلس، ونزوحهم إلى المغرب وتهديد الأساطيل البحرية الإسبانية والبرتغالية للسواحل المغربية الشمالية بالخصوص[1].

لا يمكن القول بموت الحركة الثقافية في هذه الفترة. فقد ظلت بعض الشموع متقدة متألقة تستضيء بها الحياة العامة. إلا أنها لم تكن تستطيع أن تنشر ضياءها على مسافات واسعة، بل ظل تأثيرها محدودا. وظل الرجال مغمورين وأسماءهم مجهولة وكتبهم محدودة الانتشار.

ومن الأقاليم المغربية التي ظلت مزدهرة علميا، نشيطة ثقافيا إقليم سوس الواقع جنوب المغرب، الشاسع المساحة الممتد الأطراف، الذي يحوي مراكز ومدنا متعددة نشيطة تجاريا ومزدهرة فلاحيا وفعالة ثقافيا[2].

يقول المختار السوسي: كان القرن التاسع –وهو القرن الذي عاش خلاله الشوشاوي قرنا مجيدا في سوس، ففيه ابتدأت النهضة العلمية العجيبة التي رأينا آثارها في التدريس والتأليف وكثرة تداول الفنون... زخرت سوس علما بالدراسة والتأليف والبعثات تتوالى إلى فاس ومراكش وإلى الأزهر، فكانت تؤوب في ذلك العهد بتحقيق اليستثني والونشريسي وابن غازي ونظائرهم، حتى كان كل ما يدرس في القرويين يدرس في سوس[3].

وكان ذلك يغني سكان الجنوب المغربي عن الهجرة إلى فاس أو إلى غيرها من المراكز، ويزهدهم فيها. خاصة وأن السفر إلى فاس، في ظل تلك الظروف والفتن، غير مأمون، ثم إن الدراسة بالقرويين نالها كثير من الضرر بعد تعرض أوقاف القرويين للنهب[4]

وكانت حاحا من المراكز الثقافية الكبرى في سوس، يقصدها السوسيون لأخذ العلم

1. الوزان الحسن (ليون الإفريقي)، وصف إفريقيا، ترجمة، محمد حجي ومحمد الأخضر، الرباط، الجمعية المغربية للتأليف والترجمة والنشر، 1982، ج 1، ص88.
2. السعيدي المهدي، مؤلفات سوسية حول نظم التعليم الأصيل، مجلة الإحياء، رابطة علماء المغرب، الرباط، رمضان 1416، ص254.
3. الشوشاوي، الفوائد الجميلة على الآيات الجليلة، دراسة وتحقيق: إدريس عزوزي، الرباط، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1989، ص35.
4. الوزان الحسن، (ليون الإفريقي)، وصف افريقيا، ترجمة: محمد حجي، ومحمد الأخضر، الرباط، الجمعية المغربية للتأليف والترجمة والنشر، 1982 ، ج 1، ص227.

الذي كانت بداية ازدهاره بها في القرن السابع، وكانت المساجد مراكز تعليمية نشيطة تعقد فيها الحلقات ومجالس العلم وتزخر بالطلاب، ثم انتشرت الزوايا التي كان يقصدها العلماء، يتخذونها مأوى ومستقرا لهم، فجلبت إليها طلاب العلم خاصة لأنها كانت توفر لهم الأمن والمأوى والمأكل مجانا.

تميز هذا القرن بنمو الحركة الصوفية وانتشارها جغرافيا وتغلغلها اجتماعيا ومواجهتها للمذهب المالكي بقوة[1]، وأحيانا كانت المواجهات تتسم بشدة الانتقاد والعنف أحيانا، واختلطت في كثير من الأحيان فتاوى الفقهاء بآراء المتصوفين.

كان هذا العصر هو العصر الذهبي للزوايا. وكان لبعضها دورا لا ينكر في الإصلاح الاجتماعي وحماية المجتمع من الزيغ والانحراف الأخلاقي وأهل الضلال والأدعياء[2].

وكانت الزوايا بمثابة المؤسسات النظامية للحركة الصوفية ومنبرها لنشر دعواها. ومركزها لتكوين المريدين تكوينا مذهبيا وعلميا. لهذا احتضنت هذه الزوايا الشيوخ المربين والمريدين والمتعلمين، وكانت لها برامج تربوية ومناهج تعليمية وكتب مقررة.

ومع نمو الحركة الصوفية نما التقليد وتعززت مكانة المختصرات الفقهية وأغلق باب الاجتهاد. أصبح الاقتداء بغية العلماء، فكان الفقهاء في مواجهة النوازل الفقهية والمستجدات الاجتماعية والسياسية، يلجؤون إلى منصوصات المالكية ويقتفون آثار السلف ويتتبعونها ويقفون عندها، وأصبحت مختصرات خليل وابن عرفة وغيره تكرر نفسها في جميع المؤلفات التي ظهرت في هذه الفترة. والتصوف في حد ذاته اقتفاء لأثر شيخ واقتداء به، ودعوة إلى تقليده والتزام نهجه في الفتوى والآداب والسلوك. ويعتمد التعليم فيه أساسا على التسليم الكامل للشيوخ بما يقولون أو يفعلون، بحيث لا تجوز مساءلتهم أو مناقشتهم فيه. قال ابن الجوزي رحمه الله في هذا الأمر معلقا على قول الصوفية: "من قال لأستاذه لما لم يفلح؟" قال هذه دعاة الصوفية، يقولون الشيخ يسلم له حاله، وما لنا أحد يسلم له حاله. فإن الآدمي يرد

---

1. تامر البشير، بالاشتراك مع الطيبي والنجاتي، جوانب من تاريخ التربية في المغرب، مجلة تاريخ المغرب، جمعية الامتداد الثقافي، الرباط، عدد 4، 1984، ص47.

2. الشاوشاوي، الفوائد الجميلة على الآيات الجليلة، دراسة وتحقيق: إدريس عزوزي، الرباط، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1989، ص25.

على مراداته بالشرع والعقل، والبهائم بالسوط. ويضيف معلقا على شيوع التقليد بين أتباع المذاهب: "واعلم أن عموم أصحاب المذاهب يعظم في قلوبهم الشخص، فيتبعون قوله من غير تدبر بما قال. وهذا عين الضلال. لأن النظر ينبغي أن يكون إلى القول لا إلى القائل.. وفي التقليد إبطال منفعة العقل. لأنه إنما خلق للتأمل والتدبر. وقبيح بمن أعطي شمعة يستضئ بها أن يطفئها ويمشي في الظلمة[1]".

يذكر التاريخ للموحدين تشجيعهم الفقهاء على الاجتهاد وتهديدهم المقلدين ونبذهم كتب الفروع. حتى عادت الأصول لتحتل الصدارة، بعدما أمر يعقوب المنصور الموحدي الفقهاء ألا يفتوا إلا من الكتاب والسنة ولا يقلدوا أحدا، بل تكون أحكامهم بالاجتهاد. إلا أنه مع تولي المرينيين السلطة، تم نقض كل ذلك وعاد التقليد ليهيمن على الحياة الثقافية والعلمية[2]. وهو ما أشار إليه ابن خلدون في مقدمته، عند الحديث عن علم الفقه في عصره والوضع الذي آل إليه، فقال: "لما صار مذهب كل إمام علما مخصوصا عند أهل مذهبه، لم يكن من سبيل إلى الاجتهاد والقياس، احتاجوا إلى تنظير المسائل في الإلحاق وتفريعها عند الاشتباه، بعد الاستناد إلى الأصول المقررة في مذهب إمامهم، وصار ذلك كله يحتاج على ملكة يقتدر بها على ذلك النوع من التنظير أو التعرفة.

واتباع مذهب إمامهم فيهما ما استطاعوا، هذه الملكة هي علم الفقه لهذا العهد، وأهل المغرب جميعا مقلدون لمالك[3]".

المبحث الثاني

كتاب الفوائد الجميلة

كتاب "الفوائد الجميلة على الآيات الجليلة"، مصنف في علوم القرآن الكريم. كتاب قيم انتشرت نسخه في المغرب كله، ولقي إقبالا من لدن الفقهاء والعلماء.

1. الأنصاري فريد، التوحيد والوساطة في التربية الدعوية، الدوحة، وزارة الأوقاف، 1416، سلسلة كتاب الأمة، 48 ج 2، ص106.
2. أمين أحمد، ظهر الإسلام، بيروت، دار الكتاب العربية، 1969، ج 3، ص68.
3. ابن خلدون عبد الرحمن، المقدمة، بيروت، دار الفكر، 1988، صفحات 563، وما بعدها.

تناول فيه الشوشاوي مباحث هامة متنوعة في ميدان علوم القرآن مثل ما فعله السيوطي، إلا أن السيوطي فصل والشوشاوي اختصر واقتضب وأوجز[1].

جمع الشوشاوي مادته من كتب مختلفة وروايات متعددة. رتبه على عشرين بابا كلها في علوم القرآن أو قريبة منها، باستثناء باب واحد وهو المخصص للحديث عن أحكام التعليم.

هذه الأبواب تناولها بالترتيب، نزول القرآن الكريم وكتابته وقراءته ومشكلات تفسيره وحمله وتعليمه وفضائله وختمه ووعيده وحقه وأسمائه وعدد آياته والقول فيه بالخلق ونفيه وغير ذلك من المباحث.

يعتبر الكتاب إذن من المؤلفات التي خصصت جزءا منها للحديث عن قضايا التعليم، وما كان يثار حولها من تساؤلات في عصر المؤلف.

منهجه في التأليف:

تتبع الشوشاوي في أكثر مؤلفاته الطريقة الحوارية التي تقوم على السؤال والجواب. وحواره يعتمد الأسلوب التعليمي في الأسئلة والأجوبة، فهو حوار بسيط سهل. ولعل الشوشاوي كان ينهج هذه الطريقة حتى في تدريسه. وطريقته الحوارية لا تشرك القارئ في الوصول إلى الجواب، كما في حوارات سقراط، بل يقتصر القارئ على سماع السؤال والجواب، بدون تفريعات ولا مناقشات[2].

يسرد الشوشاوي في مقدمة الباب مجموع الأسئلة التي سيتطرق لها بالإجابة، ثم يعقبها بالإجابة المتتابعة مكررا السؤال في رأس كل إجابة. مراعيا في ذلك قاعدة اللف والنشر المرتب، بحيث يسهل على القارئ تتبع القضايا وقراءتها واستيعابها، كما يسهل عليه مراجعة الكتاب بحثا عن المادة التي يرغب في قراءتها.

ويلاحظ في الكتاب مبالغة الكاتب في تنويع الأسئلة في الموضوع الواحد، وكان بالإمكان

1. الشوشاوي، الفوائد الجميلة على الآيات الجليلة، دراسة وتحقيق: إدريس عزوزي، الرباط، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1989، ص95.
2. الشوشاوي، الفوائد الجميلة على الآيات الجليلة، دراسة وتحقيق: إدريس عزوزي، الرباط، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1989، ص125.

الاستغناء عن بعضها بإدماجها في الأخرى وتقديم إجابة واحدة عن السؤال.

وأحيانا تكون إجابته حاسمة ومختصرة وجامعة في نفس الوقت، لا تشفي الغليل مثلما فعل في الإجابة عن حكم شهادة المعلم وإمامته وشهادة القارئ على القارئ، فإن جوابه لا يتجاوز السطرين أو الثلاثة، حيث اكتفى المؤلف بذكر موقف الفقهاء موجزا مختصرا دون تقديم التفصيلات الإضافية والحيثيات التي استند عليها الفقهاء في الحكم[1].

أما عند المسائل الخلافية، فإنه يشير إلى ما فيها من أقوال، ويورد الأدلة والاستشهادت، خاصة في الموضوعات المتعلقة بعلوم القرآن، كمعاني الأحرف السبعة والبسملة.

ومما يزيد من أهمية الكتاب، ذكر الكاتب للمراجع التي أخذ عنها في كثير من الأحيان.

ويؤاخذ المؤلف عن إيراده لكثير من الروايات الضعيفة والأحاديث التي لم تثبت صحتها عند المحدثين، كما لم يذكر السند حتى يمكن التمييز بين الصحيح والضعيف من الأحاديث.

أسلوبه

أسلوب الشوشاوي في كتابه متفاوت المتانة والجودة، فهو أحيانا ينتخب الصيغ والعبارات الرفيعة مع حرصه على تنسيق كلامه. وأحيانا يتخلص من هذا الجهد ولا يعنى بأسلوبه، فيضطرب، وهذا قليل نادر.

وأكثر أسلوبه على العموم مطبوع غير متكلف. خال من السجع والتقفية، مسترسل سهل.

1. الشوشاوي، الفوائد الجميلة على الآيات الجليلة، دراسة وتحقيق: إدريس عزوزي، الرباط، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1989، ص126.

الفصل الثاني

المبحث الأول

تمويل التعليم (الأجرة)

أجرة وأجر وإجارة: هي ما يتقاضاه المعلم من مقابل مالي نظير تعليم أبناء المسلمين والناس عموما. قال ابن سحنون: "لابد للمسلمين من معلم يعلم أولادهم ويأخذ على ذلك أجرا. ولولا ذلك لكان الناس أميين". وقال القابسي معللا وجوب تأجير المعلم: "لما انتشر الإسلام وأصبح من العسير وجود من يعلم للمسلمين أولادهم ويحبس نفسه عليهم ويترك التماس معيشه. صلح للمسلمين أن يستأجروا من يكفيهم تعليم أبنائهم ويلازمهم لهم". فالأجر عند ابن سحنون والقابسي ضروري، ووجه الضرورة أنه لو اعتمد الناس على التطوع لضاع كثير من الصبيان في الجهل، ولما تعلم كثير من الناس.

وفي مقدمة الأسئلة التي طرحها الشوشاوي –مثلما فعل معاصروه وسابقوه- في هذا الباب هو حول مشروعية تعليم القرآن بأجرة والمشاكل المرتبطة بها وإجراءات تنظيمها في فقرات كثيرة.

وطغيان المشاكل المالية أكثر من غيرها في هذا الباب يدل على أنه كان هناك اختلاف في أشكال التعامل التي تربط الآباء بالمعلمين. فبعد سرد الحجج والآراء المتضاربة حول مشروعية الأجرة من عدمها، ينتهي الشوشاوي إلى تلخيصها في ثلاث آراء وهي:

1. الجواز مطلقا.
2. المنع مطلقا.
3. الجواز على وجه الإثابة لا الإجازة.

وذكر أدلتها وأطال. وقال في الأول منها هو القول الصحيح، مرجحا قول مالك وأصحابه، وبه جرى العمل.

ثم الوجه الذي تجب عليه الأجرة في التعلم: هل على وجه الإجارة أو على وجه الجعل؟

ذكر الشوشاوي أنها تجب على وجه الإجارة باتفاق. أما على وجه الجعل ففيه قولان. قول بالجواز، وقول بالمنع. ثم بسط القول في بيان صور الجعل الذي تجوز عليه الأجرة، والتي لا تجوز، مستدلا بكلام من المدونة والرسالة والجواهر.

ونستنتج مما ورد في هذا المبحث، وفي كتاب المغراوي والونشريسي وغيرهم أن الأجور التي كان يتقاضاها المعلمون كانت تنقسم إلى قسمين:

1 ـ قسم يتعلق بالزمن. وهو ذلك الذي يقوم به جميع الأطفال تقريبا. وهو الأجر المشترط ويكون مبلغا من المال يدفع أسبوعيا أو شهريا، كما قد يكون رغيفا من الخبز يدفع كل حين. وفي بعض الأحيان كان يدفع مقدار من المحصول الزراعي كالقمح والشعير أو الذرة بدل دفع النقود.

2 ـ قسم يتعلق بالقسم الذي يدفعه الصبي الذي يصل في حفظه إلى تمام القرآن أو جزء منه، كتمام سورة تبارك أو الرحمن، فكان حينئذ يقدم للمعلم شيئا يعد من التكريم والشكر، وهو ما يسمى بالحذقة.

يضاف إلى ما يعطى في القسمين المذكورين العطية في الأعياد والمواسم تقدم طوعا للمعلم، وعطايا أخرى سيرد الحديث عنها.

على من تجب الأجرة

تجب أجرة المعلم على كل مسلم سكن الموضع كان أصلا أو طارئا، وهذا ما يسمى بالشرط. وهو تعاقد بين جماعة من الناس ممثلة في شخص شيخها وبين المعلم. ينص هذا التعاقد على أن يتولى هذا المعلم تعليم الصبيان وأحيانا إمامة الجماعة في الصلوات الخمس. ويسمى هذا المعلم مشارط. وتتكفل بضمان إقامة المعلم ومرتب يقبضه، يشارك فيه كل السكان، كل واحد بحصته المحددة.

من مشاكل الشرط امتناع البعض عن أداء حصصهم بدعوى أنه ليس لهم أبناء يتعلمون. قال الشوشاوي نقلا عن نوازل المهدي أن المعلم يؤاجره شيخ أهل القرية، تلزم الأجرة جميع الرجال البالغين من أهل القرية، نص على ذلك الفقهاء.

ويضيف الشوشاوي أن شرط المعلم يجب على كل من سكن الموضع كان أصلا أو طارئا. وأورد قول الونشريسي الذي يستثني من المكلفين السكان الذين لا صبيان لهم، لأن الشرط على التعليم خاصة. ويجب على المرء إذا قضى ابنه في المكتب مدة أقلها ثلاثة أشهر.

وبما أن شرط المعلم لازم لجميع أهل الموضع فإن سكانه ملزمون بدفع صبيانهم إلى المكتب حتى لا يكون ذلك مبررا لعدم أدائهم حصتهم من الشرط. ويسهر على تنفيذ هذه العملية وتتبعها السلطان أو قاضي الجماعة، ويعاقب الممتنع ويكره على أداء الشرط، وتشتد العقوبة إذا أصر على الامتناع، لهدمه ركنا من أركان الدين. ويبدو من النص أن الإكراه هو على أداء الشرط وليس على دفع الصبي إلى المكتب. أي أنه قد لا يعاقب الذي يؤدي الشرط بانتظام ولو امتنع عن تسليم إبنه للمكتب. لأن تعلم القرآن -الذي ليس له محل آخر في الغالب غير المكتب- ليس إلزاميا. ومع ذلك يضيف الشوشاوي أن الأب يجب عليه أن يعلم إبنه العقائد خاصة، وهو قول ابن بطال. ولا يستعمل لفظ الإلزام أو الإجبار أو الإكراه. وهذه العقائد قد يتعلمها الصبي تلقينا من والده دون تحفيظ أو اضطرار لمعرفة الكتابة أو الانتظار في المكتب، وبعبارة أخرى إن الصبي قد يتعلم العقائد مع بقائه أميا يجهل القراءة والكتابة.

واستعمال الشوشاوي وابن بطال لفظ الوجوب يتفق مع رأي الإمام مالك في العلم. فرغم أن العلماء يكادون يتفقون على أن من العلم ما هو فرض عين ومنه ما هو فرض كفاية، إلا أن الإمام مالك ينفرد بقوله بوجوب العلم وليس بفرضه. واعتبار العلم فرضا يترتب عليه الإلزام، لأن الإخلال به مس بأحد الفرائض الدينية.

ثم بعد ذلك يستطرد الشوشاوي في إيراد أحكام بعض القضايا المرتبطة بالشرط وأجرة المعلم ومتى تجب في حالة مرضه قبل تمام الحول وغير ذلك.

حالة المعلم المالية

إن الإجارة والشرط ألغيا مبدأ مجانية التعليم النظامي، وجعلت مسؤولية تعليم الصبيان تقع على كاهل الأسرة.

وإذا طيب المذهب المالكي الأجرة التي يتقاضاها المعلم مقابل تعليم الصبيان، فإن المعلم كان يستفيد من عطايا أخرى خارج هذه الأجرة موضوع الشرط، منها ريع أوقاف المسجد

والأجرة على الأذان، والهدايا في الأعياد وغيرها. ويفيد ذلك أن المعلم كان يقوم بمهام مختلفة إضافة إلى مهمته الرئيسية، تعليم الصبيان، فضلا عن توليه علاج المرضى والمصابين بكتابة الحرز (الرقية).

فهل يجوز للمعلم أن يتقاضى أجرا على ذلك؟ وهل يجوز أن تعطى له الزكاة؟ أو يستفيد من ريع أحباس المسجد؟

يقول الشوشاوي يجوز للمعلم أن ينال حظه من ريع أحباس المسجد، إذا كان إماما أو مؤذنا فيه، لأن هذه الأحباس يجب أن تصرف في كل ما يحتاج إليه المسجد [م51].

كما يجوز أن يأخذ أجرا على كتابة الحرز [م69] وهو الراقية، أي الاستعانة على حصول أمر كالشفاء أو النجاح أو الزواج، أو دفع مكروه كالمرض أو العين، بقوة غير طبيعية، يتوسل إليها بتعويذة أو شيء مكتوب يجعل في حرز[1] وكانت هذه العملية تدر على المعلمين مدخولا مهما.

كما أجاز الشوشاوي إعطاء الزكاة للمعلمين والأئمة وسائر العلماء، وأورد في ذلك عدة شهادات لأصحاب مالك بعد الإشارة إلى رأي ابن الماجشون المدني المالكي الذي لا يجيز ذلك، وهو الرأي الوحيد الذي يتعارض مع الآراء الأخرى [م52].

كما تحدث عن مدى شرعية الأجرة على القضاء والفتيا والإمامة والإقامة وغير ذلك، وقد جرت العادة في سوس على أن تكون كل هذه الوظائف بأجرة، وقد وقف الحسن الوزاني خلال زيارته للمنطقة على أحد الجوامع الذي كان يستقر فيها الأئمة والمستخدمون والقضاة والفقهاء، كلهم يقومون بمهامهم نظير أجرة يؤديها سكان المدينة[2].

وأشار إلى قضايا أخرى تثار حول قبول المعلم لهدايا التلاميذ والنفيسة والعروس، وما يعطى له في الأعياد والضيافة التي تقام إكراما له. ثم ما يحصل عليه من حذقة عند ختم الصبي للقرآن، وهو حدث مهم بالنسبة للمعلم يتلقى فيه من أهل الصبي عطايا مالية مهمة

1. التازي عبد الهادي المغراوي وفكره التربوي، الرياض، مكتب التربية العربي لدول الخليج، 1986، ص76.
2. الوزان الحسن، ليون الإفريقي، وصف إفريقيا، ترجمة: محمد حجي، ومحمد الأخضر، الرباط، الجمعية المغربية للتأليف والترجمة، 1982، ج 1، ص99.

وهدايا متنوعة فضلا عن دعوته إلى الولائم التي تقام بالمناسبة.

نحن إذن أمام مصادر دخل متنوعة ومهمة تجعل وضع المعلم ومكانته المالية والاجتماعية متميزة، ويحظى بدخل مالي مضمون في الأجرة وتعويضات إضافية في الحذقة ومنح زائدة كالزكاة وريع الأوقاف وأنشطة هامشية مدرة ككتابة الحرز مقابل نفقات قليلة، لأن أهل الجماعة يتكلفون بطعامه في أغلب الأوقات، وهذا الامتياز جعل وضع المعلمين مهما في الوسط القروي الذي يحتضنهم، مما شجع على الإقبال على مهنة التعليم، ولا شك أن هذا يفسر انتشار الزوايا الملفت للنظر واستقطابها للمتعلمين بكافة الوسائل.

شروط المعلم وآدابه

لم يحدد الشوشاوي الشروط التي يجب أن تتوفر في المعلم من حيث العزوبة أو الزواج أو السن أو العلم أو التقوى وغير ذلك مما نجده مذكورا في كتب أخرى.

أما ما يتعلق بتكوين المعلم وكفاءته، فإن معرفة أحكام القراءة واجبة ولا جدال في ذلك [م64]، وقد تساءل الشوشاوي حول جواز استحقاق المعلم الجاهل بأحكام القراءة الأجرة المقررة له، وللإجابة على السؤال أورد كلام التونسي الذي ينص على أن المعلم الجاهل بأحكام القراءة من إظهار وإدغام وإعجام وترقيق وتفخيم وغير ذلك لا تجوز له الحذقة. والحذقة غير الأجرة. ولا نظن أن الشوشاوي قد استعمل الحذقة كمرادف للأجرة، بل لا شك في أن اكتفاء الشوشاوي بالنقل وتفاديه الدخول في مناقشة التفاصيل هي التي أوقعته في هذا الخطأ. وقد نقل المغراوي كلام الشوشاوي ولم يكتف به، بل أتبعه بفتوى الشيخ محمد بن يوسف التونسي الذي يقول أنه لا يجوز إقراء المعلم الذي لا يحكم مخارج الحروف، وإذا تقاضى أجرة نظير إقرائه فإن ما يأخذه من باب السحت[1] إلى جانب معرفة أحكام القراءة يرى الشوشاوي أنه يستحسن للمعلم أن يكون عارفا بمعانيه وتفسيره، دون أن يشير إلى كيفية توظيف معرفته بالتفسير في تحفيظ الصبيان القرآن.

ومن آداب المعلم في علاقاته بالصبيان

- ألا يقبل منهم هدايا ولا يفضل بعضهم على بعض، بل يعاملهم بالسواء ولا يكلفهم

1. التازي عبد الهادي المغراوي وفكره التربوي، الرياض، مكتب التربية العربي لدول الخليج، 1986، ص69.

بإحضار الخبز لغيرهم من المتعلمين.

- لا يجوز له أن يخرج من المكتب، وإذا اضطر إلى الخروج، له أن يستخلف عليهم أحدا منهم.

- إذا دعي المعلم إلى مأدبة يجب عليه ألا يصحبه معه أحدا دون إذن صاحب المنزل.

- يجيز الشوشاوي ما يأخذه المعلم من العروسة والنفيسة بخلاف كثير من المربين والفقهاء، ومنهم معاصره المغراوي الذي يرفض أن يسخر المعلم الصبيان فيما يسمى بالنفيسة وهو ما يجمعه صبيان المكتب خلال طوافهم بالأزقة والطرقات يدعون الله أن يفك محنة النفساء ويفرج كربتها حتى يمر الطلق بسلام وتضع حملها.

وهذه العادة السيئة نبه كثير من الفقهاء على مساوئها ووقفوا منها موقف المعارض، بل وطعنوا في عدالة وشهادة المعلم الذي يسمح بها[1]، ولم يمانع الشوشاوي أن يخرج المعلم الصبيان لذلك، إلا أنه اشترط استئذان الآباء وضمان سلامة الصبيان عند الخروج. وخروجهم في غير أوقات الدراسة كالخميس والجمعة. وينسب ذلك إلى القابسي وهو بريء. وإنما القابسي تكلم عما يعطي للمعلم بمناسبة ازدياد مولود على سبيل الصدقة وابتهاجا بالحدث السعيد، وأحاطها بمحاذير كثيرة فصّل الحديث عنها في الجزء الثالث من رسالته[2].

إننا لا نتهم الشوشاوي في علمه وأمانته، ولعله كتب الفاسي، والخطأ يحتمل أن يكون قد نشأ بسبب تحريف الناسخ لتشابه اللفظين الفاسي والقابسي، أو لعل الشوشاوي لم يقف على رسالة القابسي، وإنما نقل عنه بواسطة غيره كابن عرفة، مثلما فعل المغراوي[3] والله أعلم.

المبحث الثاني

المكتب

مكان التعليم هو المكتب. لم يشر الشوشاوي إلى الذي يتحمل مسؤولية كرائه. والراجح

1. التازي عبد الهادي المغراوي وفكره التربوي، الرياض، مكتب التربية العربية لدول الخليج، 1986، ص42.
2. الأهواني أحمد فؤاد، التربية الإسلامية، القاهرة، دار المعارف، 1967، ص320.
3. التازي عبد الهادي المغراوي وفكره التربوي، الرياض، مكتب التربية العربي لدول الخليج، 1986، ص: 77.

أنه كان يتخذ في المسجد أو ملحقا به. وقد ذكر العلامة صالح بن عبد الله بن محمد الألغي، أن سكان القرى والمداشر بسوس كانوا حريصين على إحداث مكاتب بمساجدها وإقامة المعلمين على أجرة سنوية معلومة وطعام مرتين في اليوم[1]، وأن المعلم كان يقوم إلى جانب تعليم الصبيان بمهام أخرى كالإمامة و الأذان مما يتيح له إمكانية الاستفادة من ريع أحباس المسجد. وهذا بخلاف ما نجده في الكتب الأخرى التي كانت تحمل المعلم مسؤولية كراء الدكان حيث يقيم المعلم مكتبه ولا تبيح له اتخاذه في المسجد.

يجتمع في المكتب المتعلمون وهم أبناء المسلمين. ولا يجوز له أن يعلم غيرهم [م56]، كما لا يجوز للمسلم أن يسلم ابنه لمكاتب الكفار لما في ذلك من إظهار الرغبة لهم [م58] وهو قول مالك.

ويكره الخلط بين الذكور والإناث في المكتب، قاله أبو عمران الفاسي. وهو أيضا قول ابن سحنون والقابسي اللذين أجازا للمعلم الذكر أن يعلم الإناث، إلا أنهما منعاه من خلطهن بالذكور لأن ذلك فساد لهم.

اكتفى الشوشاوي بتلخيص المشكل بنقل قول أبي عمران الفاسي بالكراهية دون اقتراح حلول للمشكل، فهل تحرم البنات من التعلم أو يخصص لهن مكتب يجمعهن، أو يخصص لهن المعلم وقتا يعلمهن فيه بعد صرف الذكور. إن تاريخ التعليم في المغرب يسجل بفخر انتشار المكاتب المخصصة لتعليم الإناث في عدد من المدن المغربية، واستمرت في أداء وظيفتها إلى أواخر القرن الماضي والعقود الأولى من القرن العشرين. وبعضها كان يعلم إلى جانب القرآن والقراءة والكتابة عدة صناعات نسائية كالخياطة والطرز والحياكة[2] .

أيام التعلم ووقته

يبدأ الأسبوع التعليمي يوم السبت وينتهي يوم الأربعاء، فتكون الدراسة أيام السبت والأحد والإثنين والثلاثاء والأربعاء ويخصص يوم الخميس كاملا أو بعضا منه ويوم الجمعة لتسريح الصبيان وراحتهم من عناء الدرس. ولبيان فضل التعطيل يومي الخميس والجمعة

1. السعيدي المهدي، مؤلفات سوسية حول نظم التعليم الأصيل، مجلة الإحياء، رابطة علماء المغرب، الرباط، رمضان 1416، ص: 261.
2. العلوي سعيد بن سعيد، الاجتهاد والتحديث، مالطا، مركز دراسات العالم الإسلامي، 1992، ص: 236.

ينسب إلى عمر بن الخطاب رضي الله عنه أمره بذلك عابدا بن عبد الله الخزاعي مؤدب الصبيان الذي كان في استقباله صحبة صبيانه لما عاد من فتح الشام منتصرا.

أما العطل الأخرى فهي في عيد الفطر من يوم واحد إلى ثلاثة أيام. وعيد الأضحى من ثلاثة إلى خمسة أيام، أما تعطيل الدراسة عند ختم أحد الصبيان القرآن، فهو مبتدع ولا يجوز إلا باتفاق مع الآباء[م8].

وقت التعليم في النهار دون الليل [م5] يبتدئ بعد صلاة الصبح، يكتب الصبيان ألواحهم ويحفظون النص ثم يمحون اللوح فيستريحون ويتناولون إفطارهم، ثم يعودون للدرس، ثم يطلقون قبل الظهر للغداء وبعض الراحة. فيعودون مرة أخرى للدرس حتى عشية النهار حيث ينتهي الدوام التعليمي، ويعودون إلى منازلهم. ويراعى عند هذا التقسيم طول الزمان وقصره، حسب المواسم والفصول.

المبحث الثالث

المنهاج الدراسي

مادة التعليم في المكتب هي القرآن الكريم أساسا وحده دون غيره. لم يتكلم الشوشاوي عن تعليم شيء آخر غير القرآن لأن الكتاب أصلا هو في علوم القرآن وما يتعلق به.

لا يعني ذلك أن المكاتب كانت تعلم القرآن وحده وإن كان القرآن الكريم هو أساس التعليم في المكتب، فقد كان تعلمه وسيلة وغاية في آن واحد، فهو داعية إلى تعلم القراءة والكتابة وغيره، وحفظه كاملا هو مطلب الآباء. وحفظه معناه القدرة على تهجية حروفه وقراءتها في اللوح أو المصحف، ثم القدرة على كتابة ما يملى عليه من آياته.

فالحذقة شرطها الأساسي هو أن يعرف الصبي شيئا، أما إذا لم يعرف الصبي شيئا لا حروفا ولا هجاء ولا غير ذلك فلا حذقة للمعلم. وهو قول ابن سحنون والقابسي اللذين اكتفى الشوشاوي باختصار كلامهما وإيجازه. إلا أن ابن سحنون في رسالته فصل القول في قدرة الصبي على القراءة في اللوح أو الاستظهار عن حفظ. أو القدرة على تمييز الحروف وإملاء ما يلقى إليه من آيات وغير ذلك. وكذلك فعل القابسي.

أما القدر الذي يلقن للصبي من القرآن كل مرة وهو الذي يكتبه في اللوح ويحفظه. فقد ذكر أنه لا تحديد لذلك لاختلاف عقول الصبيان وأحوالهم. إلا أنه أورد قول بعضهم الذي يحدده في خمس آيات استنادا إلى قول عمر بن الخطاب، رضي الله عنه، الذي يوصي بتعليم القرآن خمس آيات خمس آيات كما أنزله جبريل عليه السلام على رسول الله، صلى الله عليه وسلم، ويدعم هذا الرأي بأمور أخرى تمنح قيمة وأهمية للعدد خمسة.

لم يحدد الشوشاوي المواد التي يتألف منها البرنامج الدراسي، لكنه اكتفى بذكر فتاوي الفقهاء في تعليم اللغات الأجنبية، وهو ما يصطلح عليه بخط الكفار؛ أي لغة وكتابة الأقوام الأخرى غير المسلمة كالعبرية واللاتينية، التي فرضت بعض الظروف السياسية والاقتصادية على المسلمين تعلمها لإقامة جسور التواصل مع شعوبها. وحول موقف الشرع من تعلمها اكتفى الشوشاوي بالإشارة إلى فتوى الجزولي بجواز تعلمها للرجال، ساكتا عن حكم تعليمها للصبيان، بخلاف بعض معاصريه ممن تعرضوا لهذه القضية كالمغراوي الذي أجاز ذلك على أن يتولى تعليمها معلمون مسلمون في مدارس المسلمين[1].

وذكر الشوشاوي تضارب الأقوال حول تعليم الحروف العربية بالترتيبين الألفبائي أو الأبجدي في الفقرتين [م62] و [م64] وباختصاره المعهود. وهذا المشكل انشغل به كثير من المربين ابتداء من ابن سحنون. فكلهم نقلوا محاولات السابقين في تفسير جميع هذه الحروف حسب الترتيب الأبجدي، فبعضهم نسب ذلك إلى قوم من الأوائل نزلوا في عدنان، زاعمين أنهم أول من وضع الخط العربي. وبعضهم نسبها إلى ملوك مدين، وآخرون إلى ملوك فارس وأحيانا إلى الشياطين.

وقد خاض المربون المغاربة كابن سحنون والقابسي وابن عرضون والمغراوي في هذا الموضوع، وأوردوا في كتبهم بعضا من تلك الحكايات والتأويلات، ونهت عن تعليم الحروف العربية وفق الترتيب الأبجدي (أبجد هوز) رغم أن العمل كان جاريا، بعكس ذلك في البلاد العربية الأخرى. واقترح هؤلاء المربون أن يعلم الصبيان الحروف العربية وفق الترتيب الألفبائي (أ، ب، ت، ث، ج، ح، خ، ..الخ).

1. التازي عبد الهادي المغراوي وفكره التربوي، الرياض، مكتب التربية العربي لدول الخليج، 1986، ص100.

ولعل التفسير الوحيد الممكن لنفورهم من الترتيب الأبجدي ونهيهم عن تعليمه للصبيان هو أن هذا الترتيب متطابق مع ترتيب الحروف العبرية، بينما الترتيب الألفباني هدف إلى تجميع الحروف المتشابهة مع بعضها. وهو ما انفرد المغراوي بالانتباه له[1]

أما الفقه والحديث والأصول والنحو والشعر واللغة وغيره، فقد تساءل الشوشاوي حول مشروعية الإجازة على تعليمها. فذكر قول الإمام مالك بالكراهية، كما ذكر قول ابن حبيب وغيره بالإباحة، وهو المذهب الذي يأخذ به أهل الأندلس.

الحذقة

الحذقة من التحذيق وهو تمام حفظ القرآن، وأحيانا ترد باسم الختم. كما تعني المبلغ المالي الذي يدفع للمعلم على وجه المكافأة بعد حفظ الصبي القرآن.

تصاحب هذا الحدث مظاهر احتفال تعبر عن الابتهاج به، كتعطيل الدراسة في المكتب واحتفال أهل الصبي بتوزيع الحلوى وأنواع الطعام على المتعلمين وإقامة المآدب ومكافأة المعلم بمبالغ مالية وهدايا زائدة عن الأجر الذي يتقاضاه منهم على تعليم الصبي، فما حكم الحذقة؟

يرى الشوشاوي أنها ليست مباحة فقط بل هي لازمة بشرط أو بعادة على حد تعبير الجزيري. وهو الرأي الذي يكاد يجمع عليه كل الفقهاء. وشدد ابن يونس على وجوبها، وأباح استخلاصها من الآباء ولو كرها بالضرب والسجن.

وموضع الحذقة، فهي ترتبط بالقدر الذي حفظه الصبي من القرآن ومدى قدرته على قراءته وكتابة آياته، وهي ليست محدودة بمبلغ مالي معين، لكن يفوض الأمر فيها إلى العرف والعادة والمروءة ومدى سعة الأب. رغم أن بعضهم حاول وضع معايير دقيقة للمبالغ مثل القابسي.

وشرط الحذقة أن يعرف الصبي شيئا من الحروف والهجاء [م12]، وللحذقة أحكام أخرى تتعلق بما يثار حولها من قضايا ونوازل، ويراجع لأجلها الكتاب. كتداول الصبي بين

1. التازي عبد الهادي المغراوي وفكره التربوي، الرياض، مكتب التربية العربي لدول الخليج، 1986، ص96.

معلمين متعددين. واستحقاق المعلم لها عند حفظ الصبي ثلثي الكتاب أو أكثر، واستحقاقها لمعلم لا يتقن أحكام القراءة، أو عند إعادة الصبي القرآن بعد أداء الحذقة الأولى، وتراجع أحكام هذه النوازل في الفقرات المخصصة لذلك.

المبحث الرابع

العقاب البدني

الضرب أو التأديب هو العقاب البدني، وأساسه إلحاق الأذى والألم البدني بالصبي رغبة في منعه من عمل أو دفعه إليه.

والقاعدة المتفق عليها في التربية الإسلامية أن تكون العلاقة مع الصبيان قائمة على الرفق والرحمة، فقد أوصى المربون المسلمون كلهم بالرفق بالصبيان وتواصوا بالعطف والشفقة بهم. يقول القابسي إنما المعلم هو عوض عن آبائهم.

لا يقف الشوشاوي عند حد القول بإباحة الضرب كما فعل سائر الذين سبقوه أو عاصروه؛ بل يمتدح هذا الأسلوب الزجري باستحسانه. فالعقاب البدني عند الشوشاوي ليس مجرد مباح فقط، بل هو مستحب. إذن يجب ضرب الصبيان على وجه الاستحباب، وفي غياب النصوص الشرعية التي تدعم رأيه، يلجأ إلى الاحتجاج على صحة رأيه بالأمثلة والأقوال التي يرددها العامة لامتداد تأديب الصبي بالضرب، ومنها (من أراد أن يغبط عدوه فلا يرفع العصا عن ولده).

والتأديب عند الشوشاوي مراتب، أدناه شتم الصبي المخطئ، ثم الضرب الخفيف وبعده الضرب الشديد.

يقر الشوشاوي الشتم ويجيزه كوسيلة من وسائل تأديب الصبي، وهو تفرد به دون غيره من السابقين والمعاصرين له. ويتفق مع الشوشاوي في هذا الرأي الفقيه أبو عبد الله محمد الجزولي الذي ذكر في رسالته التربوية أن من الصبيان من يصلحه الضرب ومنهم من

يصلحه الشتم، فمن ناسبه الشتم شتم من ناسبه الضرب يضرب[1] إلا أن غيرهم من الفقهاء أبدوا دوما اعتراضا على شتم الصبيان والنيل من أعراضهم، مشيرين إلى مساوئه لهذا أوصوا بتجنبه. رغم أن الشوشاوي نفسه يأمر بوجوب ضرب الصبي على الشتم، ويرتبه ضمن الأخطاء الكبرى التي تستوجب العقاب الشديد وهو سبعة أسواط [م48]، وقد أجاد المغراوي في مناقشة هذا الرأي والرد عليه مبينا أن الشتم هو فعل من لا خلاق له، وهو قذف يوشك أن يقتص منه الأبوان به يوم القيامة[2]، وفي الحديث عن شروط وسيلة الضرب قال: يجب أن يكون السوط لينا عريضا رطبا، وبهذا يكرر آراء سابقيه. ومواضع الضرب من جسد الصبي هي فوق الظهر على الثوب أو على باطن القدمين المجردين.

وحد الضرب فيه أقوال ثلاثة:

- غير محدود، والأمر موكول إلى اجتهاد المعلم ومراعاته أحوال الصبيان وهو القول المشهور.

- محدود في ثلاثة أسواط .

- وقيل هو يختلف باختلاف نوع الخطأ.

والأخطاء التي تستوجب الضرب هي:

الصلاة (والمقصود تركها) 3 أسواط.

إهمال حفظ اللوح 5 أسواط.

الشتم 7 أسواط.

الهروب من المكتب 10 أسواط.

أما ما يترتب على ضرب الصبي من آثار وأضرار فلا ضمان فيها إذا تولد الضرر عن الضرب الجائز المشروع، أما إذا تولد عن ضرب ممنوع ففيه الضمان. قاله الشوشاوي مختصرا ومشيرا لمن أراد التوسع بالرجوع إلى أحكام القصاص والديات [م49].

---

1. السعيدي المهدي، مؤلفات سوسية حول نظم التعليم الأصيل، مجلة الإحياء، رابطة علماء المغرب، الرباط، رمضان 1416، ص271.

2. التازي عبد الهادي المغراوي وفكره التربوي، الرياض، مكتب التربية العربي لدول الخليج، 1986، ص86.

رشوة الصبي

ينفرد الشوشاوي بالحديث عن رشوة الصبيان، وهي ما يقدم للصبيان من مكافآت تحفيزا لهم على القراءة والاجتهاد والانتظام في المكتب.

فإذا كان العقاب وسيلة لمنع الصبي من ارتكاب ما هو ممنوع، فأفضل من ذلك تشجيع الصبي على السلوك الجيد بتقديم الحوافز المادية (الرشوة) نقدا كانت أو هدية، يذكر الشوشاوي أن رشوة الصبي على التعلم فيها ثلاثة أقوال:

- قول ابن العالم وأشهب: يضرب الصبي ولا يرشى.
- قول سفيان بن عيينه: يرشى الصبي ولا يضرب.
- قول وسط مفاده أن الصبي لا يرشى ولا يضرب، لكن يؤمر بالتعلم.

يقول الشوشاوي معلقا عن الرأي الثاني بأنه ضعيف يرفضه، لأن رشوة الصبي في نظره داعية إلى الكسل في غياب العطاء، وإن اجتهد الصبي فإن عمله يكون غير خالص النية. بل تكون نيته في التعلم حصوله على المكافأة.

يبقى أمامنا الاختياران الأول والثالث، والشوشاوي قد سبق له امتداح الضرب واستحبابه في الفقرات السابقة. أما الرأي الثالث فلم يلتفت إليه.

إلا أن الشوشاوي كان مدافعا عن مبدأ تجري الرياح بأسباب تحتم على المعلمين التخلي عنه لصالح مبدأ سفيان بن عيينة الذي كان يدعو لرشوة الصبي بدل ضربه رأفة به وعطفا عليه. وهو نفس ما نجده في رسالة الجزولي التربوي الذي كان ينصح برشوة الصبي، فبدلا من ضربه على النفور من التعليم بالهروب من المكتب الذي كانت ظروف التمدرس فيه منفرة وقاسية، يدعو الجزولي إلى الاحتيال في معاملة الصبي الحديث العهد بالمكتب، وتحبيب الدراسة إليه برشوته وإهدائه فواكه جافة يحبها كالتمر والزبيب واللوز، مع صرفه من المكتب مبكرا، تفاديا لتعبه ومراعاة لقدرته على التحمل، وتيسيرا لاندماجه فيه وتكيفه التدريجي[1].

1. السعيدي المهدي، مؤلفات سوسية حول نظم التعليم الأصيل، مجلة الإحياء، رابطة علماء المغرب، الرباط، رمضان 1416، ص274.

استخدام الصبي

ويقصد به استغلال المعلم الصبي المتعلم عنده واستعماله لقضاء أغراض شخصية لا علاقة لها بمصالح الصبي. من أوجه الاستخدام:

- تكليف الصبي بإحضار الخبز لغيره من المتعلمين، فلا يحق للمعلم ذلك، وإذا أتى الصبي الخبز فلا يحق للتلاميذ أكله [م29].

- تكليف الصبيان بالاحتطاب والسقي وغير ذلك، فيجوز إذا تم الاتفاق عليه في الشرط.

- إرسال الصبيان وراء زملائهم المتغيبين عن المكتب. أجازه أبو عمران مشترطا أن يكون الموضع قريبا، دون تحديد معايير القرب والبعد.

هذا موقف المغاربة عموما من استخدام الصبيان، وهو يتسم ببعض التسامح والتساهل إذا ما قورن بمواقف فقهاء المشرق العربي الذين كانوا يعترضون عموما على استخدام الصبيان ويتشددون في ذلك، كموقف الهيثمي الذي اعتمد على فتوى الإمامين النووي وابن الصلاح اللذين لا يجيزان هذا الاستخدام بأي وجه كان[1].

خاتمة

أثبت الشوشاوي في مدخل الباب السادس عددا من الأسئلة التي تبحث في أحكام التعليم ومشاكله، وأجاب عنها إجابات يغلب عليها الاقتضاب والاختصار الشديدين، اللذين قد يؤديان أحيانا إلى الانزلاق وراء فهوم خاطئة للمشاكل التي كانت تواجه العملية التعليمية التربوية في العصر المريني وقبله، وظلت ملازمة له إلى أواخر القرن الثالث الهجري. وقراءتنا لهذا الباب تؤكد لنا أن الشوشاوي كان فقيها مالكيا مقلدا، محيطا بفروع المذهب، حافظا كتبه. فأجوبته عن هذه الأسئلة كان يستقيها من بعض الكتب المهمة الذائعة الصيت القوية الحضور في الساحة الثقافية والدينية المغربية كالمدونة وكتاب الجنائز لصاحب الحلل وسؤالات الفاسيين، ومن أقوال ابن القاسم وابن سهل وأبي سفيان وابن حبيب وغيرهم. وهي

1. نشابة هشام، التراث التربوي الإسلامي في خمس مخطوطات، بيروت، دار العلم للملايين، 1988، ص249.

نفس الكتب التي اتخذها معاصروه وسابقوه مراجعا لكتاباتهم. فنتج عن ذلك التشابه الكبير في فتاويهم وأحكامهم. فالمنهج الذي سار عليه الشوشاوي هو منهج المقلدين الذين يتلمسون الآثار ويكرهون الخروج عنها. والتقليد يؤدي إلى التقييد ومنع حرية الرأي، ويتجلى في الجمود لأنه يقف عند آراء الفقهاء السابقين بحيث لا ينبغي أن يخرج عنها.

كما دلنا كتابه على إلمامه بحقيقة مهنة التعليم وصعوباتها ومشاكلها، خاصة وأن الشوشاوي نفسه مارس التعليم سنوات طويلة، بل وهب نفسه للتربية وبنى لأجل ذلك زاويتين أوقفهما على طلبة العلم، واشتغل بإحداهما مدرسا حتى وفاته.

إن مراجعتنا لتراثنا تؤكد لنا أن الاشتغال والاهتمام بشخصية الطفل وأساليب تنشئته الاجتماعية كان حاضرا بشكل قوي في كتابات الفقهاء المغاربة عامة، ولعل ذلك كان نتيجة لاشتغالهم بتعليم وتربية الناشئة، وما الشوشاوي إلا واحدا منهم.

وتظل -في ختام هذا البحث المتواضع- بعض الأسئلة تواجهنا بإلحاح، فهل البنية التربوية المعبر عنها لدى الشوشاوي، والتي سادت المجتمع المغربي، تعكس الخلفية السياسية والثقافية لنظام الحكم المريني، الذي اتسم عصره بسيادة التقليد وإغلاق باب الاجتهاد، أم أن هذا الوضع الشاذ في تاريخنا الثقافي العلمي، كان نتيجة طبيعية لانتشار الفتن السياسية والاضطرابات الاجتماعية. إن تعليما كهذا، يتميز باعتماده على التلقين والعقاب، لا يمكن أن ينير عقول الناشئة ولا يساعدهم على فهم الظواهر الاجتماعية والسياسية والاقتصادية المحيطة بهم، لأنه لا يتوجه إلى حل المشاكل التي تحياها الجماعة كمسألة العدالة والحقوق والمعرفة.

وختاما يدعو الباحث ذوي الأريحية من المثقفين والباحثين والفقهاء الفضلاء التعاون معه لمزيد من البحث لإماطة اللثام عن تاريخ التعليم والتربية الإسلامية والمغربية منها على وجه الخصوص، للكشف عن آثارها وأعلامها وعطائها الثري. فهذا البحث المتواضع عن الشوشاوي يبقى ناقصا ما لم يتبع بأبحاث أخرى تكشف عن آثار وعطاء العلماء الآخرين. فهذا البحث ما هو إلا خطوة أولى نحو سلسلة من الحفريات في تاريخ التعليم الإسلامي يعتزم الباحث إنجازها، ويدعو الله أن يوفقه في سبيل ذلك.

المراجع

- الأنصاري فريد، التوحيد والوساطة في التربية الدعوية، الدوحة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1416، سلسلة كتاب الأمة، 83 و 84 جزءان.
- التازي عبد الهادي المغراوي وفكره التربوي، الرياض، مكتب التربية العربي لدول الخليج، 1986.
- تامر البشير والطيبي والنجاتي، جوانب من تاريخ التربية في المغرب، مجلة تاريخ المغرب، جمعية الامتداد الثقافي، الرباط، عدد 4، 1984.
- الوزان الحسن (ليون الإفريقي)، وصف إفريقيا، ترجمة: محمد حجي ومحمد الأخضر، الرباط، الجمعية المغربية للتأليف والترجمة والنشر، 1982.
- الشوشاوي، الفوائد الجميلة على الآيات الجليلة، دراسة وتحقيق: إدريس عزوزي، الرباط، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1989.
- السعيدي المهدي، مؤلفات سوسية حول نظم التعليم الأصيل، مجلة الإحياء، رابطة علماء المغرب، الرباط، رمضان 1416.
- الأهواني أحمد فؤاد، التربية في الإسلام، القاهرة، دار المعارف، 1967.
- أمين أحمد، ظهر الإسلام، ج 3، بيروت، دار الكتاب العربي، 1969.
- ابن خلدون عبد الرحمن، المقدمة، بيروت، دار الفكر، 1988.
- العلوي سعيد بنسعيد، الاجتهاد والتحديث، مالطا، مركز دراسات العالم الإسلامي، 1992.
- نشابة هشام، التراث التربوي الإسلامي، بيروت، دار العلم للملايين 1988.

- ملحوظة: الرقم المسبوق بحرف م والمثبت بين معقوفتين، هكذا [م10]. يشير إلى رقم المسألة في الباب السادس من كتاب الشوشاوي موضوع الدراسة، معتمدين النسخة التي نشرها الأستاذ العزوزي والمشار إليها ضمن المرجع.

مظاهر من الحضارة المغربية على عهد السلطانين العلويين محمد الثالث وابنه سليمان

(1171 - 1238هـ / 1757 - 1823م)

د. أحمد العراقي
كلية الآداب . ظهر المهراز فاس

تعددت المظاهر الحضارية في قيم وتقاليد المجتمع المغربي خلال هذا العهد، وأصبح لدى الناس إحساس كبير بها، يلتمسونها فيما يرومون، ويتحدثون عنها محددين مرجعها وغايتها؛ حتى إن جماعة التاودي بن سودة، يعمد إلى ربط ذلك بالحضارة القائمة بمدينة فاس، التي يرى أنه لا مفخر بعدها عند عامة الناس؛ ويجعل مرجعها عندهم في التأصل في العروبة، وقدم السلف في العلم والثروة، وتنوع ولاية المناصب مع القدم بهذه المدينة، ويجعل غايتها في مصاهرة الأشراف، والتطاول إلى مقاومتهم في الصولة وعلو الهمة عن تعاطي الدناءات، مع الوقوف عند عوائد اصطلحوا عليها في إقامة ولائمهم ومآتمهم، وفي شهودهم لها عند غيرهم، وفي غير ذلك من أنواع الملابس والمآكل[1].

وتسجل لنا بعض أدبيات هذه الحقبة أن الحضارة وأسسها ومظاهرها أصبحت موضوع سجال بين بعضهم؛

---

1. الروضة المقصودة، للحوات، ص23.

* بحث مستل من أطروحتنا: "الشعر المغربي على عهد محمد الثالث وابنه سليمان: موضوعاته الكبرى ومقوماته الفنية"؛ دك د. كلية الآداب، ظهر المهراز، فاس، 1992م.

فظهر من ينكرها ولا يرى لها وجودا ولا يدري لها معنى، كما ظهر من تصدى لهم وحاول إبراز ما تقوم عليه من أسس أصيلة باقية، وشنع عليهم إنكارهم لها وجحودهم، وردهم إلى كونهم لم ينالوا حظا منها؛ وإلى هذا أشار شاعرهم محمد بن إبراهيم الدكالي، من قصيدة له:

عاب الحضارة قوم لا خلاق لهم	إذ لم ينالوا نصيبا من مبانيها
قالوا، على حسد أضنى قلوبهم	هذي الحضارة لا تدري معانيها
فقلت: إن الذي أنكرتم عرضا	باق، ومن دونه الدنيا وما فيها
إذ الحضارة أخلاق مهذبة	الجود أولها والفضل ثانيها[1]

إن كثرة هذه المظاهر وتعددها واختلافها تحملنا على قصر الحديث عما نراه منها ملائما لطبيعة موضوع بحثنا، ونرجح أن تكون له صلة مباشرة به، وإبعاد ما سواه؛ ومنها:

الاحتفالات والتسليات: كان المولد النبوي الشريف من أكبر المناسبات للاحتفالات الرسمية والشعبية؛ وأصبح الاحتفال به من أرسخ التقاليد الحضارية في حياة المجتمع المغربي. وكان أول من دعا إليه وأحدثه لدى المغاربة العزفيون بسبتة في غضون القرن السابع الهجري؛ وأخذ به بإشارة منهم، الموحدون في أواخر دولتهم زمان الخليفة عمر المرتضى؛ وعرف بعد ذلك على يد دولهم المتعاقبة ألوانا من التطور، وأصبحت له عندهم تقاليد مخصوصة[2]. وقد جرت عادة ملوك الدولة العلوية كما يقول ابن زيدان "أن تقيم الجلالة السلطانية حفلات شائعة ومهرجانات فائقة في ليلة عيد المولد، وستة أيام ابتداء من يوم العيد[3]" "ومما جرت العادة بإنشاده في تلك الليلة البردة والهمزية للبوصيري يبدأ بالبردة ثم الهمزية ويتخلل ما بينهما بالألحان والتوشيحات... وبعد ختم الأمداح النبوية يتلى ما وقع اختيار السلطان عليه من القصائد الواردة على حضرته من شعراء دولته من سائر أصقاع إيالته في مدح جنابه الكريم...[4]". وقد كانت لكل من السلطانين محمد الثالث وابنه سليمان عناية كبيرة بالمولد النبوي الشريف، وإنا لنقرأ في بعض مصادرنا عن هذا العصر وصفا لمظاهر احتفالاتهما

---

1. المصدر السابق، ص 24؛ وكناشة أبي بكر المنجرة، ص16.
2. الأدب المغربي، للجراري، 1، 145-146؛ ورقات عن الحضارة المغربية، للمنوني، ص 265 -271.
3. العز والصولة، 1، 172.
4. المصدر السابق، 1، 173.

المتميزة به، من تزيين الجوامع وإعداد الأطعمة المختلفة واستدعاء العلماء والمنشدين والقيام ببعض الأنشطة والألعاب وتفريق الأموال.. ونكتفي هنا بالإشارة إلى احتفال المولى محمد الثالث بعيد سنة 1200هـ بمدينة الرباط، الذي يقول عنه المؤرخ الضعيف: "وفي ليلة المولد ورد عليه أهل فاس... ليقرأوا له الهمزية والبردة وغيرهما من القصائد، وأخذ... في تزيين الجامع بالمصابيح، ثم ورد عليه طلبة تطوان لقراءة القصائد أيضا؛ ففرق المال على أهل الرباط وأهل سلا نحو القنطارين أو أزيد، وأمروا أن يصنعوا الطعام ويأتوا به للجامع المذكور من الدجاج والمروزية والكعك والمقروط والحلوة الشباكية وغير ذلك. وبعث الزرابي من داره وفرش الجامع؛ ثم جلس أهل فاس أمام أهل تطاون وذلك ليلة العيد ثم خرج السلطان من داره وجلس بينهما؛ وقال لهم: قولوا... وفي صبيحة يوم العيد خرج السلطان خارج المدينة وأهل فاس وتطاون راكبون على بغالهم، وهم يذكرون البردة بأحسن الطبوع؛ ثم لعب السلطان أيده الله بالمزرات، ثم فرق المال على الفقهاء والطلبة والمجاهدين[1]".

واتخذت الاحتفالات الشعبية بهذا العيد مظاهر مختلفة، فقد كانت تقام فيه الأفراح، وتزين المساجد والكتاتيب القرآنية؛ وتقوم بعض الطوائف الصوفية بإحيائه في المساجد والزوايا والأضرحة، فيجتمع مريدوها للذكر والسماع، ويبدو كما يفهم من خطبة المولى سليمان في إبطال المواسم أن منهم من انصرفوا إلى سبل الابتداع في ذلك[2]. وكان أشياخ الملحون يجتمعون خلاله لسرد قصائدهم المولديات، يسمونها "الخلوق"؛ وقد دأب أشياخ فاس منذ أواخر العهد الوطاسي على الاجتماع في هذا العيد "للسرادة" بمسيد سيدي فرج، وظل هذا التقليد جاريا إلى عهد قريب[3]. ودرج بعض الخواص على إقامة ليلة المولد بمنازلهم، ويدعون لها الأهل والأصحاب، وتنشد فيها الأمداح النبوية، وتقدم فيها ألوان من الأطعمة. وقد كان حمدون بن الحاج يقيم هذه الليلة بداره كل سنة إلى أن توفي؛ وكان يدعو لها الأعيان، ويحتفل بها احتفالا كبيرا أشاد به بعض من حضره قائلا:

---

1. تاريخ الضعيف، ص 187-188.
2. انظرها في: الترجمانة الكبرى، للزياني، ص 466-470.
3. معلمة الملحون، للفاسي، 1، 133-135. والسرادة، هي أداء القصيدة سردا دون غناء، والغالب أن تتم في زاوية أو مسجد أو مسيد، وفي مناسبات دينية، وخاصة ذكرى مولد الرسول عليه السلام. راجع مصطلحات الملحون، للجراري، مجلة المناهل، ع 11، س: 5، ص 56-57.

لله ليلتك الغراء قد عظمت — قدرا وحازت جميع الفضل والرتب
بمولد المصطفى المختار من مُضر — خير النبيئين في خلق وفي نسب
عظمتها بجميل المدح محتسبا — فمدحها دائما من أعظم القرب
أكرمت فيها خيار الناس قاطبة — فالله يكرمكم بمنتهى الأرب[1]

وكانت المواسم التي تقام على عدد من الأضرحة المنتشرة بربوع البلاد مناسبة كذلك للاحتفال وإظهار الفرح وإطعام الطعام وممارسة بعض التسليات، وإن الأمثلة تثرى في هذا المجال نقتصر منها على ما أورده الضعيف في شأن صنيع القائد الظاهر بن بوعريف سنة 1218هـ على ضريح السلطان المولى محمد الثالث، فقد "أتى بقبيلته وأمرهم بإطعام الطعام نحو مائتي قصعة، وظل البارود يتكلم والخيل تلعب من الصبح إلى غروب الشمس. وقطع أهل سلا بولدانهم ونسائهم، وأهل الرباط كذلك، وكان يوما عظيما لا يكاد يظهر في الوقت مثله...[2]". ويبدو أن هذه المواسم قد كانت حينذاك كثيرة ملحوظة، وقد انزلق بعضها إلى تكريس ضروب من البدع المخالفة لتعاليم الدين دعت المولى سليمان أخيرا إلى منعها بالمرة.

وكان يوم خروج الركب النبوي مناسبة لاحتفال الناس خاصتهم وعامتهم يظهرون فيه مشاعر فرحهم وحبورهم المنبعثة عن تعلقهم بشعائر ديانتهم الإسلامية وتشوقهم لديارها المقدسة. ويعود تاريخ ركب الحاج المغربي إلى أواسط العهد الموحدي على يد أبي محمد صالح الماجري المتوفى سنة 631هـ، وكان يخرج من آسفي. وتأسيس زمان المرينيين الركب الفاسي، وكان لعهدهم وعهد العلويين هو ركب المغرب الرسمي، الأمر الذي أكسبه أبهة وجلالا جعلاه يضاهي ركب مصر والشام وغيرهما[3]. وكانت الملوك تعتني به فتختار له أصناف الناس من العلماء والأعيان والتجار والقاضي وشيخ الركب وما إلى ذلك[4].

وكان يتم خروج هذا الركب من فاس على هيأة معهودة من الاحتفال وبروز الأخبية لظاهر

1. الاشراف، للطالب بن الحاج، و62 ظ.
2. تاريخ الضعيف، ص 327.
3. ركب الحاج المغربي، للمنوني، ص710.
4. الاستقصا، 8120.

البلد وقرع الطبول وإظهار الزينة والفرح[1]، وتخرج جموع أهل هذه المدينة لتشييعه تشييعا بالغ الحفاوة، قد يحضره السلطان وحاشيته، ويحضره أحيانا الأمراء ويساهمون في إظهار الفرحة به: وذلك كما تم في خروج ركب سنة 1211هـ الذي حضره شقيق السلطان المولى موسى وابنه المولى إبراهيم، فقد لعبت فيه الخيل من الودايا والعبيد، ولعب فيه الأمراء أولاد المولى مسلمة وكذلك أولاد المولى اليزيد[2].

وكان هذا الركب يذهب في جم غفير من أهل فاس وغيرهم من مختلف جهات البلاد، ويرافقه غالبا بعض الأمراء والأعلام والأكابر. لقد وجه المولى محمد الثالث ضمنه سنة 1182هـ، ولديه الأميرين المولى علي والمولى عبد السلام صحبة وجوه أهل المغرب وأبناء أمراء القبائل وأشياخهم، وحملهما بهدايا وصلات لعدد من الأمراء والأشراف والعلماء بالحرمين ومصر والشام وطرابلس، وأصحبهما بأختيهما التي زفها لسلطان مكة الشريف سرور، وكان جهازها كبيرا وقد ترك ركب هذه السنة أصداء إعجاب لدى أهل المشرق[3]. وعاد سنة 1197هـ[4]. ووجه المولى سليمان ولده المولى إبراهيم ضمنه سنة 1226هـ، وحمله رسالة جوابية لآل سعود، ووجه معه جماعة من العلماء والأعيان مثل القاضي العباس بن كيران، والفقيه الأمين بن جعفر الحسني الرتبي، والعلامة محمد العربي الساحلي، والقاضي محمد بن إبراهيم الزداغي[5]. وكان قد احتفل بركب هذه السنة احتفالا كبيرا، تصفه لنا بدقة قصيدة زجلية لعبد الرحمن بن عبد القادر بوخريص، تناول فيها مظاهره والأقوام المجتمعة فيه وعدتهم، وأشار إلى شيخ الركب الوجيه الطالب بن جلون وإلى محل نزولهم ومدى الاستعداد للرحيل، وذلك بشيء غير قليل من تدفق المشاعر الدينية والتشوق إلى الحج والزيادة[6]. وكان قد لاقى في طريقه احتفالا وعناية في شخص الأمير من لدن أدباء وفقهاء مصر وغيرها، فمدحوه وأثنوا عليه؛ كما احتفل به كثيرا بعد رجوعه، فرفعت إلى والده القصائد من المغرب وخارجه في التهنئة بالعودة.

---

1. الجيش، ج 1، 198.
2. تاريخ الضعيف، ص278.
3. الروضة السليمانية، ص270.
4. المصدر السابق، ص283.
5. الجيش، ج 1، ص196-203.
6. ارجع إلى منتخبات منها في: ركب الحاج المغربي، ص 15-17، هـ 8.

ولم يكن الاحتفال بعودة الركب الفاسي يقل عن الاحتفال بخروجه؛ فيكون يوم دخوله لفاس مشهودا يحتفل به أهل المدينة على غرار احتفالهم بخروجه[1]. وكانت الناس تتطلع لرؤية الحجاج العائدين وتتبرك بهم، كما تتطلع لما يحملونه من أخبار عن الديار المقدسة والبلاد التي مروا بها، ولما يستجلبه ركبهم من طرائف وهدايا لسلاطين المغرب من ملوك وأمراء الحرمين ردا على الهدايا التي تلقوها منهم بواسطته. ومن ذلك أنه حمل في بعض السنوات للمولى محمد الثالث كسوة مقام إبراهيم؛ وحمل إليه أيضا هدية صهره أمير مكة الشريف سرور، وكان فيها خنجر من الذهب ومبلغ نقدي كبير[2].

وكانت بعض الأحداث الوطنية تقابل إقامة احتفالات شعبية، يظهر الناس خلالها الفرح والسرور، ويزينون الأسواق، ويجدها بعضهم فرصة للخروج للتنزه والترفيه، فيكون لهو وطرب وآلة، ويلعب بإطلاق البارود من على الخيول الراكضة. وقد كان من أبرز هذه الأحداث انتصارات السلطان على المتمردين؛ فلما هزم المولى محمد الثالث سنة 1173هـ، آيت إسحاق وكانوا قد آذوا جيرانهم، فإنه "من الغد زينت الأسواق بفاس ولعب الناس الملاعب بالبارود[3]"؛ ولما جاء الخبر بفتكه بأهل مرموشة سنة 1175هـ، "زينت الأسواق ثلاثة أيام[4]"؛ وعندما أوقع المولى سليمان بالشاوية وقضى على ثورة القائم بها ابن عمه عبد الملك بن إدريس أرسل يخبر بانتصاره "فوقع في قلوب أهل فاس فرح عظيم وشهروا المدينة، وزينت أسواق ثلاثة أيام لما قرئ كتابه على منبر القرويين...[5]"، وفي طريق عودته من هذه الحركة كانت تتلقاه الناس بالفرح والحبور، وزينت سلا والرباط ولعبت الخيل...[6].

ومن بين المظاهر الحضارية المألوفة في المجتمع المغربي ولع أفراده بجمال طبيعة بلادهم وخروجهم للتنزه بين أحضانها والاستمتاع بها كلما سمحت لهم ظروفهم بذلك، خصوصا زمن فصل الربيع. وكان لبعضهم منتزهاتهم الخاصة، وذلك في عرصاتهم بأطراف المدينة،

1. ركب الحاج المغربي، ص 28.
2. المصدر السابق، ص 29-30.
3. تاريخ الضعيف، ص 168.
4. المصدر السابق، ص 172.
5. نفسه، ص281.
6. تاريخ الضعيف، ص 289.

يخرجون إليها مع أهليهم أو مع أصدقائهم، لقد كان أهل فاس مثلا قد اعتادوا التنزه على ضفاف وادي فاس وسبو، يخرج أحيائها شبابا وكهولا في "زي عجيب ونمط غريب" كل مجموعة في يوم مخصوص، فيكون لعب بالبارود، وتكون "فرحة حسنة بالعود والرباب والأطعمة[1]".

وكان الطلبة بهذه المدينة، وهم أصلا من نواحي البلاد المختلفة مدنها وبواديها[2]، جاءوا للدراسة بمعاهد التعليم بها، يكثرون من الخروج للتنزه مع أقرانهم وأحيانا مع شيوخهم أيام عطلتهم؛ وكانت لهم آداب مقررة في ذلك تحدث عنها العربي المساري -أحد أدباء هذا العصر- في أرجوزته سراج طلاب العلوم[3].

وكانوا قد اعتادوا -منذ بداية الدولة العلوية إلى عهد قريب- القيام باحتفال سنوي زمن الربيع هو "حفل سلطان الطلبة"؛ ينتخبون منهم أميرا عليهم يخرجون به للنزهة[4]. ويحدثنا الضعيف أنهم قد تنازعوا سنة 1211هـ فيمن يكون عليهم أميرا، فجعل أهل الجبل وطلبة المدن عليهم أميرا، وخرجوا به من مدرسة الصفارين؛ وجعل طلبة الشاوية ودكالة وغيرهم من أهل البادية عليهم أميرا، وخرجوا به من مدرسة الشراطين؛ وساروا جميعا في موكب حفيل يشق وسط المدينة، يحملون فيه "المكاحل" ويتقلدون بالسيوف[5]. وجرت عادتهم بإقامة حفلهم على ضفاف وادي فاس -وادي الجواهر- حيث يضربون خيامهم على جوار خيام شيوخهم؛ وتكون أيام نزهتهم أياما للمتعة والأنس واقتناص لذة الاجتماع بالأصحاب، ومناسبة للمساجلات والمطارحات الأدبية والعلمية[6].

وقد اقتدى الطلبة بمراكش على هذا العهد بطلبة فاس في إقامة احتفال مماثل لهم. ويبدو أن المولى محمد الثالث كان قد شجعهم عليه تنشيطا للوسط الطلابي بعاصمة الجنوب. وكان الطلبة يجتمعون بجامع ابن يوسف لإعداد حفلهم، الذي كانوا يقيمونه بجنان "رياض

1. المصدر السابق، ص 281.
2. نفسه، ص 284-315.
3. الابتهاج، للبلغيثي، ص ج 1، ص 257-293.
4. أنظر في شأن هذا الاحتفال السنوي ومنشاره:
P.de cenival. la legende du juif ibn mechal et la féte du sultan des tolba à fes : 173-210.
5. تاريخ الضعيف، ص 284.
6. راجع عرضنا عن: المجالس العلمية والأدبية بفاس (ضمن أعمال ندوة عبد الله الجراري، الحلقة الثالثة، الرباط: 55-71.

العروس" حيث يضربون خيامهم للتنزه[1]. ومن بين التسليات في حياة الناس الاجتماعية في المدن الكبرى التحلق ببعض ساحاتها الكبرى كساحة جامع الفناء بمراكش وبأبي فتوح وعجيسة بفاس وباب منصور العلج بمكناس حول القصاصين، والاستماع إليهم يوقعون على الدف وهم يقصون بعض القصص البطولي والغرامي العربي القديم كالعنترية والسيفية وغيرها. ويبدو أن هذه التسلية كانت منتشرة بقدر كبير في ذلك الوقت ومتمكنة من النفوس، حتى إن السلطان المولى محمد الثالث نفسه كان يجد المتعة في الاستماع إلى هؤلاء القصاصين ويستدعيهم إليه ويفضل مجالسهم أحيانا على مجالسة أهل الزور من الفقهاء والعدول وأهل الفتوى" فكان الفداوي- على حد تعبير الضعيف- يجلس أمامه وهو يستمع ما يقول[2].

الموسيقى والغناء

أبدى المجتمع المغربي خلال الحقبة التي ندرسها اهتماما ملحوظا بالموسيقى والغناء. فهذا السلطان المولى محمد الثالث يعرف عنه ولوعه الكبير بالموسيقى، إذ كانت تسليته الوحيدة هي السماع إليها في قصره وبين أسرته[3]. وكان محبا "للسماع[4]"، يستدعي المسمعين من أهل فاس وتطوان للإنشاد في احتفالات المولد النبوي الشريف، وقد كانوا حسبما يذكره الضعيف، ينشدون جميعا مرة وينشد كل فريق على حدة بالتناوب مرة أخرى، ويكون ذلك بأحسن الطبوع[5].

وعلى الرغم مما كان يغلب على المولى سليمان من تدين وتقوى فإنه كان يستدعي إليه المنشدين والمغنين وأهل الآلة وأشياخ الملحون، ويجزل لهم العطاء. لقد بعث مرة وراء الحاج أحمد بن الطيب بناني الرباطي "لأنه يعرف ضرب السنطير مع الآلة، فبات يضرب السنطير مع العود والرباب، فأعطى السلطان لأصحاب الآلة مائة مثقال[6]"، وبعث مرة أخرى "للشيخ

1. MARRAKECH : 570/571.
2. تاريخ الضعيف، ص 188. والفداوي، ج. فداوة وفداوية، هو قصاص بالعامية المغربية.
3. المغرب عبر التاريخ، ص ج 3، ص 86-87.
4. السماع: تسمي به العامة الموسيقى التي كانت تؤدى بدون آلات تمييزا لها عن التي تؤدى بها وتسميها "الآلة": راجع: الموسيقى المسماة أندلسية، للفاسي، مجلة تطوان، ع 7، ص7.
5. تاريخ الضعيف، ص 187-188.
6. المصدر السابق، ص 370.

الجيلاني بن الغماري الصباحي المحرزي، فبات يلعب بالدف و"يفرح" على السلطان ويغني ويقول "القصيدان" و "السراب"، وفي الصباح أعطاه مائة مثقال..."[1].

وكانت دور بعض الأمراء والعمال والقواد وغيرهم من الأعيان حافلة بالجواري والإماء المغنيات، وبضروب من اللهو والغناء وأدواته مما لا يوجد مثيلة في دار السلطان. ومن ذلك أنه كانت للأمير المولى عبد السلام بن محمد الثالث "الجواري المغنيات والإماء العجيبات" وكان "لا يفتر عن اللهو وشرب الخمر والغناء والطرب..."[2].

ويبدو أن الاهتمام بالموسيقى، والغناء لم يقتصر على هذه الطبقة العليا في المجتمع المغربي، إذ كان للناس إقبال على ذلك في مجالس أنسهم وأفراحهم وتنزهاتهم. فقد يجتمع الإخوان ويطيب لهم الأنس باجتماعهم، فيستدعون من يسمعهم ويوقع لهم الألحان والطبوع؛ يذكر الضعيف أنه، وجماعة من رفاقه زمان إقامته بوزان، وذلك في شعبان من سنة 1209هـ، بعثوا لفاس وراء الشاب عبد السلام الجابري، فأتى إليهم بعوده، وسهروا بالآلة ليالي شعبان ورمضان وشوال[3]. ويبدو أن الناس كانوا يحرصون في حفلاتهم وأفراحهم الكبيرة كحفلات الزفاف وما إليها على إحضار أصحاب الموسيقى والغناء؛ وقد كانت لبعضهم تقاليد جميلة في العناية بهم وتزيين مجلسهم بما ينم عن رقة أذواقهم ويعتبر مظهرا من مظاهر تحضرهم. ومن الأمثلة على ذلك أنه كان من عادة أهل فاس في الأفراح الكبيرة وغيرها أن يستدعوا أصحاب الموسيقى والغناء وأن يحضروا بين أيديهم أنواع الأزهار والأنوار، وقد كان "لهم سوق مخصوص وحوانيت مخصوصة لذلك، لا تبيع إلا الأزهار والأنوار من أي صنف منها، مطرز في صينيات من القصب بأشكال عجيبة، توضع أمام المغنين[4]".

وكان للصوفية وأرباب الزوايا اهتمام كبير بالإنشاد والموسيقى؛ فقد عرف أصحاب

1. تاريخ الضعيف، ص 381. ومعنى يفرح في مصطلح أهل الملحون: ينشد؛ ومنه شيخ لفريحة أي شيخ الإنشاد، والقصدان ج لقصيدا، وهي قصيدة الشعر الملحون. والسرارب ج سرابة: وهي قطعة شعرية قصيرة يقدم بها في إنشاد القصيدة. راجع: معجم مصطلحات الملحون، ص 53-83-88.
2. المصدر السابق، ص 304.
3. نفسه، ص 258.
4. أغاني السقا، للتادلي، ص 399.

الشيخ العربي الدرقاوي بولوعهم بذلك[1]. وكان لزاوية الفاسيين بفاس وتطوان تقليد في هذا المجال، حيث كان يجتمع المنشدون ويترنمون بالأمداح النبوية والأشعار الصوفية، وكانوا أحيانا يتجاوزون نطاق الإنشاد الصوتي إلى العزف بالآلات؛ ومن رجالها في هذا المضمار المهدي بن الطاهر الفاسي التطواني (ت 1178هـ)[2]. كان عمر بن المكي بن المعطي (ت 1260هـ) من آل الشرقي أصحاب زاوية بجعد يحب الطرب كثيرا، وكان تلميذه القاضي صالح الحكماوي (ت 1250هـ) يحضر له أهل الموسيقى من أصحاب العود والرباب ونحوهم كلما نزل عنده بالرباط، ويعتبر ذلك من تمام قري شيخه وإكرامه[3]. وكان الشيخ أحمد التجاني يرسل في بعض الأوقات إلى عبد الحق الجابري، وهو من كبار منشدي عصره وعازفيه ليؤنسه بآلة السماع، وكان يرتاح لذلك ويتغلب به على ما كان يعتريه من ترادف التجليات؛ وكان إذا جلس للسماع يعطيه كليته ولا يشتغل عنه بكلام، ويسأل أصحابه أن يقتصروا بحضرته من آلاته على العود والرباب والكمان فقط، ويجزل لهم العطاء[4].

واختصت من بين المدن المغربية بتألق النشاط الموسيقي فيها كل من فاس وتطوان والرباط. وتميزت فاس بأن كانت خلال هذه الحقبة وطيلة العصر العلوي قاعدة المغرب الأولى في هذا المجال؛ وكانت لأهلها على ما يراه إبراهيم التادلي اليد الطولى فيه، حتى إن هذا الفن لم يخرج من هذه المدينة. ويبدو أنها كانت أكثر تمسكا من غيرها بالتقاليد الموسيقية الأندلسية الأصيلية التي حملتها إلى المغرب فلولا مهاجري الأندلس في حقب زمنية متفاوتة. وتنتمي لمدرستها كل من مراكش ومكناس[5].

ومن بين ما يؤكد لنا تألق هذا النشاط حينئذ ظهور عدد غير قليل من الفنانين المنشدين والعازفين، ومن الشعراء الموسيقيين، ومن الهواة العارفين والمؤلفين الضابطين للنوبات والموازين والطبوع والصنائع، والجامعين للأشعار المتغنى بها.

---

1. المصدر السابق، ص 432.
2. مدخل إلى تاريخ الموسيقى المغربية، بن عبد الجليل، ص 180.
3. أغاني السقا، ص 379-380.
4. كشف الحجاب، لسكيرج، ص 244-245.
5. تاريخ الموسيقى الأندلسية في المغرب، للمنوني (التراث الشعبي): ع 6، س 10، ص44؛ ومدخل إلى تاريخ الموسيقى المغربية، ص201-202.

وقد اشتهر من بين الفنانين المنشدين والعازفين ابن نصيحة؛ وكان يعيش بفاس أيام المولى محمد الثالث، وكان معه كالموصلي للرشيد، ويظن الأستاذ محمد المنوني أنه قد يكون هو المكنى بابن سعيد الذي نظم سليمان الحوات استجابة لطلبه أرجوزته في طبوع الموسيقى الأندلسية المغربية "كشف القناع"؛ وهو حسبما ورد عنه فيها من كبار الموسيقيين، له باع طويل، وقد حلاه بغريض عصره ومعبده[1]. ومنهم عبد الحق الجابري -السابق الذكر- وهو من تلاميذ ابن نصيحة، وكان جميل الصوت حسن الأداء جيد العزف على الرباب. وقد مدحه معاصره حمدون بن الحاج بقوله:

إن السماء لمقلة إنسانها في الجابري

جبر القلوب بقوسه فأعجب لقوس جابري[2]

ومنهم كذلك الحاج حدو بن جلون الفاسي، كان شيخ الموسيقيين بفاس في وقته، وكان حسن الصوت رقيقه، وحيد الضرب على العود والطرّ الذي كان على حد تعبير التادلي "هو لجام الموسيقى وأساسها[3]"، ومنهم أيضا العربي الحلو، وكان من منشدي وقته المتميزين بحسن الصوت، وفيه يقول حمدون بن الحاج:

كل حلو لك قد ألقى الرسن وعليك رفرفت أم الحسن

وإذا تشدو بمدح المصطفى كنت في الأكناف من أم الحسن[4]

وساهم عدد من شعراء العصر في النشاط الموسيقي فنظموا أشعارا وموشحات وأزجالات قصد تلحينها وإنشادها، ومازال بعضها إلى حد الآن تؤدى به بعض نوبات موسيقانا الأندلسية المغربية. ومن الشعراء الذين ينسب إليهم شيء من ذلك عبد الكريم بن زاكور، وأحمد بن المهدي الغزال، وحمدون بن الحاج، وأحمد بن العربي عاشور، ومحمد الحراق[5]. وقد سعى بعضهم زيادة على خدمة الموسيقى خدمة عملية بإمدادها بالمقطوعات الغنائية إلى العمل على

1. كشف القناع، للحوات (بتحقيقنا، "المورد"، مج 13، ع 4، 1984)، ص29.
2. كشف الحجاب، ص 244-245، وديوانه العام، ج 2، ص542.
3. أغاني السقا، ص 419/396.
4. ديوانه العام، ص ج 2، ص453.
5. الموسيقى الأندلسية المغربية، لابن عبد الجليل، ص 147.

الحفاظ على ما بقي من النوبات، وما كان منه معرضا للنسيان والضياع، وبخاصة المقدمات والصنائع التي لم يكن لها من الكلام ما يمسك ألحانها ويضبط موازينها. وهكذا، عمد حمدون بن الحاج إلى تعميد توشية غريبة الحسين[1]، فنظم من أجل ذلك موشحه الذي أوله:

هـــل مـــــداو لـلـهــوى	يـــــداوي سـقــامــي عــاجــلا
قـلـــبــي بــالــهــوى انـكــوى	ودمــعـــــــي تــــراه هــاطــلا
نجــمـــي في الـــهــوى هــوى	وحــبـــــي تـــــراه مائلا[2]

ودعم تألق هذا النشاط عكوف عدد من العلماء على دراسة الموسيقى من الجانب النظري والعملي؛ فكانت منهم طائفة من الهواة، وقد اشتهر من بينهم المهدي ابن الطاهر الفاسي، وكانت له معرفة بإنشاد الموسيقى بطبوعها الأربعة والعشرين، زيادة على إتقانه العزف على العود والرباب[3]؛ وعبد الكريم بن زاكور، عامل تطوان من قبل المولى محمد الثالث، وكانت له مهارة في الموسيقى يرجع إليه في شؤونها[4]؛ وصالح الحكماوي الذي كان مشاركا في علوم منها علم الموسيقى[5]؛ ومحمد بن عبد الرحمن بن الحاج، وكانت له معرفة بالطبوع وقوالب الأصوات[6].. وغيرهم.

وإلى جانب هؤلاء كانت طائفة أخرى انكبت على التأليف لضبط نوبات الموسيقى وموازينها وطبوعها وصنائعها ولجمع أشعارها المتغنى بها والماسكة لألحانها، وتكفي هاهنا الإشارة إلى علمين من بينهم. أما أولهما: فمحمد بن الحسين الحايك، كان حيا سنة 1214هـ، وهو تاريخ تدوين الكناش أو المجموعة المنسوبة إليه، وقد تعرض فيه لذكر النوبات الإحدى عشرة المتبقية من أصل أربع وعشرين، كانت تعرف من قبل الموسيقى الأندلسية المغربية، وقد راعى في ترتيب أصولها وما يتفرع عنها وارتباطها بالطباع الأربعة؛ السوداء والدم والبلغم والصفراء. وهو الترتيب الذي سار عليه كل الذين ألفوا في ترتيب الطبوع قبله ابتداء من عبد الواحد

1. مدخل إلى تاريخ الموسيقى المغربية، ص 169.
2. مجموعة الحايك، (بتحقيق بنمنصور) 120هـ 1.
3. تاريخ تطوان، لداود، ص 369.
4. المصدر السابق، ج 3، ص104-115.
5. أغاني السقا، ص432.
6. رياض الورد، للطالب بن الحاج، و84 ظ.

الونشريسي، ومرورا بمحمد بن الطيب العلمي، ومحمد الصغير اليفرني، وانتهاء إليه[1].

ويمتاز مجموع الحايك بجمع أشعار نوبات هذه الموسيقى، وهو بذلك قد ساهم في حفظها وحفظ النوبات أيضا من الضياع، وأصبح -من بعد- مدونة موسيقية وعمدة للموسيقيين، تداولته الأيدي كثيرا وأضافت إليه بعض أشعار المتأخرين، وأدخلت عليه تعديلات[2]. وأما ثانيهما فسليمان الحوات، الذي وضع أرجوزته "كشف القناع" في خمسة وخمسين بيتا، عدد فيها خمسة وعشرين طبعا لهذه الموسيقى وذكر ترتيبين مختلفين لها: أما الأول: فهو الترتيب الذي سار عليه الحايك ومن تقدمه، كان معمولا به ومتوارثا عند أرباب الموسيقى هواة وموسيقيين ومؤلفين؛ وأما الثاني: فهو الترتيب الجديد الذي ظهر أوائل القرن الثالث عشر الهجري بمدينة فاس، وكان لا يراعي ربط الطبوع بالطباع ولا الفروع بالأصول إنما تقارب النغمات، وقد أخذ في العمل به وأهمل ما سواه في الموسيقى التي تؤدى بالآلة أو التي بدونها[3].

وعرف فن الملحون بدوره آنذاك بداية نهضة مزدهرة امتدت إلى بداية القرن الرابع عشر الهجري، ونال من الاهتمام والإقبال الرسمي والشعبي ما ساعده على ذلك؛ ولعل من أبرز مظاهر ازدهاره آنذاك ظهور عدد من كبار أشياخه أمثال الجلالي امتيرد، ومحمد النجار، وعبد القادر بن عبد الرحمن بوخريص، ومحمد بن علي العمراني، ومحمد ابن سليمان[4].

النشاط العمراني

سمح الاستقرار وظروف الأمن والاطمئنان التي تميز بها نسبيا عصر السلطانيين محمد الثالث وابنه سليمان بالانصراف إلى البناء والتعمير، فكثرت المنجزات العمرانية التي تمت على يديهما. وقد اتخذت طابعا تعميريا وسياسيا واقتصاديا كما يتضح من بناء الصويرة والمحمدية، واستراتيجيا أمنيا كما في الصقائل والقلاع، ودينيا كما في المساجد والمدارس

1. مقدمة تحقيقنا لكشف القناع، ص27-28.
2. الموسيقى الأندلسية المغربية، ص141.
3. مقدمة تحقيق كشف القناع، ص27.
4. الزجل في المغرب، للجراري، ص 610-627.

والأضرحة، هذا إلى جانب المنجزات المرتبطة بالحياة الخاصة كالقصور والبساتين الملكية[1].

لقد لفت المولى محمد الثالث نظر المؤرخين بنشاطه الكبير في البناء، فهو عند الزياني من عظماء الملوك لا يفوقه سوى جدّه المولى إسماعيل الذي غلب في المباني غيره من الملوك[2]؛ وعند الناصري أنه "من عظماء الملوك، وخلد آثارا كثيرة بالمغرب[3]". وشهد له بذلك أيضا بعض المؤرخين الأجانب، فأشار جوليان إلى أنه ملك شغوف بالبناء والتشييد[4]، ونص دوڤيردان على أنه كان كغيره من المشيدين العظماء لا يعرف التوقف عن البناء، ويرسل باستمرار إلى البلاد الأوروبية في طلب الصناع في مختلف التخصصات[5].

وقد نالت مدينة مراكش حظا وافرا من نشاطه في البناء والتعمير منذ أن حل بها خليفة عن والده، وأثناء توليه؛ حتى سماه بعضهم ب "الملك المحسن إلى مراكش"، واعتبر تاريخ تعيينه بها من بين التواريخ العظيمة في تاريخ هذه المدينة[6]. وكان عندما حل بها لم يجد في قصبتها ما يغني، فـ "هي يومئذ خراب ليس بها إلا آثار السعديين والموحدين قبلهم، قد أخنى عليها الدهر وعشش بها الصدى والبوم...[7]".

شرع المولى محمد الثالث في البناء، فأخذ في إنشاء قصر المنشية، واستغرق في إقامته مدة غير قصيرة من خلافته عن أبيه وأثناء ملكه. والمنشية في الحقيقة مجموعة قصور وقباب[8]؛ يتوسطها بستان عمل على غرسه وسماه "النيل"، وجعل له أربعة أبواب، في كل ركن باب، وبنى في وسطه قبة لها أربعة أبواب كذلك، أمام كل منها ممشى ينتهي إلى قبة. ويتصل النيل شرقا بدار سكناه المسماة بـ "الدار الكبرى"، وغربا بقصر آخر سماه "القصر الأخضر"، وشمالا بمسجد الإمارة المسمى "بريمة"، أقامه بباب داره لصلاته وجمعاته[9] وقد أسسه على

1. المغرب عبر التاريخ، ج 3، ص 518.
2. الروضة السليمانية، ص 360.
3. الاستقصا، ج 8، ص 69.
4. Hist. De l'AF. DU NORD. 2. P: 243.
5. Marrakech. 1. P: 482.
6. Ibis: 1. P: 475.
7. الاستقصا، ج 7، ص 193-193.
8. المغرب عبر التاريخ، ج 3، ص353.
9. الجيش، ج 1، ص131.

حد تعبير أكنسوس "على هيئة عجيبة، بديعة الشكل، متقنة الوضع، تحير من تأملها وتروق من أبصرها"، وقال "إنه مسجد حافل...لا يرى أحد مثل شكله في جميع المساجد[1]"؛ ولكن دوفيردان لما تناوله بالوصف والتحقيق الأثري لم يقف على شيء من ذلك، اللهم ما كان من جمال سقوفه وبياض فنائه الناصع، بل إنه وجد فيه جملة أخطاء ذوقية وهندسية وبساطة وفقرا فنيا، مع عدم تركيز على تزيين المحراب، وأرجع ذلك إلى احتمال أن يكون مصممه أجنبيا غير مسلم[2]، ولكن كما يلاحظ الدكتور إبراهيم حركات، يظهر أنه قد نالت يد التغيير بعد مؤسسه فلم يعد كما وصفه أكنسوس[3].

واهتم هذا السلطان أيضا بالبساتين فاعتنى بما كان منها سابقا كمسرة السعديين، وأقام عدا آخر، وأطلق عليها أسماء جميلة مثل "جنان رضوان" و "جنان العافية[4]". وحدث بعض زوارها الأجانب أنه كان كثير الاعتناء بها، فقد كلف جنانين أوروبيين للعمل في النيل ورعايته، وكان هذا البستان كما لاحظ بعضهم جميلا وممتعا[5]. وكعادة ملوك المغرب السابقين فإنه قد أقام حديقة للحيوانات بالمنشية، وكانت بها أسود ونمور وكان يتعهدها له أفراد من الجالية اليهودية[6]. كما أقام حول قصوره بالمنشية عدة مشاور متصلة بها، أهمها "الأولى" وهو المشور الكبير الذي كان يستقبل فيه الوفود والسفراء، ويتقبل هدايا أهل مدن مملكته وقبائلها في الأعياد، وفيه يلعب بالبارود احتفالا بذلك؛ وقد كان موضوع اهتمام من قبل زواره الأجانب فتناولوه كثيرا بالوصف[7].

ولم تقتصر عنايته بمراكش على قصبتها إذ أقام خارجها عددا من الدور الفاخرة لبعض أبنائه، منها "عرصة المامونية و "عرصة مولاي الحسن" و "عرصة مولاي موسى"، و "عرصة مولاي عبد السلام" التي عادت من بعد لوزير السلطان المولى عبد الرحمن بن هشام وشاعره

---

1. المصدر السابق، ج 1، ص131.
2. Marrakech، 1، P: 487-488.
3. المغرب عبر التاريخ، ج 3، ص531.
4. Marrakech، 1، P :491-493.
5. Ibid، 1، P: 484.
6. Ibid، 1، P: 500-501.
7. Ibid، P: 197-499.

محمد بن إدريس العمراوي وأصبحت تحمل إسمه، وكان بنائها وحديقتها تشيان بمظهر من مظاهر التأثر بالهندسة الأوروبية[1].

ونالت مدينة الرباط كذلك نصيبها من عناية هذا السلطان، إذ أمر في سنة 1187هـ، بإصلاحها، ووكل ذلك إلى مهندسين أوروبيين. لقد تم قطع أشجار أكدال، وخططت الأزقة والدروب والأسواق والديار. وفرق السلطان المال على العبيد الذين كان جلبهم من فاس وسوس ومراكش وغيرها للسكن بها، وأمرهم ببناء الدور وأجرى إليها ماء عين عتيق؛ وبنى بها نحوا من خمسة مساجد هي جامع السنة، وجامع الوداية، وجامع أهل مراكش، وجامع أهل سوس، وجامع أهل فاس[2].

لم يبق منها الآن إلا الأول والأخير[3]. وأخذ في بناء قصره بها، وبإحدى قببه دفن. ويعتقد أحد الباحثين أنه بإنشاء هذا القصر بدأت مدينة الرباط تأخذ طابعها الملوكي الذي ما انفك منذئذ يتسع ويتطور[4]؛ وقد ساهم هذا السلطان بمنجزاته العمرانية بها في تطويرها، وتعتبر مساهمته أول محاولة لمتابعة عمل يعقوب المنصور الموحدي بها[5].

ودفعته سياسته الاقتصادية والأمنية إلى جانب رغبته في التعمير إلى الاعتناء بالمراسي؛ فأمر سنة 1178هـ بإنشاء مدينة الصويرة، وأنفق عليها مالا عظيما، وأوكل تصميمها والإشراف على بنائها إلى أحد المهندسين الفرنسيين؛ وقد أقيم بها عدد من المساجد والمدارس والصقالات والمخازن، وملاح لليهود؛ وخصصت منطقة لسكن الأوروبيين، كما أقيم بضاحيتها بالديابات قصر ملكي. وقد سهر السلطان على عمارتها وحمايتها وطلب من عماله وقواده بناء دورهم بها، وجهز صقالاتها بعدد من المدافع والمهاريس[6].

وأمر سنة 1186هـ ببناء فضالة، وأقام بها قصبة ومسجدا ومدرسة. وفي سنة 1198هـ

---

1. Ibid. P: 505-508
2. تاريخ الضعيف، ص 177-179.
3. ورقات في أولياء الرباط، للجراري، ص 57.
4. La p. hist. De rabat. P: 47-50:
5. Ibid. P: 132-133.
6. إيقاظ السريرة، للصديقي، ج 1، ص 14-47.

أمر ببناء آنفا، وأقام بها عددا من المساجد والمدارس والحمامات والصقالات والأبراج[1].

لقد تعددت منجزات هذا السلطان واختلفت بين مساجد وأضرحة وقبب ومدارس وفنادق وصقالات وأبراج وغيرها، وشملت المدن والمراسي التي تقدم الحديث عنها، كما شملت غيرها وذلك مثل العرائش وفاس ومكناس وتازة[2].

وأولى المولى سليمان اهتماما ملحوظا بأمر البناء والتعمير، وإن كان دون ما كان لوالده. وقد خلف منجزات مختلفة بعدد من المدن عبر ربوع البلاد مثل صفرو، والمنزل، ووجدة، ووزان، وتطوان، وطنجة، وأصيلا، ومكناس، ونالت فاس والرباط ومراكش حظا وافرا من ذلك.

ففي فاس بنى عددا من المساجد والأضرحة، أشار بها بعض شعراء دولته وأرخوا لإقامتها[3]. لقد افتتح عمله ببناء المسجد الأعظم بالرصيف، وكان حفر أساسه أخوه المولى اليزيد وانشغل عنه وتركه؛ وبنى جامع الشطة ومسجد الشيخ علي بن غالب وضريحه وضريح الشيخ عبد الوهاب التازي. واهتم بعدد من المآثر القديمة، وبعضها يعود إلى العهد المريني، فتعهدها بالترميم والتجديد؛ وهكذا فقد عمد إلى مسجد الديوان وكان صغيرا فهدمه وزاد فيه أملاكا لتوسيعه وجعله مسجدا للخطبة، وجدد بناء مدرسة الوادي ومسجدها وكانت قد تلاشت، كما جدد مسجد الشرابليين والمدرسة البعنانية ومسجدا لقصبة البالية. واهتم بأسوار المدينة وأبوابها وطرقها وقناطرها، فرمم الأسوار والأبواب، وأدار السور من القصبة إلى فاس الجديد، وبنى باب بني مسافر والباب الجديد على براح أبي الجنود، وأصلح الطرقات ورصفها بالحجارة واعتنى بالقصور الملكية الخربة بهذه المدينة فجددها وزاد غيرها[4].

وانصب نشاطه العمراني في مدينة الرباط على إقامة مسجدين جامعين، الأول: جامع

---

1. تاريخ الضعيف، ص 176-187؛ والجيش، ج 1، ص 175.
2. تاريخ الضعيف، ص 167.
3. منهم حمدون بن الحاج، وقد أشاد ببناء مساجد الرصيف والشطة والديوان. راجع: ديوانه النوافح الغالية، ص 212-216. وأشاد غيره ببناء ضريح سيدي علي بن غالب، راجع: تاريخ الضعيف، ص 268.
4. الروضة السليمانية، ص 461؛ والاستقصا، ج 8، ص172-173.

مولاي سليمان، يحمل اسمه؛ والثاني: جامع الجزارين، ويسمى كذلك بجامع السوق[1]. وساهم في إضفاء الطابع الملوكي عليها ببناء قصر ملكي آخر بها، جعله لنزوله، وقد أقامه على شاطئ المحيط وسماه بدار البحر أو بدار القبيبات. وأمر خلال سنة 1222هـ ببناء ملاح لليهود، وأقامه على أرض مر بنا أنه اشتراها بماله الخاص في حي وقاصة وحبسها عليهم، ووكل إنجازه للمعلم الحسن السوداني، وسكنه اليهود في السنة الموالية[2].

وأما في مراكش فقد كان من أهم منجزاته بها تجديده لجامع علي بن يوسف وتوسيعه وإقامة صومعة جديدة له، قال عنها الناصري "بديعة الحسن، رائقة الصنعة[3]"، وقد تعرض دوفيردان بشيء من التفصيل لوصف صنيعه في هذا المسجد وصومعته[4]. وأكمل مسجد الرحبة الذي كان أسسه والده ومات قبل إتمامه، وصان القصبة الملوكية بها وجدد قصورها، وكان قد نالها هدم وتخريب على يد أخيه المولى هشام إبان الصراع حول العرش بعد وفاة والدهما[5].

وساهم أمراء البيت الحاكم وكبار القواد والأعيان أيما مساهمة في النشاط العمراني، فقد اتخذ بعضهم قصورا وديارا ضاهت أحيانا ما كان للسلطان، واشتهر المولى عبد السلام بن محمد الثالث بولوعه بالبناء، فقد "ابتنى -على حد تعبير الضعيف- دارا عجيبة بعقبة السبع (بفاس) وفيها منارة وعرصة حسنة[6]"، كما ابتنى عددا من المنشآت بتارودانت إبان خلافته عن والده بها، أشاد بها كثيرا شاعره محمد الهوزيوي[7]، ومنها قصره بها الذي سماه بالدار البيضاء، وكان لمولاي إدريس بن المنتصر ابن عم المولى محمد الثالث ووزيره قصرا جميلا بمراكش، تحيط به جنات حافلة بأشجار الفواكه والمياه المتدفقة.. وقد لفت جماله نظر بعض ضيوفه من السفراء ومرافقيهم[8]. وبنى الوزير محمد بن العربي قادوس داره بمراكش،

1. ورقات من أولياء الرباط: 5559؛ و"La p. hist. De Rabat :26
2 . Ibid. P: 49-50-140.
3. الاستقصا، ج 8، ص173.
4 . Marrakech. 1. P: 516-518.
5 . تاريخ الضعيف، ص263.
6. تاريخ الضعيف، ص304.
7. ديوانه: و2 ظ، و21 و25.
8. Marrakech. 1/486-487.

لم يكن مثلها عند السلطان نفسه، جلب لها من عند النصارى مواد بنائها من رخام وزليج وعود[1]. وأما القائد عبد الرحمن بن ناصر العبدي فإنه خلد بآسفي الآثار الجميلة مثل الدار الكبرى التي على شاطئ البحر وعدد من المساجد والأبراج وغيرها[2].

والملاحظ أن الفن المعماري المغربي أنذاك أخذ يبدو عليه التأثير الأوروبي شيئا فشيئا، وبصفة خاصة الموريسكي والبرتغالي، وذلك كما يتجلى في هندسة عدد من المدن أو البوابات[3]. ولا عجب في الأمر، إذ كان المولى محمد الثالث يميل كثيرا إلى الاستفادة من مهارات الأسرى الأوروبيين وخبرتهم، ويرسل باستمرار إلى البلاد الأوروبية لجلب المهندسين والصناع في التخصصات المختلفة ويحيط نفسه بهم ويوكل إليهم وضع التصاميم لمشاريعه المعمارية والإشراف على إنجازها.

---

1. تاريخ الضعيف، ص216.
2. الاستقصا: 101/8؛ وآسفي وما إليه، للكانوني: 84.
3. المغرب عبر التاريخ: 518/3.

لائحة المصادر والمراجع

- آسفي وما إليه قديما وحديثا، محمد العبدي الكانوني، ط 1، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، 1353هـ.
- الابتهاج بنور السراج، لأحمد بن المأمون البلغيثي، ط 1، مطبعة محمد أفندي مصطفى بمصر، 1319هـ.
- الأدب المغربي من خلال ظواهره وقضاياه، للدكتور عباس الجراري، ط 1، مكتبة المعارف، بالرباط، 1979م.
- الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى، لأحمد الناصيري، دار الكتاب، الدار البيضاء، 541-956م.
- الإشراف على من بفاس من مشاهير الأشراف، لمحمد الطالب بن الحاج مخط، خع: 653 د.
- أغاني السقا ومغاني الموسيقى، لإبراهيم التادلي مخط. خع: 1821 د.
- إيقاظ السريرة لتاريخ الصويرة، لمحمد بن سعيد الصديقي، ط 1، دار الكتاب، الدار البيضاء.
- تاريخ تطوان، لمحمد داود، ط 1، المطبعة المهدية بتطوان.
- تاريخ محمد الضعيف الرباطي، تحقيق: الدكتور أحمد العماري، ط 1، دار المأثورات بالرباط، 1406هـ.
- تاريخ الموسيقى الأندلسية في المغرب، لمحمد المنوني، مقال بمجلة "التراث الشعبي" (العراقية)، ع 6، س 10، 1979م، ص 31-64.
- الترجمانة الكبرى في أخبار المعمور برا وبحرا، لأبي القاسم الزياني، تحقيق: عبد الكريم الفيلالي، ط 1، مطبعة فضالة، بالمحمدية، 1967م.
- الجيش العرمرم الخماسي...، لمحمد أكنسوس، ط. حجرية بفاس، 1336هـ.

- ديوان محمد الهوزيوي مخط، خع: 322 ق.
- الديوان العام لحمدون بن الحاج، تحقيق: أحمد العراقي، ط 1، منشورات كلية الاداب، ظهر المهراز بفاس، 1995م.
- ركب الحاج المغربي، لمحمد المنوني، ط1 ، تطوان، 1953م.
- الروضة السليمانية في ذكر الدولة الإسماعيلية، لأبي القاسم الزياني، مخط، خع: 257 ك.
- الروضة المقصودة في مآثر بني سودة، لسليمان الحوات، مخط، خع: 2351 ك.
- رياض الورد إلى ما انتهى إليه هذا الجوهر الفرد، لمحمد الطالب بن الحاج، مخط، خاص؛ ومخط، خع: 111 د.
- الزجل في المغرب: القصيدة، للدكتور عباس الجراري، ط 1، مطبعة الأمنية، بالرباط، 1970م.
- ظاهرة الندية الأدبية في المغرب، أعمال الحلقة الثالثة لندوة عبد الله الجراري، ط 1، منشورات النادي الجراري -14-، 1998م.
- العز والصولة في معالم نظم الدولة، لعبد الرحمن بن زيدان، ط 1، المطبعة الملكية بالرباط، 1961م.
- كشف الحجاب عمن تلاقى مع التجاني من الأصحاب، لأحمد سكيرج ، ط. حجرية بفاس، 1325هـ.
- كشف القناع عن وجه تأثير الطبوع في الطباع، لسليمان الحوات، تحقيق: أحمد العراقي. مجلة "المورد" (العراقية)، مجلد 13، ع 4، س 1984م، ص 25-34.
- كناشة أبي بكر المنجرة، مخط، خع: 464 ك.
- مجموع محمد بن الحسين الحايك، تحقيق: عبد اللطيف بنمنصور، مطبعة الريف بالرباط، 1977م.

- مدخل إلى تاريخ الموسيقى المغربية، لعبد العزيز عبد الجليل، ط 1، الكويت، 1983م.
- معجم مصطلحات الملحون الفنية، للدكتور عباس الجراري، مجلة "المناهل" (المغربية)، ع 11، س 5، 1978م ص 16-104،
- معلمة الملحون، لمحمد الفاسي، ط 1، مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية، بالرباط، 1986م. المغرب عبر التاريخ، للدكتور إبراهيم حركات، ط 1، الدار البيضاء، 65-1985م.
- الموسيقى المسماة أندلسية، لمحمد الفاسي، مجلة "تطوان" (المغربية) ع 7، 1962م، ص 7-25.
- النوافح الغالية في الأمداح السليمانية، لحمدون بن الحاج، دراسة وتحقيق: أحمد العراقي، ط 1، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الرباط، 2000م.
- ورقات عن الحضارة المغربية في عصر بني مرين، لمحمد المنوني، ط 1، منشورات كلية الآداب بالرباط، 1979م.
- ورقات أولياء الرباط ومساجده وزواياه، لعبد الله الجراري، ط 1، الدار البيضاء، 1398هـ.
- J.Caillé، La petite histoire de rabat c.e.p. Casablanca، 1950
- P. de Cenival، La legende du juif Ibn Mechucal et la féte du sultan des tolba à fés In Héspéris t5، 1925، pp 137-218.
- G. Deverdun، Marrakech، des origines à 1912 E.T.N.A? Rabat، 1959.
- CH.A.Julien، Histoire de l’Afrique du nord payot، Paris، 1980

نماذج من المؤلفات المدرسة بمساجد الأندلس خلال القرن الخامس الهجري

وفاء العجوري
باحثة - تطوان

كان المسجد في الإسلام أفضل أماكن التدريس، بل يمكن اعتباره أهم مؤسسة تعليمية على الإطلاق، ودراسة هذه المؤسسة في أي منطقة من العالم الإسلامي هي دراسة المكان الرئيسي للحياة الثقافية الإسلامية، وقد ظل المسجد الأندلسي خلال القرن الخامس الهجري أحد أعمدة الحضارة الأندلسية، لأنه كان المركز القطب الأوحد الذي يفد إليه أي طالب علم في أي وقت من دون قيد أو شرط للاستفادة من الحلقات العلمية والمناظرات المقامة بين جدرانه.

ومن البديهي الإشارة إلى أن الدراسة في الأندلس لم تكن تتواصل بالجوامع فحسب، بل تلقى في مساجد الجماعات والأرياض المنتشرة في نواحي المدينة الأندلسية، وعلى سبيل المثال نذكر مسجد العمري بالجانب الغربي من مدينة قرطبة الذي كان مركزا تربويا وثقافيا يواظب العديد من العلماء على الجلوس فيه[1].

والملاحظ على قائمة المؤلفات المدرسة في مساجد

1. ابن حزم الأندلسي، طوق الحمامة في الألفة، تحقيق صلاح الدين القاسمي، دار بوسلامة للطباعة والنشر، تونس، ص 212.

الأندلس أن العلوم الدينية كانت صاحبة المقام الأول، وتأتي علوم اللغة وفنون الآداب في المرتبة الثانية. كما أسهم الأندلسيون بنصيب وافر في الفلسفة والطب والهندسة خلال القرن الخامس الهجري نظرا لتحرر العلماء من الرقابة الثقافية التي كانت تمنع الأندلسيين من ممارسة هذه الشعب بعد انصرام الحكم العامري الذي عرض خزائن الخليفة الحكم المستنصر للتفتيش والإحراق[1].

ومن أهم الكتب المدرسة بمختلف مساجد الأندلس خلال هاته الفترة:

1 ـ الحديث وعلومه والفقه وأصوله:

- كتاب "الجامع الصحيح" للبخاري[2].
- كتاب "صحيح مسلم[3]".
- كتاب "جامع الترمذي[4]".
- كتاب "المؤتلف والمختلف" للدارقطني[5].
- كتاب "الضعفاء" للنسائي[6].
- كتاب "جامع الشمائل" للترمذي[7].

1. ابن عذاري المراكشي، البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، ج2، تحقيق ومراجعة ج. سكولان. وإ.ليفي بروفنسال ط3، دار الثقافة، بيروت، لبنان، 1983، ص 292-293.
2. من فقهاء القرن الخامس الهجري الذي باشروا إسماع صحيح البخاري أبو الوليد الباجي (403-447هـ)، وقد أسمعه بإحدى مساجد مدينة أريولة عندما كان قاضيا بها، كما أسمعه بمسجد رحبة القاضي ببلنسية حوالي سنة 468هـ. انظر أحمد بن عميرة الضبي، بغية الملتمس في تاريخ رجال أهل الأندلس، دار الكتاب العربي، 1967، ص 284؛ أبو عبد الله ابن الأبار، كتاب التكملة لكتاب الصلة، سفرين، مجريط، 1886، س2 ص 408. وأسمع صحيح البخاري كذلك القاضي أبو علي الصدفي بجامع مدينة مرسية سنة 490هـ، انظر ابن الأبار، المعجم في أصحاب القاضي الإمام أبي علي الصدفي، القاهرة، 1387هـ/1967م، ص 68.
3. ابن الأبار، كتاب التكملة، مج2، مجريط 1887، ص 466. بغية الملتمس، ص 52، 139، 105.
4. اسمع جامع الترميذي القاسم الهوزوني سنة 495 بجامع بيابرة، انظر كتاب التكملة، مج2، ص 743؛ واسمه كذلك بإحدى مساجد مدينة إشبيلية سنة 496هـ. انظر المعجم للصدفي، ص 69.
5. المعجم للصدفي، ص 105-106.
6. المعجم للصدفي، ص 62..
7. المعجم للصدفي ص 56..

- كتاب "مسند البزاز[1]".
- مصنف أبي داود السجتاني[2].
- مصنف النسائي[3].
- كتاب "غريب الحديث" لأبي عبيد[4].
- كتاب "إصلاح الغلط على أبي عبيد" لأبي محمد بن قتيبة[5].
- كتاب "غريب الحديث" لأبي سليمان أحمد بن محمد السبتي الخطابي[6].
- كتاب "التعديل والتجريح لمن خرَّج عن البخاري في الصحيح[7]"
- كتاب "مشكل الحديث" لابن فورك[8].
- كتاب شرح "غريب الحديث" لأبي القاسم بن سلام[9].
- كتاب "الأربعين حديثا" لأبي بكر محمد بن الحسين الآجوري[10].
- كتاب "الضعفاء والمتروكين[11]".
- كتاب "تقييد المهمل وتمييز المشكل" لمحدث الأندلس أبو علي الحسن الجياني (427-498هـ)[12].

1. المعجم للصدفي، ص 105-106.
2. المعجم للصدفي، ص 22؛ أبو الفضل القاضي عياض المغربي، الغنية، فهرسة شيوخ القاضي عياض، تحقيق محمد بن عبد الكريم، الدار العربية للكتاب، ليبيا –تونس 1398هـ/1978م. ص 108..
3. المعجم للصدفي، ص 62.
4. المعجم للصدفي، ص 105-106، 224.
5. الغنية، ص 109.
6. الغنية، ص 110؛ كتاب التكملة، س1، ص 143.
7. القاضي عياض السبتي، ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك، ج8، تحقيق سعيد أعراب، مطابع الشويخ، ديسبريس، تطوان 1403هـ/1983م، ص 124-125؛ أحمد بن محمد المقري التلمساني، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق د. إحسان عباس، دار صادر، بيروت، 1408هـ/1988م، مج2، ص 69.
8. المعجم للصدفي، ص 224.
9. الغنية، ص 109.
10. الغنية، ص 187.
11. وحدث بكتاب الضعفاء والمتروكين إبراهيم بن بكر الموصلي الذي قدم الأندلس ودخل إشبيلية وحدث بأحد مساجدها عن أبي الفتح محمد بن الحسين الأزدي، الموصلي بكتابه في الضعفاء والمتروكين، أنظر بغية الملتمس، ص 215.
12. أبو عبد الله شمس الدين الذهبي، كتاب تذكرة الحفاظ، مج2، دار إحياء التراث- بيروت- لبنان، ج،4 ص 1233-1234.

- كتاب "التنبيه على الأسباب الموجبة لاختلاف الأمة" لعبد الله بن محمد السيد النحوي (444-521هـ)[1]
- كتاب "التفسير" لابن أبي زمنين[2].
- كتاب "التبيين لسبيل المهتدين في اختصار فرق الفقهاء[3]".
- كتاب "الانتصار لحديث رسول الله" للأصيلي[4].

ولأبي سليمان خلف الباجي (474-403هـ)، مؤلفات في الحديث وعلومه كانت تدرس بمختلف مساجد الأندلس خلال القرن الخامس الهجري، نذكر منها:

- كتاب "المنتقى في الفقه[5]".
- كتاب "أحكام الفصول في أحكام الأصول" ومن مؤلفات ابن عبد النمري الرائجة بمساجد الأندلس[6].
- كتاب "الشواهد في إثبات خبر الواحد".
- كتاب "الانتقاء لمذاهب الثلاثة العلماء مالك وأبي حنيفة والشافعي".

ومن الكتب الملقنة بالمساجد الأندلسية لعلي بن سعيد ابن حزم الظاهري:

- كتاب "الإيصال إلى فهم كتاب الخصال الجامعة لجمل شرائع الإسلام والحلال والحرام والسنة والإجماع[7]".
- كتاب "الجامع في صحيح الحديث باختصار الأسانيد والاقتصار على أصحها[8]".
- كتاب "التلخيص والتخليص في المسائل النظرية وفروعها التي لا نص عليها في الكتاب

1. أبو القاسم خلف ابن بشكوال، كتاب الصلة، جزءان، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، 1966، ق1 ص 292.
2. كتاب التكملة، س2، ص 406.
3. نفح الطيب، مج2، ص 69.
4. الغنية، ص 187.
5. تذكرة الحفاظ، مج2، ج3، ص 1180، نفح الطيب، مج2، ص 69.
6. تذكرة الحفاظ، مج2، ج3، ص 1128-1129.
7. تذكرة الحفاظ، مج2، ج3، ص 1147.
8. نفح الطيب، مج2، ص 79.

والحديث[1]"

- كتاب "المحلى في الفقه[2]"
- كتاب "الإحكام لأصول الأحكام[3]"

وفي مجال الفقه المالكي الذي أولاه الفقهاء الأندلسيون كامل العناية، كان على قائمة الكتب التي تدرس في المساجد موطأ مالك، ومن جملة الكتب المؤلفة والملقنة بخصوصه نذكر لأبي عمر ابن عبد البر:

- كتاب "التقصي لمسند الموطأ" لأبي عمر ابن عبد البر[4]
- كتاب "التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد[5]".
- كتاب "الاستذكار" وهو اختصار للتمهيد[6].

ولأبي الوليد الباجي كذلك[7]:

- كتاب "المعاني في شرح الموطأ".
- كتاب "شرح الموطأ" لعبد الله بن محمد بن السيد بكر السين البطليوسي (444-512هـ)[8].

ولأحمد بن محمد أبي عمر الطلمنكي (340-429هـ)[9]:

- كتاب في "فضائل مالك".
- كتاب في "رجال الموطأ".

---

1. نفح الطيب، مج2، ص 79.
2. تذكرة الحفاظ، مج2، ج3، ص 1147.
3. أبو عبد الله الحميدي، جذوة المقتبس في ذكر ولاة الأندلس، الدار المصرية للتأليف والترجمة، 1966، ج9، ص 309-308؛ تذكرة الحفاظ مج2، ج3، ص 1129.
4. الغنية، ص 113، تذكرة الحفاظ، مج2، ج3، ص 1129.
5. تذكرة الحفاظ، مج2، ج3، ص 1128-1129، أبو العباس شمس الدين بن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق، د. إحسان عباس، مج7، دار صادر، بيروت، ص 67.
6. تذكرة الحفاظ، مج2، ج3، ص 1128-1129، وفيات العيان، مج7، ص 67.
7. تذكرة الحفاظ، مج2، ج3، ص1180، نفح الطيب، مج2، ص 69، ترتيب المدارك، ج8، ص 124-125.
8. بغية الوعاة، مج2، ص 55-56.
9. ترتيب المدارك، ج8، ص 32-33.

- كتاب "المركب في تفسير الموطأ" للقاضي يونس الصفار (338-429هـ)[1].

وكانت المدونة من الكتب الرائجة بمساجد الأندلس[2]. ومن الكتب المدرسة بمساجد الأندلس نذكر:

- كتاب "مختصر المختصر في مسائل المدونة" لأبي الوليد الباجي[3].
- كتاب "التقريب في شرح المدونة" لأبي القاسم بن بهلول البربلي (ت 443)[4].
- كتاب "التلقين" لعبد الوهاب[5].
- كتاب "الكنز" لأبي الأصبغ القرشي المعروف بابن المش[6].

وفي مجال الفقه الحنبلي درس كتاب "المغني" وهو كتاب مختصر من علم أبي حنيفة لعبد الله بن الحسن ابن شجاع المروزي[7].

2. القرآن وعلومه:

كانت قراءة نافع[8] إلى جانب القراءات السبع[9] هي السائدة بمساجد الأندلس خلال القرن الخامس الهجري[10] ومن الكتب التي تخص هذه الشعبة نذكر:

---

1. ترتيب المدارك، ج8، ص 1819.
2. كتاب التكملة، س1، ص 120، جلس عبد الله بن سماك العاملي (ت 540هـ)، لتدريس الفقه والمناظرة عليه في المدونة بأحد مساجد غرناطة؟ أنظر كتاب التكملة، مج2، ص 470.
3. تذكرة الحفاظ، مج2، ج3، ص 1180، ترتيب المدارك، ج8، ص 124-125.
4. ترتيب المدارك، ج8، ص164.
5. كتاب التكملة، مج2، ص 457.
6. الغنية، ص 126.
7. كتاب الصلة، ق1، ص 297.
8. كتاب التكملة، س1، ص 130.
9. كتاب التكملة، س1، ص 156.
10. من الفقهاء الذين أخذوا قراءات بالمساجد الأندلسية نذكر عبد الله بن محمد النفزي المعروف بالمرسي، وقرأ القرآن بجامع طليطلة سنة 472هـ ،على أبي الحسن الألبيري بقراءة أبي عمرو، وقرأ بإحدى مساجد اشبيلية على يد أبي عبد الله بن شريح بقراءة نافع، وعلى أبي عبد الله بن إلياس بأحد مساجد ألميرية بداية السوسي سنة 476هـ، وعلى غيرهم من الأساتذة القراء بمختلف المساجد الأندلسية، أنظر المعجم للصدفي، ص 68..

- كتاب "الاستنكار لمذاهب القراء السبعة" لأبي الحسن بن الإلبيري المقرئ[1].
- كتاب "الكافي في القراءات السبعة" لأبي عبد الله محمد بن شريح الرعيني[2].
- كتاب "البيان في إعراب القرآن" لأبي عمر الطلمنكي[3]
- كتاب "الهداية في القراءات السبع" اختصار أبي العباس أحمد بن عمار المهدوي[4]
- كتاب "التيسير لحفظ مذاهب القراء السبعة لعثمان بن سعيد بن عمر أبو عمرو الداني الأموي (371-444هـ)[5].

ودرس لنفس المؤلف:

- كتاب "المقنع في رسم المصاحف[6]"
- كتاب "طبقات القراء والمقرئين من الصحابة والتابعين ومن تلاهم في سائر الأمصار من المخالفين[7]".
- كتاب "جامع البيان في القراءات السبع المشهورين[8]"
- كتاب "المفتاح في القراءات" لمقرئ أهل قرطبة أبو القاسم عبد الوهاب بن عبد القدوس القرطبي (ولد سنة 403هـ)[9].
- كتاب "الناسخ والمنسوخ" لهبة الله[10].

1. كتاب التكملة، مج2، ص 554..
2. القاسم بن يوسف التجيبي السبتي، برنامج التجيبي، تحقيق عبد الحفيظ منصور، الدار العربية للكتاب، ليبيا، تونس، 1981، ص 22.
3. ترتيب المدارك، ج8، ص 32-33.
4. الغنية، ص 128.
5. برنامج التيجيبي، ص 36.
6. برنامج التجيبي، ص 44.
7. برنامج التجيبي، ص 44.
8. برنامج التجيبي، ص 43.
9. نفح الطيب، مج2، ص 627.
10. المعجم للصدفي، ص 68-294.

- كتاب "البيان في تلاوة القرآن" لابن عبد البر[1].
- كتاب "المختصر في غريب القرآن المستخرج من تفسير الطبري الكبير[2]".

3. الفكر الإسلامي والفلسفة:

من الكتب الرائجة في مساجد الأندلس بخصوص الفكر الإسلامي والفلسفة درس لأبي الوليد الباجي:

- كتاب "التسديد إلى معرفة التوحيد[3]".
- كتاب "الإشارة في الأصول[4]".
- كتاب "المنهاج[5]"
- كتاب "أحكام الفصول في أحكام الأصول[6]"

ومن كتب ابن حزم الظاهري نذكر كذلك[7]:

- كتاب "الفصل في الملل والأهواء والنحل"
- كتاب "إظهار تبديل اليهود والنصارى للتوراة والإنجيل، وبيان تناقض ما بأيديهم من ذلك مما يحتمل التأويل"
- كتاب "التقريب لحد المنطق والمدخل إليه".

ومن كتب أب عمر الطلمنكي[8]:

- كتاب "الوصول إلى معرفة الأصول".
- كتاب "الرد على ابن مسرة".

---

1. تذكرة الحفاظ مج2، ج3، ص 1129.
2. كتاب التكملة، ص1، ص 135.
3. تذكرة الحفاظ، مج2، ج3، ص1180، ترتيب المدارك، ج8، ص 125، نفح الطيب، مج2، ص 69.
4. ترتيب المدارك، ج8، ص 125.
5. الغنية، ص 227.
6. تذكرة الحفاظ، مج2، ج3، ص 1180، نفح الطيب، مج2، ص 69؛ ترتيب المدارك، ج8، ص 125.
7. جذوة المقتبس في ذكر ولاة الأندلس، ج9، ص 308-309-44.
8. ترتيب المدارك، ج8، ص 32-33.

4ـ اللغة والنحو والبلاغة والآداب:

كان كتاب سبويه من الكتب الرائجة بمساجد الأندلس ويؤخذ بقراءات مختلفة[1].

- كتاب "تلقيح العين" لتمام بن غالب بن عمر اللغوي المعروف بابن التياني (ت436هـ)[2].
- كتاب "مختصر العين" للزبيدي[3]
- كتاب "الابتداء" لعبد الله بن الحسن عبد الرحمن ابن شجاع المروزي[4].
- كتاب "شرح الجمل" للزجاجي[5].
- كتاب "المقنع في شرح كتاب ابن جني" للحسن علي بن عبد العزيز الطائي (412-498هـ)[6].
- كتاب "أعلام الكلام" لأبي عبد الله بن شرف القيرواني[7]
- كتاب "اشتقاق الأسماء" لأبي عبد الله بن عبد العزيز بن أبي مصعب الأندلسي أبو عبيد البكري[8]

ولأبي علي القالي نذكر:[9]

- كتاب "الأفعال".
- كتاب "المقصور والممدود".
- كتاب "الإبل والخيل".
- كتاب "البارع في اللغة".
- كتاب "الأمالي[10]".

---

1. كتاب التكملة، مج2، ص 548-549/407-507.
2. كتاب الصلة، ق1، ص 120.
3. كتاب التكملة، س2، ص 385.
4. كتاب الصلة ق1، ص 297.
5. أملى كتاب "شرح الجمل" للزجاجي ثابت بن محمد الجرجاني العدوي بعد أن قدم الأندلس سنة 406هـ؛ أنظر كتاب الصلة، ق1، ص 297.
6. كتاب الصلة، ق1، ص 138-139، بغية الوعاة، مج1، ص 115.
7. كتاب التكملة، س1، ص 68-69..
8. بغية الوعاة، مج2، ص 49.
9. نفح الطيب، مج3، ص 74.
10. الغنية، ص 129.

- كتاب "الكامل والنوادر[1]".
- كتاب "شرح نوادر القالي[2]".
- كتاب "الحماسة" لأبي الفتوح ثابت بن محمد الجرجاني[3].
- كتاب "الاقتضاب في شرح أدب الكتاب" لعبد الله ابن المسيد النحوي (444-521)[4].
- كتاب "شرح أدب الكتاب لابن قتيبة" لحسن بن محمد بن يحيى بن عليم المكنى أبا حزم[5].
- كتاب "أدب الكتاب" وكتاب "شرح أدب الكتاب" لعبد الله بن محمد بن السيد بكر السيف أبو محمد البطيوسي (444-521هـ)[6].
- كتاب "الفصوص" لعائذ بن العلاء الربعي[7].
- كتاب "الأمثال" لأبي عبيد[8].
- كتاب "أشعار الحماسة" لأبي الحجاج يوسف بن سليمان الأعلم[9].
- شرح قصيدة ابن أبي داود عن أبي بكر الآجري[10].
- "قصيدة الحقيقة" لمحمد بن عثمان القيسي[11].
- "القصيدة المعلقة" لطرفة بن العبد[12].
- كتاب "بهجة المجالس وأنس المجالس" لابن عبد البر[13].

---

1. كتاب التكملة، س1، ص 128.
2. بغية الوعاة، مج2، ص 49.
3. الغنية، ص 129.
4. كتاب الصلة، ق1، ص 292.
5. كتاب الصلة، ق1، ص 138.
6. بغية الوعاة، مج2، ص 55-56.
7. الغنية، ص 224.
8. كتاب التكملة، س1، ص 129.
9. الغنية، ص 242.
10. بغية الملتمس، ص 316.
11. كتاب التكملة، س1، ص 133.
12. كانت القصيدة المعلقة لطرفة بن العبد تدرس بجامع قرطبة خلال القرن 5هـ، أنظر طوق الحمامة ص 123.
13. تذكرة الحفاظ، مج2، ج3، ص 1129، الغنية، ص 268.

5. التربية والتعليم:

- وصية الإمام مالك لطلبة العلم برواية يحيى بن يحيى الليثي[1].
- وصية القاضي أبي الوليد الباجي[2].
- كتاب "رياضة المتعلمين" لأبي نعيم[3].
- كتاب "جامع بيان العلم وفضله وما ينبغي في روايته وحمله" لابن عبد البر[4].
- أدب الصحبة للسملي[5].
- موعظة داود بن جهور الفارسي بالنظم والنثر[6].

ولإبن حزم الظاهري:

- رسالة "في مراتب العلوم وكيفية طلبها وتعلقها بعضها ببعض[7]".
- كتاب "أخلاق النفس[8]".

6. التاريخ والسيرة والمعاجم:

- كتاب "تاريخ الطبري[9]".
- حديث صفة النبي، صلى الله عليه وسلم، لهند بن أبي هالة[10].
- أعلام نبوة نبينا، صلى الله عليه وسلم[11].
- كتاب "نقط العروس" لابن حزم[12].

1. الغنية، ص 187-188.
2. برنامج التجيبي، ص 252.
3. كتاب التكملة، س1، ص 80-81.
4. تذكرة الحفاظ مج2، ج3، ص 1129، وفيات الأعيان، مج7، ص 67.
5. المعجم للصدفي، ص 22.
6. الغنية، ص 188.
7. جذوة المقتبس في ذكر ولاة الأندلس، ج9، ص 308-309.
8. نفح الطيب، مج2، ص 79.
9. كتاب التكملة، س2، ص 411-412.
10. المعجم للصدفي، ص 326.
11. بغية الوعاة، مج2، ص 27.
12. المعجم للصدفي، ص 27.

- كتاب "الإنباه عن قبائل الرواة[1]".
- كتاب "معجم ما استعجم من البلاد والمواضع" لأبي عبد الله بن عبد العزيز ابن أبي مصعب الأندلسي[2].
- كتاب "في تاريخ فقهاء طليطلة وقضاتها" لأحمد بن عبد الرحمن بن مطاهر الأنصاري (ت489هـ)[3]
- كتاب "مناقل الفتنة[4]".
- كتاب "طبقات علماء الأندلس" لأبي الوليد ابن الفرضي[5].

ولابن عبد البر:

- كتاب "المغازي[6]".
- كتاب "الاستيعاب في الصحابة[7]".
- كتاب "القصد والأمم في التعريف بأصول أنساب العرب والعجم ومن أول من تكلم بالعربية من الأمم[8]".
- كتاب "تاريخ ابن خيثمة[9]".
- كتاب "المعجم" لأبي ذر الهروي[10].

7ـ مسائل الأحكام والوثائق والفرائض والمواريث:

- كتاب في مسائل الأحكام يسمى "بالمقنع" لأبي سليمان بن بطال أيوب البطليوسي (ت402)[11].

1. تذكرة الحفاظ، مج2، ج3، ص 1128-1129.
2. بغية الوعاة، مج2، ص 49.
3. كتاب الصلة، ق1، ص 70.
4. كتاب التكملة، س1، ص 145.
5. الغنية، ص 224.
6. تذكرة الحفاظ، مج2، ج3، ص 1129.
7. تذكرة الحفاظ، مج2، ج3، ص 1129.
8. برنامج التجيبي، ص 265..
9. المعجم للصدفي، ص 105-106.
10. بغية الملتمس، ص 52.
11. ترتيب المدارك، ج8، ص 29.

- كتاب "الأحكام" لأبي الأصبغ بن سهل الأسدي[1].
- الوثائق المجموعة لأبي محمد عبد الله بن فتوح بن موسى بن عبد الواحد البنتي[2].
- كتاب "الإشراف على ما في أصول الفرائض من الاختلاف" لأبي عمر بن عبد البر[3]

8. الوعظ والإرشاد وغيرها من الكتب الدينية:

- كتاب "الزاهد" لأبي بكر الأنباري[4].
- رقائق ابن المبارك[5].
- خطبة عائشة، رضي الله عنها[6].
- كتاب "نظم السلوك في وعظ الملوك[7]".
- "فضل عاشوراء" جمع أبي ذر عبد الرحمن بن أحمد الهروي[8].
- كتاب "حياة القلوب" لابن أبي زمنين[9].
- كتاب "التأمين خلف الإمام"[10].

9. الطب والهندسة والعدد والنجوم:

نذكر لأبي القاسم أحمد بن عبد الله بن عمر المعروف بابن الصفار الذي قعد في قرطبة لتعليم هاته العلوم[11].

- زيج مختصر على مذهب السند هند.
- كتاب "في العمل بالأسطرلاب".

1. كتاب التكملة، مج2، ص 458.
2. ترتيب المدارك، ج8، ص 166.
3. الغنية، ص 268.
4. الغنية، ص 128.
5. أسمع عمر ابن عبد البر رقائق ابن المبارك بأحد مساجد شاطبة، أنظر كتاب التكملة، س1، ص 134.
6. المعجم للصدفي، ص 326.
7. كتاب التكملة، س1، ص 145.
8. الغنية، ص 187.
9. كتاب التكملة، س1، ص 28.
10. بغية الملتمس، ص 316.
11. ابن أبي أصبعة، عيوب الأنباء في طبقات الأطباء، ط3، دار الثقافة، بيروت، لبنان،1401هـ 1981م، ص 63-64.

- كتاب "في المعاملات على طريق البرهان" وهو الكتاب المسمى بـ "كتاب الأركان" لأبي الحسن علي بن سليمان الزهراوي[1].
- مقالة "في أن الماء لا يغدو" لأبي محمد عبد الله بن محمد الأزدي المعروف بابن الذهبي[2].
- وللوزير أبي المطرف عبد الرحمن بن محمد بن يحيى بن وافد الذي كان حيا سنة (460هـ)[3].
- كتاب "الأدوية المفردة".
- كتاب "الوساد في الطب".
- كتاب "تحقيق النظر في علل حاسة البصر".

ولأبي العلاء زهر بن أبي مروان عبد الملك بن مروان الذي اشتغل بصناعة الطب أيام المعتضد بن عباد أمير مملكة إشبيلية على عهد الطوائف[4].

- كتاب "الأدوية المفردة".
- كتاب "الإيضاح بشواهد الافتضاح في الرد على ابن رضوان فيما رده على حنين ابن اسحق في كتاب المدخل إلى الطب".
- كتاب "حل شكوك الرازي على كتب جالينوس مجربات".
- مقالة في الرد على أبي علي بن سينا في موضع من كتابه الأدوية المفردة.
- كتاب "النكت الطبية".
- مقالة في بسط لرسالة يعقوب بن إسحق الكندي في تركيب الأدوية.

ومن خلال استعراض نماذج من بعض الكتب المدرسة بالمساجد الأندلسية، نجد بأن كتب العلوم التقليدية كالحديث والتفسير والفقه وعلوم القرآن واللغة (مع إعطاء الأولوية لكتب الفقه المالكي) تحتل المرتبة الأولى، إلا أنه بدأت تروج كتب ومؤلفات تعتمد على التجربة والعقل أكثر من اعتمادها على الأثر والنقل كالطب والهندسة والعدد والنجوم، مما سيمكن من فتح آفاق عملية واسعة ستتضح معاليمها بعد القرن الخامس الهجري، حيث ستتطور كثير من العلوم البحثية والتجريبية.

---

1. عيون الأنباء، ص 64.
2. عيون الأنباء، ص 84.
3. عيون الأنباء، ص 79.
4. عيون الأنباء، ص 104-106.

لائحة المصادر المستعملة

1. ابن الأبار:

- كتاب التكملة لكتاب الصلة، مج2، مجريط، 1887.
- كتاب التكملة لكتاب الصلة، سفرين، مجريط، 1886.
- المعجم في أصحاب القاضي أبي علي الصدفي، القاهرة، 1387هـ/1967م.

2. ابن أبي أصبعة:

- عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ط3، دار الثقافة، بيروت -لبنان، 1401هـ/1981م.

3. ابن بشكوال

- كتاب الصلة، جزءان، الدار المصرية للتأليف والترجمة القاهرة، 1966.

4. ابن حزم الأندلسي:

- طوق الحمامة في الألفة والآلاف، تحقيق صلاح الدين القاسمي، دار بوسلامة للطباعة والنشر، تونس.

5. ابن خلكان:

- وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان تحقيق، د. إحسان عباس، مج7، دار صادر بيروت.

6. ابن عذاري المراكشي:

- البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، ج2، تحقيق ومراجعة ج س، كولان وإ.ليفي بروفنسال، الطبعة 3، دار الثقافة، بيروت، لبنان 1983.

7. أبو عبيد الله الحميدي:

- جذوة المقتبس في ذكر ولاة الأندلس، الدار المصرية للتأليف والترجمة، 1966.

8. أبو عبد الله شمس الدين الذهبي:

- كتاب تذكرة الحفاظ، مج2، دار إحياء التراث، بيروت، لبنان.

9. أحمد بن محمد المقري التلمساني:

- نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق د. إحسان عباس، دار صادر بيروت، 1408هـ/1988م.

10. **أحمد بن عمير الضبي:**

- بقية الملتمس في تاريخ رجال أهل الأندلس، دار الكتاب العربي، 1967.

11. **القاسم بن يوسف التجيبي:**

- برنامج التجيبي، تحقيق عبد الحفيظ منصور، الدار العربية للكتاب، تونس، 1981.

12. **القاضي عياض:**

- تحقيق المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك، ج8، تحقيق سعيد أعراب، مطابع الشويخ، تطوان، 1403هـ/1983م.
- الغنية، فهرسة شيوخ القاضي عياض، تحقيق محمد بن عبد الكريم، الدار العربية للكتاب، ليبيا –تونس، 1978م.

الفكر المقاصدي عند الإمام مالك من خلال مسالكه المنهجية في الاجتهاد

محمد منصيف العسري

يراد بالفكر المقاصدي، ذلك الفكر المتشبع بمعرفة معاني مقاصد الشريعة وأسسها ومضامينها، من حيث الاطلاع والفهم والاستيعاب. وهو الذي آمن واستيقن مقصدية الشريعة في كلياتها وجزئياتها، وأن لكل حكم حكمته ولكل تكليف مقصده أو مقاصده. وهو الذي يفهم نصوص الشريعة ويفقه أحكامها في ضوء ما تقرر من مقاصدها العامة والخاصة. وهو الذي يصبح مسلحا بالمقاصد ومؤسسا على استحضارها واعتبارها في كل ما يقدمه أو يقرره أو يفسره، في كل المجالات العلمية والعملية[1]؛ ومن ذلك الاجتهادي الفقهي، الذي يكون مبنيا عند المجتهد على فكر ونظر مقاصدي؛ فيصير اجتهادا مقاصديا.

ولما كان الاجتهاد المقاصدي هو "العمل بمقاصد الشريعة، والالتفات إليها، والاعتداد بها في عملية الاجتهاد الفقهي[2]"؛ فإنه هو الذي يعطي للنصوص والأحكام الشرعية عطاء متجددا يساير واقع الحياة ومصالح الناس المتجددة؛

1 . الفكر المقاصدي، أحمد الريسوني، ص 34-35.

2 . الاجتهاد المقاصدي، نور الدين بن مختار الخادمي، ج 1، ص 39.

تحقيقا لاستمرارية أحكام الشريعة الإسلامية وهيمنتها على جميع مجالات الحياة، بما يحقق مصالح العباد في الدارين.

وقد اعتمد الإمام مالك في اجتهاده الفقهي على قواعد الأصول، مع استحضار مقاصد الشريعة في كل اجتهاده مؤسسا على فكر مقاصدي.

وسنتناول فكر مالك المقاصدي من خلال منهجه في الاجتهاد، المكون من تسعة ضوابط أو مسالك اجتهادية.

أولا: تفسير النصوص بمقاصدها

المراد بهذا المسلك الاجتهادي أن تفسر النصوص وتستنبط منها الأحكام، مع استحضار الحكم والمصالح التي يعمل الشرع على تحقيقها ورعايتها؛ وهو ما يكون له أثره في فهم النص وتوجيهه والاستنباط منه، فقد يصرف النص عن ظاهره، وقد يقيد أو يخصص، وقد يعمم وظاهره الخصوصية... فيتم تفسير النص بما يحقق المصلحة[1]...

وفي هذا الإطار سنسوق نماذج من هذا المنهج الاجتهادي الذي سار عليه مالك، فيما يخص الآيات القرآنية والأحاديث النبوية ثم آثار الصحابة.

أ- التفسير المصلحي للآيات القرآنية

قال مالك: الأمر عندنا في قسم الصدقات، أن ذلك لا يكون إلا على وجه الاجتهاد من الوالي؛ فأي الأصناف كانت فيه الحاجة والعدد، أوثر ذلك الصنف بقدر ما يرى الوالي، وعسى أن ينتقل ذلك إلى الصنف الآخر بعد عام أو عامين أو أعوام، فيؤثر أهل الحاجة والعدد حيثما كان ذلك، وعلى هذا أدركت من أرضى من أهل العلم، ثم قال: وليس للعامل على الصدقات فريضة مسماة إلا على قدر ما يرى الإمام[2].

فهذا تفسير مصلحي لنص الآية الواردة في الأصناف الثمانية الذين تصرف لهم الزكاة، وهي قوله تعالى: ﴿**إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفي**

1 . نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، أحمد الريسوني، ص 258.

2 . الموطأ، كتاب الزكاة، باب أخذ الصدقة ومن يجوز له أخذها، ج 1، ص 226.

الرقاب والغارمين وفي سبيل الله وابن السبيل فريضة من الله والله عليم حكيم﴾ [التوبة: 60].

وقد ذكر ابن رشد أن أبا حنيفة وافق مالكا في هذا الحكم، بينما خالفه الشافعي فقال بقسم الزكاة على الأصناف الثمانية كما سمى الله تعالى[1].

وبين ابن عبد البر أن العلماء اختلفوا من لدن التابعين في كيفية قسم الصدقات، وهل هي مقسومة على من سماه الله في الآية؟ وهل الآية إعلام منه تعالى لمن تحل له الصدقة؟ وأن مالكا والثوري وأبا حنيفة كانوا يقولون إنه يجوز أن توضع الصدقة في صنف واحد من الأصناف المذكورين في الآية. يضعها الإمام فيمن شاء من تلك الأصناف على حسب اجتهاد[2]، أي بما فيه مصلحة الأمة، ويحقق مقاصد الزكاة.

ويؤيد هذا قول مالك في المدونة، أنه إن لم يجد الوالي إلا صنفا واحدا ممن ذكر الله في كتابه أجزاه أن يجعلها فيهم. وأنه إذا كان يجد الأصناف كلها التي ذكر الله في كتابه، وكان منها صنف هم أحوج، أوثر أهل الحاجة حيث كانوا حتى تسد حاجتهم، وإنما يتبع في ذلك في كل عام الحاجة حيث كانت، وليس في ذلك قسم مسمى[3].

ب ـ التفسير المصلحي للأحاديث النبوية

في موضوع القضاء باليمين مع الشاهد الذي اختلف فيه العلماء؛ فأجاز بعضهم قضاء القاضي بذلك، ومنع القضاء بذلك البعض الآخر. نجد أن من العلماء القائلين بجواز القضاء باليمين مع الشاهد؛ الأئمة الثلاثة: مالك والشافعي وأحمد[4]، ومن الأدلة المعتمدة عندهم ما ورد في السنة النبوية، ومن ذلك ما روى عن ابن عباس أن رسول الله، صلى الله عليه وسلم، قضى بيمين وشاهد[5].

1 . بداية المجتهد، ابن رشد، ج 1، ص 275.

2 . الاستذكار، ابن عبد البر، ج 9، ص 204.

3 . المدونة الكبرى، الإمام مالك، ج 2، ص 295.

4 . مقال: القضاء بشاهد ويمين، محمد عبد القادر أبو فارس، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، السنة 3، العدد 6، ص 223.

5 . أخرجه مسلم في صحيحه وأبو داود في سننه، ج 2، ص 277، وابن ماجة في سننه، ج 2، ص793، رقم 2370.

والذي يهمنا بيانه هنا هو إجازة مالك للقضاء باليمين مع شهادة امرأتين، بينما منع ذلك الشافعي.

ورد في الموطأ في سياق كلام مالك عن شهادة النساء وفيما تجوز: "(...) وقد يكون ذلك في الأموال العظام من الذهب والورق والرباع والحوائط والرقيق، وما سوى ذلك من الأموال، ولو شهدت امرأتان على درهم واحد، أو أقل من ذلك أو أكثر، لم تقطع شهادتهما شيئا ولم تجز، إلا أن يكون معهما شاهد أو يمين[1]".

وقد أشار الزرقاني إلى نهج مالك في تفسير الأحاديث الواردة في القضاء باليمين مع الشاهد؛ بما يوافق مقصد الشارع من إقامة الشهادة، بينما وقف الشافعي عند لفظ الحديث؛ فقال: "فيقضي مالك باليمين مع شهادة المرأتين، خلافا للشافعي؛ قال: لأن شهادة النساء لا تجوز دون الرجال، وإنما حلف في اليمين مع الشاهد للحديث[2]".

فمذهب مالك في قبول القضاء باليمين مع شهادة امرأتين؛ مبني على تفسير الأحاديث الواردة في القضاء بيمين وشاهد واحد تفسيرا مصلحيا.

ج. التفسير المصلحي لآثار الصحابة

روى مالك بسنده عن عمر بن الخطاب قال: أيما رجل تزوج امرأة وبها جنون أو جذام أو برص فمسها، فلها صداقها كاملا، وذلك لزوجها غرم على وليها.

ثم قال مالك معلقا على قول عمر: وإنما يكون ذلك غرما على وليها لزوجها، إذا كان وليها الذي أنكحها هو أبوها أو أخوها، أو من يرى أنه يعلم ذلك منها، فأما إذا كان وليها الذي أنكحها، ابن عم أو مولى أو من العشيرة، ممن يرى أنه لا يعلم ذلك منها، فليس عليه غرم، وترد تلك المرأة ما أخذته من صداقها، ويترك لها قدر ما تستحل به[3].

فقد فسر الإمام مالك قول عمر فيمن تزوج امرأة بها جنون أو غيره من العيوب التي ذكرها، أن صداقها لزوجها غرم على وليها؛ تفسيرا مصلحيا مستنبطا فيه مناط الحكم

---

1 . الموطأ، كتاب الأقضية، باب القضاء باليمين مع الشاهد، ج 2، ص 557.

2 . شرح الزرقاني على الموطأ، الزرقاني، ج 3، ص 496.

3 . الموطأ، كتاب النكاح، باب ما جاء في الصداق والحياء، ج 2، ص 416.

الوارد في قول عمر، بما يبين محل تطبيق ذلك الحكم.

وقد بين الباجي أنه يحتمل أن يكون قول مالك خلافا لقول عمر، وأن يكون مالك تلقى قد أورد قول عمر على ما رواه وذكر رأيه على ما رآه، ويحتمل أن يكون مالك تلقى قول عمر على أنه موافق لرأيه ولكنه خاص في الولي الذي يظن به أنه يعلم، وبين مالك ذلك بتفصيله الذي فصله؛ فإذا كان ذلك كذلك وكان ما وجد من العيب بالمرأة موجودا بها حين العقد وظهر عليه الزوج بعد المسيس، فلا يخلو أن يكون الولي في عقد نكاحها ممن ظاهره المعرفة بحالها والاطلاع على ما بها، أو يكون ممن ظاهره أنه لا يعلم حالها ولا يقف على ما بها[1]، وعلى هذا الأساس المراعي لحال الولي ومدى اطلاعه في العادة على أحوال المرأة؛ بنى مالك رأيه فيما قاله، ولا يخفى ما في ذلك من نظر إلى تحقيق العدل في الحكم.

ومن المؤكد أن مالكا كان يستحضر في ذلك روح الشريعة، وعللها المنصوصة والمستنبطة، وقواعدها المعلومة بالاستقراء، ثم إذا توصل إلى المصلحة والحكمة المقصودة في النص؛ فسره في ضوئها، ومن ثم حدد نطاق تطبيق ذلك النص، وما يراد به، بناء على تلك المصلحة.

وبهذا تبين أن التفسير المصلحي للنصوص عند مالك؛ تستحضر فيه قواعد الشريعة وكلياتها العامة بموازاة تلك النصوص باعتبارها أدلة جزئية خاصة، وهذا مسلك آخر من مسالك الاجتهاد المقاصدي عند مالك، يرتبط ارتباطا وثيقا بالمسلك الأول، وهو يعني بالجمع، في عملية الاجتهاد، بين القواعد الكلية العامة والأدلة الجزئية الخاصة.

ثانيا: الجمع بين القواعد الكلية والأدلة الجزئية

حيث يتم النظر في الدليل الجزئي مع استحضار الكليات والمقاصد العامة، فتكون مراعاة هذه وتلك في آن واحد، وبالتالي يكون الحكم مبنيا عليهما معا.

وإن الناظر في الأصول التي بنى عليها مالك فقهه، يدرك مدى انسجامها وخدمتها لهذا المسلك الاجتهادي، وخاصة منها أصوله الاجتهادية؛ مثل المصالح المرسلة وسد الذرائع

1 . المنتقى، الباجي، ج 3، ص 280.

والاستحسان وغيرها، بالإضافة إلى العرف الذي يعتبر من الأدلة العملية. فهذه الأصول وكيفية اعتمادها والتوسع في إعمالها، جعلت مذهب مالك ينظر إلى النوازل بمنظار الاستيعاب والشمولية، بما يحقق روح الأحكام الشرعية ويراعي مقاصدها السامية.

ومن أمثلة هذا المسلك في فقه مالك؛ تقييد التصرف في استعمال الحق، الذي يمكن التعبير عنه أيضا بمنع التعسف في استعمال الحق؛ ومنه منع التعسف في استعمال الحقوق للإضرار بالزوجة.

وفي هذا الإطار نجد مالكا قال في من طلق زوجته ثلاثا في مرض موته بتوريثها منه، وإن طلقها قبل الدخول بها فلها نصف الصداق ولها الميراث أيضا ولا عدة عليها[1].

وننبه هنا على أن "السبب في توريث المطلق ثلاثا في حالة المرض، هو أن الطلاق في هذه الحالة مظنة إرادة إخراجها من الميراث، فمعاملة للمطلق بنقيض قصده الذي أجري مجرى الظاهر وإن لم يتوفر، ونظرا لأن هذا التصرف خرج عن الغاية الطبيعية، حيث لو لم يتم طلاق المرأة لورثت زوجها، وهو بالتالي يعتبر متعسفا في حق طلاقه؛ ولذلك ثبت للزوجة المطلقة غير المدخول بها نصف الصداق والميراث، فإن وقع الدخول بها فلها الصداق كاملا والميراث[2]".

فمع أن للزوج أن يطلق زوجته بما يترتب على ذلك من آثار، إلا أن مالك منع ترتب بعض آثار تصرف الزوج في ذلك الحق، ناظرا إلى ما يبعد الضرر عن المرأة، تطبيقا للأصل العام الدال على منع التعسف في استعمال الحق.

ولما كان من أبرز أغراض الجمع بين القواعد الكلية والأدلة الجزئية عند مالك، تحقيق المصلحة الشرعية وتطبيقها في الأحكام الفقهية المستنبطة؛ فإنه كان يروم دائما مراعاة مقاصد الشريعة في جلب المصالح للعباد ودرء المفاسد عنهم بإطلاق؛ وهو ما سنراه فيما يلي:

---

1 . الموطأ، كتاب الطلاق، باب طلاق المريض، ج 2، ص 448. والمدونة، ج 6، ص 34.

2 . التعسف في استعمال الحق على ضوء المذهب المالكي والقانون المغربي، محمد رياض، ص 122.

ثالثا: رعاية جلب المصالح ودرء المفاسد مطلقا

إن أول ما يثير الانتباه بالنسبة لعلاقة هذا المسلك بأصول مالك، هو اهتمامه بجلب المصالح ودرء المفاسد بإطلاق في فقهه عامة، ولذلك كان "تجنب الفساد واعتبار مصالح الأمة من الأسس البارزة في كتاب الموطإ[1]".

وقد نص الشيخ أبو زهرة على أن ما يلاحظ على أصول مالك؛ اتجاهها نحو تحقيق المصلحة من أقرب طريق، وأن مالكا أكثر من طرقها، فجعل القياس طريقا لتحقيقها، وجعل من طرقها الاستحسان بترجيح الاستدلال المرسل إن أبعد القياس الوصول إليها، وجعل المصلحة المرسلة القريبة أساسا في الاستدلال لتتحقق من أيسر سبيل، وجعل سد الذرائع وفتحها من طرقها واعتبره أيضا من أصول الاستدلال، واعتبر العرف وهو من أبواب رفع الحرج ودفع المشقة وتحقيق المصلحة وسد الحاجة، وجعل العقود تحقق رغبات الناس البريئة من الآثام وحاجاتهم، وتسير على مقتضى مشهورهم.

فمالك رأى قصد الشارع الأساسي إلى تحقيق مصالح الناس جليا في شريعته؛ فجعل فقهه يسير حول قطبها، ويدور على محورها، يحميها بسد الذرائع وفتحها، ويكثر من الطرق الموصلة إليها، لتتحقق من أقرب طريق وأيسر سبيل... وبذلك التقى فقهه في غاية واحدة، وهي مصالح الناس في الدنيا والآخرة[2].

ومن الفتاوى المروية عن مالك مما يدخل في هذا الإطار؛ قوله في الزعفران المغشوش –وغيره من السلع التي يغش فيها بعض الناس– إذا وجد ذلك بيد الذي غشه؛ أنه يتصدق به على المساكين قل أو كثر.

جاء في العتبية؛ "وسئل مالك عن الرجل يشتري الزعفران فيجده مغشوشا؛ أترى أن يرده؟ قال: نعم، أرى أن يرده، وليس عن هذا سألني صاحب السوق، إنما سألني أنه أراد أن يحرق المغشوش بالنار لما فيه من الغش، فنهيته عن ذلك. وسئل مالك عما يغش من اللبن؛ أترى أن يراق؟ قال: لا، ولكن أرى أن يتصدق به على المساكين من غير ثمن، إذا كان هو الذي

1 . مدخل إلى أصول الفقه المالكي، محمد المختار ولد أباه، ص 132.

2 . مالك حياته وعصره آراؤه وفقهه، أبو زهرة، ص 342.

غشه. قيل له فالزعفران أو المسك أتراه مثله؟ قال: ما أشبهه بذلك، إن كان هو الذي غشه فأراه مثل اللبن[1]".

وقال الشاطبي في سياق كلامه عن أنواع العقوبة عند مالك؛ أن تكون جناية الجاني في نفس ذلك المال أو في عوضه، فالعقوبة فيه عنده ثابتة، فإنه قال في الزعفران المغشوش إذا وجد بيد الذي غشه؛ إنه يتصدق به على المساكين قل أو كثر. وذهب ابن القاسم إلى أنه يتصدق بما قل منه دون ما كثر. وذلك محكي عن عمر بن الخطاب، وأنه أراق اللبن المغشوش بالماء، ووجد ذلك التأديب للغاش. وهذا التأديب لا نص يشهد له، لكنه من باب الحكم على الخاصة لأجل العامة[2].

وهذا يدل على أن مالكا لا يقول بمصلحة غريبة قط، وأنه في العقوبة في المال، إذا كانت جناية الجاني في نفس المال أو في عوضه، يعمل بمصلحة تدخل تحت جنس راعاه الشارع في نصوصه، وسار عليه في أحكامه؛ فهو من المصالح التي شهد الشرع لجنسها بنصوص غير معينة؛ والتي تعد جزئيا من أصل شرعي كلي، أو فردا من أفراد العام الاستقرائي، وهو أنه إذا تعارضت مصلحة عامة ومصلحة خاصة؛ قدمت المصلحة العامة على الخاصة. ومصلحة الزجر عن الغش وارتكاب الجرائم بواسطة بعض الأموال؛ مصلحة عامة دون شك، في حين أن مصلحة الغاش مصلحة خاصة، وقد تعارضت المصلحتان فقدمت المصلحة العامة على المصلحة الخاصة[3].

ولعل من نافلة القول هنا التأكيد على أن عمل مالك بالاستحسان، وما يجري مجراه من مستثنيات القواعد، تعتبر أحد أشكال مراعاة المصالح في الأحكام؛ فكما هو معلوم أن تطبيق القواعد العامة على كل الحالات، من غير مراعاة لمستثنياتها؛ يؤدي إلى الحرج ويوقع المكلفين في المشقة، وبالتالي يفوت بعض المصالح التي جاءت الشريعة بحفظها، ومن هذا القبيل أيضا مراعاة حالات الضرورة؛ التي سنتناولها فيما يلي.

---

1 . البيان والتحصيل، ابن رشد، ج 9، ص 318- 319.
2 . الاعتصام، الشاطبي، ج 2، ص 124.
3 . نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي، حسين حامد حسان، ص 94.

رابعا: استثناء حالات الضرورة من القواعد العامة

الضرورة هي: "خوف الهلاك أو الضرر الشديد على أحد الضروريات للنفس أو الغير يقينا أو ظنا، إن لم يفعل ما يدفع به الهلاك أو الضرر الشديد[1]".

ومن المقرر أن مراعاة حالات الضرورة وثيق الصلة برعاية المقاصد الشرعية، وأن مراعاة الضرورة تندرج ضمن الأصول الاجتهادية التي عمل بها الإمام مالك.

ومن أمثلة مراعاة الضرورة في فقهه؛ الترخيص في الصلاة بالتيمم مراعاة لحفظ النفس أو المال؛ فإنه لما "سئل مالك عن الرجل يكون في السفر فتحضره الصلاة والماء منه على ميل ونصف ميل، فيريد أن يذهب إليه، وهو يتخوف عناء ذلك، أو يتخوف منه أن ينفرد إما من سلابة وإما من السباع؛ قال: لا أرى عليه أن يذهب إليه وهو يتخوف.

قال محمد بن رشد: وسواء تخوف على نفسه أو على ماله دون نفسه؛ ليس على شيء من ذلك (...) . وفي النوادر؛ إن كانت عليه في ذلك مشقة فليتيمم[2]".

وفي نفس المعنى "سئل مالك عن الرجل يكون معه الماء القليل لوضوئه فيمر به رجل فيستسقيه؛ أترى أن يسقيه ويتيمم؟ قال: ذلك يختلف، أما رجل يخاف أن يموت فأرى ذلك له، وإن لم يبلغ منه الأمر الخوف فلا أرى ذلك له، وقد يكون عطش خفيف، ولكن إن أصابه من ذلك أمر يخافه فأرى ذلك له.

قال محمد بن رشد: خوفه على الرجل الذي يستسقيه كخوفه على نفسه سواء، وقد قال (...) إنه إذا كان له من الماء قدر وضوئه فخاف العطش؛ أنه يجوز له أن يتيمم ويبقى ماءه، وهو كما قال؛ لأن الخوف على النفس يسقط حق الله[3]".

وبهذا تبين أن مالكا يراعي حالات الضرورة، لما فيها من مشقة بالغة وحرج شديد على المكلفين؛ ومن ثم فقد كانت فتاويه في هذا المجال منبنية على أصل رفع الحرج، لأن الضرورة تتطلب الترخيص بإباحة المحظور الذي تتعلق به...

---

1 . نظرية الضرورة الشرعية حدودها وضوابطها، الأستاذ جميل محمد بن مبارك، ص 28.

2 . البيان والتحصيل، ج 1، ص 73.

3 . البيان والتحصيل، ج 1، ص 89، وانظر أيضا ج 1، ص 118.

وإذا كانت مراعاة الضرورة تعتبر من قبيل الاستثناء لبعض الحالات رفعا للحرج عن المكلفين؛ اعتبارا لمبدإ جلب المصالح ودفع المفاسد، بما يحقق مقاصد الشرع الحقيقية من وضع الأحكام، فإنه يصب في هذا المرمى عديد من الأصول والقواعد، التي يعتبر العمل بها من قبيل استثناء بعض الحالات من القواعد العامة، مراعاة لما يؤول إليه تصرف المكلف من مخالفة لمقصود الشارع من تشريعه للأحكام؛ فيكون بناء الحكم وتقريره في تلك الحالات مؤسسا على النظر في المآلات؛ وهو الذي سنفرده بالكلام فيما يلي.

خامسا: تقدير المآلات واعتبارها

حاصل هذا المسلك أنا لا نقف عند ظاهر الأمر فنحكم بمشروعية الفعل في جميع الحالات وتحت كل الظروف، حتى في الحالات التي لا يحقق فيها الفعل المصلحة التي شرع لتحقيقها، أو كان تحقيق الفعل لهذه المصلحة يترتب عليه فوات مصلحة أهم أو حصول ضرر أكبر، وبالمثل فإننا لا نقف عند ظاهر النهي، فنحكم بعدم مشروعية الفعل في جميع الحالات وتحت كل الظروف، حتى إذا أدى ذلك إلى حصول مفسدة أشد من المفسدة التي قصد بالمنع من الفعل درؤها، بل الواجب تحصيل أرجح المصلحتين ودفع أشد الضررين[1].

وإذا أردنا أن نكشف عن مدى إعمال الإمام مالك لهذا المسلك الاجتهادي في فتاويه واجتهاداته؛ نجد أن هذا المسلك يتجلى في مجموعة من القواعد والأصول الاجتهادية التي عمل بها مالك وبنى عليها فقهه؛ كسد الذرائع والاستحسان ومراعاة الخلاف والمنع من التحيل... ويكفينا في التدليل على اندراج هذه الأصول والقواعد في هذا المسلك؛ أن الشاطبي عندما تكلم عن النظر في مآلات الأفعال ذكر أنه ينبني عليه عدة قواعد، ومنها الأصول والقواعد المشار إليها[2]. وبناء على ذلك فإن التطبيقات الفقهية للفكر المقاصدي المبني على تلك القواعد، تصلح للتمثيل بها على مراعاة مالك للمآلات في اجتهاداته وفتاويه.

أ- مراعاة المآلات من خلال قاعدة الذرائع

جاء في العتبية أن مالك سئل "عن صلاة النوافل في البيوت أحب إليك أم في المسجد؟

1 . كتاب التكملة، س1، ص 68-69.

2 . نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي، د. حسين حامد حسان، ص 194- 195.

قال: أما في النهار فلم يزل من عمل الناس الصلاة في المسجد يجرون ويصلون، وأما الليل ففي البيوت، وقد كان الرسول عليه السلام يصلي الليل في بيته، (...).

قال محمد بن رشد: استحب مالك صلاة النافلة بالنهار في المسجد على صلاتها في البيت؛ لأن صلاة الرجل في بيته وبين أهله وولده وهم يتصرفون ويتحدثون؛ ذريعة إلى اشتغال باله بأمرهم في صلاته، ولهذه العلة كان السلف يهجرون ويصلون في المسجد، فإذا أمن الرجل من هذه العلة فصلاته في بيته أفضل، (...) وقد سئل مالك (...) عن الصلاة في مسجد النبي، عليه السلام، في النوافل أفيه أحب إليك أم في البيوت؟ قال: أما الغرباء فإن فيه أحب إلي، يعني بذلك الذين لا يريدون إقامة؛ فدل هذا من قوله أن الصلاة بالنهار في البيوت لغير الغرباء أحب إليه من الصلاة في المسجد؛ ومعنى ذلك إذا أمنون من اشتغال بالهم في بيوتهم بغير صلاتهم، وأما إذا لم يأمنوا ذلك فالصلاة في المسجد أفضل لهم[1]".

ب. مراعاة المآلات من خلال المنع من التحيل

من ذلك أن مالكا سئل: "عن رجل ممن يبيع السلعة من الرجل بثمن إلى أجل، فإذا قبضها منه ابتاعها منه رجل حاضر كان قاعدا معهما فباعها منه؛ ثم إن الذي باعها الأول اشتراها منه بعد، وذلك في موضع واحد. قال: لا خير في هذا، ورآه كأنه محلل فيما بينهما، وقال: إنما يريدون إجازة المكروه (...) قال ابن القاسم: ورأيتها عند مالك من المكروه البين.

قال محمد بن رشد: هذا صحيح على طرد القياس في الحكم بالمنع من الذرائع لأن المتبايعين إذا اتهما على أن يظهرا أن أحدهما باع سلعة من صاحبه بخمسة عشر إلى أجل، ثم اشتراها منه بعشرة نقدا ليتوصلا بها إلى استباحة دفع عشرة في خمسة عشر إلى أجل، وجب أن يتهما على ذلك وإن اشتراها الذي باعها من غير الذي باعها منه إذا كان في مجلس واحد لاحتمال أن يكون إنما أدخلا هذا الرجل فيما بينهما لتبعد التهمة عن أنفسهما، ولا تبعد عنهما به؛ لأن التحيل به ممكن بأن يقولا لرجل مثلهما في قلة الدعة: تعال تشتري من هذا الرجل هذه السلعة التي تبيعها منه بخمسة عشر إلى أجل بعشرة نقدا، وأنا أبتاعها منك بذلك، أو تربح دينارا فتدفع إليه العشرة التي تأخذ مني ولا تزد من عندك شيئا فيكون إذا كان الأمر على هذا، قد رجعت إلى البائع الأول سلعته، ودفع إلى الذي باعها منه عشرة دنانير

1 . البيان والتحصيل، ج 1، ص 261- 262، وانظر ج 18، ص 61- 62.

يأخذ بها منه خمسة عشر إلى أجل، ويكون إذا كان قد ابتعاها من الثاني بربح دينار على الشرط المذكور؛ قد أعطاه ذلك الدينار ثمنا لمعونته إياه على الربا[1]".

وكما هو واضح؛ فهذا المثال ينطبق مضمونه وما يؤول إليه التصرف المذكور فيه على بيع العينة؛ الذي يعتبر المنع منه من باب سد الذرائع أيضا.

ج ـ مراعاة المآلات من خلال الاستحسان

من ذلك أن مالك سئل عمن دفع زكاة الفطر، أيدفع إليه منها؟ فأنكر ذلك وقال: كيف تدفع إلى من يدفع؟ لا أرى ذلك. ثم رجع عنها بعد ذلك، فقال: نعم إني لأستحب ذلك إذا كان محتاجا.

وقد بين ابن رشد؛ أن زكاة الفطر إنما هي زكاة الرقاب وليست بزكاة الأموال، فهي تجب على من لا مال له إذا كان عنده فضل عن قوت يومه، وفيه ما يؤديها منه، إلا أن يضر ذلك به ويؤدي إلى جوعه وجوع عياله، ومن ليس له إلا هذا المقدار فهو من الفقراء الذين تحل لهم الزكاة، فلهذا وقع الاختلاف في هذه المسألة. فوجه قول مالك الأول هذا ممن تجب عليه زكاة الفطر، فلا يأخذها قياسا على سائر الزكوات، ووجه القول الثاني أنه مسكين، فجاز أن يأخذ صدقة الفطر، قياسا على سائر المساكين، وإن كان هو ممن دفعها، إذا جاز دفعها إليه فهو أولى من غيره، كما تبين من فضله إذ دفع الزكاة مع مسكنته وحاجته، قال الله عز وجل: ﴿ **ويوثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة** ﴾ [الحشر: 9]، فهذا وجه استحسان قول مالك لذلك[2].

فتبين من هذا المثال أن مالكا لو استمر على القياس: لما أجاز للمحتاج الأخذ من زكاة الفطر بعد دفعه لها، ومعلوم أن في ذلك إضرار به مع حال فقره وحاجته، فإعمال القياس والدليل العام كان مآله سيؤدي إلى فوات مصلحة من المصالح التي من أجلها شرعت زكاة الفطر، وحصول ضرر لبعض الناس الذين كان ينبغي أن ينتفعوا من تلك الزكاة، مع ما تميزوا به من سخاء وبذل رغم حاجتهم.

---

1 . البيان والتحصيل، ج 7، ص 89- 99.

2 . البيان والتحصيل، ج 2، ص 482- 483.

د ـ اعتبار المآلات من خلال مراعاة الخلاف

في جواب لابن القاسم بما عليه شيخه مالك في إحدى المسائل؛ يظهر اعتبار المآل المرتبط بمراعاة الخلاف، وذلك أنه سئل عن رجل يبيع الزرع وقد أفرك[1] أو الفول وقد امتلأ حبه -وهو أخضر- والحمص والعدس، أو ما أشبه ذلك، فيتركه مشتريه حتى ييبس ويحصد، أيجوز بيعه؟ فقال: إن علم به قبل أن ييبس فسخ البيع، وإن لم يعلم به إلا بعد أن ييبس مضى البيع ولم يفسخ، وليس هو مثل من يشتري الثمرة قبل أن تزهى؛ لأن النهي جاء في بيع الثمار قبل أن تزهى من رسول الله، صلى الله عليه وسلم، واختلف العلماء في وقت بيع الزرع فقال بعضهم: إذا أفرك، وقال بعضهم حتى ييبس فأنا أجيز البيع إذا فات باليبس لما جاء فيه من الاختلاف، وأرده إذا علم به قبل أن ييبس.

وقد نص ابن رشد على أنه لا يجوز عند مالك وجميع أصحابه بيع شيء من ذلك حتى ييبس ويستغني عن الماء... إلا أنه إن بيع عندهم بعد أن أفرك وقبل أن ييبس لا يحكمون له بحكم البيع الفاسد؛ مراعاة لقول من يجيز ذلك من أهل العلم[2].

فمن خلال هذا النموذج تجلى أن القول فيه مبني على النظر إلى ما يؤول إليه ترتب الحكم بالنقض والإبطال، من إفضائه إلى مفسدة توازي مفسدة النهي أو تزيد[3]. وذلك أنه وقع فيه التصرف مخالفا لمذهب الإمام مالك ودليله، فكان ذلك يقتضي عدم ترتب آثاره عليه، إلا أنه لما كان في الحكم يمنع ترتب تلك الآثار ضرر أكبر، قال مالك بترتب الآثار بما يدفع الضرر نظرا إلى الوقاع، مراعاة لخلاف بعض العلماء في المسألة.

هـ- مراعاة المآلات من خلال تحقيق المناط الخاص

تحقيق المناط الخاص-كما ذكر الشاطبي- نظر في كل مكلف بالنسبة إلى ما وقع عليه من الدلائل التكليفية، بحيث يتعرف منه مداخل الشيطان ومداخل الهوى.. مع النظر فيما يصلح بكل مكلف في نفسه؛ بحسب وقت دون وقت وحال دون حال وشخص دون شخص...

1 . أفرك السنبل: صار فريكا؛ وذلك حين يصلح أن يفرك -أي يدلك ويحك حتى ينقلع قشره- فيؤكل؛ انظر لسان العرب مادة "فرك".

2 . البيان والتحصيل، ج 7، ص 465.

3 . الموافقات، ج 4، ص 205.

فصاحب هذا التحقيق الخاص يحمل على كل نفس من أحكام النصوص ما يليق بها[1]...

ومن تطبيقات هذه القاعدة؛ ما أورده ابن رشد في تفسير مالك لقوله تعالى: ﴿**إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الارض فسادا ان يقتلوا أو يصلبوا أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو ينفوا من الارض**﴾ [المائدة: 33]، وذلك أن الآية عند مالك على التخيير لا على الترتيب، والإمام مخير عنده في المحارب إذا أخاف السبل ولم يأخذ مالا ولم يقتل؛ بين أن يقتله وأن يصلبه أو يقطعه بخلاف أو يجلده أو ينفيه، وليس معنى تخييره في ذلك أن يعمل فيه بالهوى، وإنما معناه أن يتخير من العقوبات التي جعلها الله جزاءه ما يرى أنه أقرب إلى حكم الله وأولى بالصواب؛ فكم من محارب لم يقتل وهو أضر على المسلمين ممن قتل في تدبيره وتأليبه على قطع طرق المسلمين، فإن كان المحارب ممن له الرأي والتدبير فوجه الاجتهاد فيه قتله وصلبه، لأن القطع لا يدفع ضرره عن المسلمين، وإن كان ممن لا رأي له ولا تدبير، وإنما يخوف ويقطع السبيل بذاته وقوة جسمه قطعه من خلاف ولم يقتله؛ لأن ذلك يقطع ضرره عن المسلمين، وإن لم يكن على هذه الصفة وأخذ بحضرة خروجه؛ أخذ فيه بأيسر ذلك وهو الضرب والسجن[2].

و- اعتبار المآلات من خلال مراعاة المقاصد عامة

المقصود هنا؛ النظر في مآلات الأفعال والتصرفات؛ بما يراعي تحقق مقاصد الشريعة من ورائها بصفة عامة، ومن ذلك أن مالكا سئل "عن حيتان في برك يقل ماؤها فيطرح فيها السيكران فيسكرها ذلك فتؤخذ، أفترى أن تؤكل؟ قال: ما يعجبني ذلك، ثم قال: أفيخاف على الذين يأكلونها؟ فقيل له: لا؛ قد جرب ذلك وإنه لا يضر ذلك، قال: ما يعجبني ذلك، وكرهه، وقال: هذا من عمل العجم.

قال محمد بن أحمد: إنما كره أكلها من ناحية الخوف على من يأكلها؛ وكأنه لم ير التجربة تصح في ذلك؛ قد يضر بعض الناس ولا يضر آخرين، لا من ناحية أن ذلك مما يؤثر في ذكاة الحيتان؛ لأنها لا تحتاج إلى ذكاة[3]".

---

1 . الموافقات، ج 4 ص 98.

2 . البيان والتحصيل، ج 16، ص 418. وانظر الإمام مالك مفسرا، حميد لحمر، ص 177.

3 . البيان والتحصيل، ج 3، ص 277- 278.

فالإمام مالك نظر في فتواه إلى مصلحة المستهلكين لذلك السمك الذي يتم صيده بتلك الوسيلة، اعتبارا لما قد يؤول إليه حال ذلك السمك فيصير به ما يضر ببعض الناس الذين يأكلونه؛ فمنع من استخدام تلك الطريقة في اصطياده حفاظا على صحة الناس الذين يستهلكونه.

وبعد؛ فإنه كما رأينا في مجموع ما سبق؛ فإن إمامنا كان حريصا على مراعاة مقاصد الشارع؛ من خلال عمله بمجموعة من الأصول والقواعد الاجتهادية. إلا أن مقاصد الشارع لا يمكن أن تتحقق مراعاتها إلا من خلال مقاصد المكلف وعلى هذا سنتكلم فيما يلي؛ عن اعتبار مقاصد المكلف في الحكم على تصرفاته، من جهة كونه أحد ضوابط ومسالك الاجتهاد المقاصدي عند مالك.

سادسا: الحكم على تصرفات المكلف بالنظر إلى مقاصده

لعله يكفينا في التدليل على تأصيل مالك لاعتبار مقاصد المكلف في الحكم على تصرفاته؛ بعض الأصول والقواعد التي عمل بها في اجتهاداته وبنى عليها كثيرا من الفروع الفقهية، ونقصد بذلك على وجه الخصوص؛ أصل سد الذرائع وقاعدة منع التحيل. علما بأن مراعاة تلك المقاصد هي أوسع وأعم من سد الذرائع ومنع الحيل؛ لأنها تعني النظر بصفة عامة لمقاصد المكلفين وبناء الأحكام عليها.

فلم يكن مالك يكتفي بالنظر إلى ظاهر التصرف ليحكم بصحته أو بطلانه، بل كان ينظر إلى غرض المكلف وباعثه وقصده من وراء إنشاء عقد معين والقيام يتصرف من التصرفات.

ومما يندرج في هذا الإطار عند مالك؛ أنه إذا دلت قرائن الحال على عدم قصد الحالف اليمين كالمكره، فإن مالكا لا يلزمه اليمين، إذا كان إكراهه بشيء يلحقه في بدنه من قتل أو ضرب أو سجن أو تعذيب[1]...

وكذلك الشأن إذا كان المقصود من اليمين الزجر عند الغضب فلا شيء فيها، كما نص على ذلك الونشريسي، وذكر عن مالك ما يشير إلى هذا المعنى عند تمحيص ما يقصده الناس من ذلك، فنقل عن ابن حبيب أن أعرابيا سأل مالكا عن ناقة له نفرت فانصرفت،

1 . البيان والتحصيل، ج 6 ، ص 119.

فقال لها: تقدمي فأنت بدنة؛ يعني هديا إلى بيت الله. فقال له مالك: أردت أجرها بذلك؟ فقال: نعم. قال: لا شيء عليك. قال: أرشدت يا ابن أنس. ونقل الونشريسي عن ابن رشد في كلامه على هذه المسألة أنه لم يوجب عليه إخراجها، إذا لم تكن له نية في ذلك، إنما قصد زجرها لا القرب إلى الله تعالى في إخراجها. وهو الأظهر لقول النبي، صلى الله عليه وسلم: "إنما الأعمال بالنيات[1]".

وإذا كان للمقاصد قطبان رئيسيان هما مقاصد الشارع ومقاصد المكلف، بحيث لا يمكن تحقيق الأولى إلا من خلال الثانية التي يجب أن تكون موافقة للأولى؛ فإنه لا يكفي المجتهد المعرفة بذلك فقط، بل لابد له من إحاطة ومعرفة واسعة بواقع الناس وأحوالهم وظروف الزمان والمكان الذي يفتي فيه لكي تكون الأحكام التي يقررها محققة للمقصود الشرعي من تشريعها، وهو ما حرص عليه مالك في اجتهاداته من خلال تحكيمه لأعراف الناس ومراعاته لاختلاف الأحوال، كما سيتبين من المسلك الاجتهادي التالي.

سابعا: مراعاة الأعراف وظروف الزمان والمكان والأحوال

أ. مراعاة الأعراف

من المسائل المختلف فيها بين الفقهاء، وقد اعتبر فيها مالك العرف؛ المسألة المتعلقة بتوزيع الربح في المضاربة، إذا اختلف صاحب المال والعامل في مقدار الربح المتفق عليه لكل منهما؛ حيث حكم مالك فيها العرف، فيكون القول العامل مع يمينه إن جرى عرف بمثل ما يدعيه.

وفي ذلك "قال مالك" في رجل دفع إلى رجل مالا قراضا، فربح فيه ربحا، فقال العامل؛ قارضتك على أن لي الثلثين؛ وقال صاحب المال؛ قارضتك على أن لك الثلث. قال مالك: القول قول العامل، وعليه في ذلك اليمين، إذا كان ما قال يشبه قراض مثله، وكان ذلك نحوا مما يتقارض عليه الناس، وإن جاء بأمر يستنكر ليس على مثله يتقارض الناس، لم يصدق، ورد إلى قراض مثله[2]".

---

1 . المعيار، ج 2، ص 100، والحديث رواه الستة وغيرهم.

2 . الموطاج، ج 2 ، ص 539.

بينما رأى أبو حنيفة وأصحابه والثوري خلاف هذا الرأي؛ فقالوا: إذا ربح فقال رب المال: شرطت لك النصف، وقال العامل: شرطت لك الثلثين فالقول قول رب المال. كما خالفه الشافعي فقال: يتحالفان ويكون للعامل أجر مثله على رب المال[1].

والواقع أن ما ذهب إليه مالك بتحكيمه للعرف في هذه المسألة؛ أقرب إلى تحقيق مقاصد الشرع الداعي إلى اعتبار الأعراف الجارية بين الناس في معاملاتهم؛ ومن ثم نجد الباجي يقرر أنه إن ادعى العامل ما يشبه قراض مثله وادعى صاحب المال مالا يشبه، أو ادعيا جميعا ما يشبه، فإن القول قول العامل مع يمينه؛ لأن المال في يده فكان أولى بما يدعيه من ربحه، فإن ادعى صاحب المال ما يشبهه، دون العامل، فالقول قول صاحب المال؛ لأن الظاهر شهد له، وإن ادعى كل واحد منهما مالا يشبه؛ رد إلى قراض المثل بعد أيمانهما[2].

ب. مراعاة ظروف الواقع واختلاف الفتوى بتغيير الأحوال

جاء في العتبية؛ قال أشهب: سألت مالكا عن قول عمر بن الخطاب في الذي وجد البعير ضالا؛ أرسله حيث وجدته؛ فقال لي مالك: نعم يرسله حيث وجد، قلت له يشهد عليه أم لا؟ فقال: ما شأنه يشهد عليه؟ كأنه لا يرى ذلك عليه، ومعلوم أنه ثبت عن النبي، صلى الله عليه وسلم، أنه قال في ضالة الإبل جوابا عن السائل عنها، "مالك ولها، معها سقاؤها وحذاؤها ترد الماء وتأكل الشجر حتى يلقاها ربها[3]".

فالاختيار في ضالة الإبل ألا تؤخذ، فإن أخذت عرفت، فإن لم تعرف ردت حيث وجدت، جاء ذلك عن عمر بن الخطاب، وأخذ به مالك في أحد قوليه، وهو قوله هاهنا وفي المدونة، وقيل إنها تؤخذ وتعرف فإن لم تعرف بيعت ووقف ثمنها لصاحبها، فإن لم يأت وأيس منه تصدق به عنه، جاء ذلك عن عثمان بن عفان، وروي ذلك عن مالك أيضا: قال: من وجد بعيرا ضالا فليأت به الإمام يبيعه ويجعل ثمنه في بيت المال، يريد بعد أن يعرف[4]..

1 . الاستذكار ج 21، ص 188- 189.

2 . المنتقى، ج 5، ص 180.

3 . أخرجه مالك في الموطإ، كتاب الأقضية، باب القضاء في اللقطة، ج 2، ص 579- 580. كما أخرجه البخاري، كتاب اللقطة، باب إذا لم يوجد صاحب اللقطة بعد سنة فهي لمن وجدها، ومسلم كتاب اللقطة، حديث 1.

4 . البيان والتحصيل، ج 15، ص 359.

وواضح أن ما يفسر تغير الفتوى بشأن ضوال الإبل؛ هو مراعاة المصلحة المعتبرة في ذلك تبعا لتغير الظروف المحتفة بضوال الإبل؛ من حيث اختلاف الزمان وتغير أحوال الناس.

وقد ذكر ابن رشد أنه إنما اختلف الحكم في ذلك من عمر بن الخطاب وعثمان بن عفان لاختلاف الأزمان بفساد الناس، ثم جاء مالك فرأى أن يكون الحكم فيها ببيعها وجعل ثمنها في بيت المال إن كان الإمام عدلا، وإن كان غير عدل يخشى عليها إن أخذت ردت حيث وجدت[1].

ولعل من أهم مكملات فقه الواقع وما يتصل به، خاصة في العمل القضائي والفصل في النزاعات وإثبات الدعاوى، ما يتعلق بقرائن الأحوال التي تعتبر من وسائل الإثبات عند مالك، وعلى هذا سنتكلم عن العمل بها عنده فيما يلي.

ثامنا: العمل بالقرائن

القرائن أمارات ظاهرة تقارن شيئا خفيا وتدل عليه، وأن مالكا كثيرا ما كان يرجع إليها ويعتمدها في الأحكام حتى عدت من قواعده التي بنى عليها مذهبه.

ومن أمثلة العمل بها عنده؛ ما ذهب إليه موافقا من حكم من الصحابة[2] بوجوب الحد على من وجد فيه رائحة الخمر أو قاءها، اعتمادا على القرينة الظاهرة[3].

جاء في العتبية أن مالك سئل عن الرائحة توجد بالرجل، قال: إن شهد عليه ذوا عدل أنه شرب مسكرا حد، وإن لم يستيقن وكان من أهل السفه نكل، وإن كان رضي في حاله لم أر عليه نكالا ولا حدا[4].

وقال مالك بلغني أن عمر بن الخطاب رأى رجلا قاء خمرا، فقال لأبي هريرة: أتشهد أنه شرب خمرا؟ قال: أشهد أنه قاءها، فقال: ما هذا التعمق؟.

---

1 . البيان والتحصيل، ج 15، ص 360.

2 . وهم عمر وعثمان وابن مسعود.

3 . محاضرات في تاريخ المذهب المالكي، الجيدي، ص 144.

4 . البيان والتحصيل، ج 16، ص 285.

قال ابن رشد: يجوز للشاهد أن يشهد بما علم من جهة النظر والاستدلال، كما يجوز له أن يشهد بما علمه ضرورة بالعين، وإنما توقف أبو هريرة عن الشهادة أنه شربها لاحتمال أن يكون لم يشربها باختياره، وإنما أكره عليها فصبت في حلقه، ولم ير عمر الشهادة تبطل بهذا الاحتمال؛ لأن أمره يحمل على أنه شربها باختياره، إذ لم يدع أنه أكره على شربها، وإنما أنكر أن يكون شربها، ولهذا قال له: ما هذا التعمق[1]؟.

وبعد؛ فإذا كان الإمام مالك شديد الحرص على تعرف المقاصد والإحاطة بها، ثم العمل على تحقيقها من خلال التشريعات والأحكام التي يقررها، فإن هذا النهج لا يطرد عنده في كل أحكام الشريعة؛ حيث يقتصر في ذلك على ما هو من قبيل المعاملات والعادات وما شاكلها، بينما يقف في مجال العبادات في الأغلب عند المنصوص عليه فيها، كما سيتضح من خلال ما يلي.

تاسعا: تغيب عدم الالتفات إلى المقاصد في العبادات

قرر الشاطبي أن مالكا التزم في العبادات عدم الالتفات إلى المعاني وإن ظهرت لبادي الرأي، وقوفا مع ما فهم من مقصود الشارع فيها من التسليم على ما هي عليه[2] فتبين بهذا أن الأصل عند مالك عدم التعليل في العبادات-إلا استثناء – ومن ثم فالاجتهاد في العبادات بناء على إعطاء تعليلات لها، لا يقوم على أساس سليم. على أنه يصح للمكلف القصد إلى الفوائد المشروعة للعبادات وثمراتها المرجوة، إلا أن الواقف مع مجرد الأتباع في العبادات أولى بالصواب، وأجرى على طريقة السلف الصالح، وهو رأي مالك رحمه الله[3].

ومن أمثلة ذلك في اجتهادات مالك أنه لما سئل "عن الرجل يؤدي زكاة ماله قبل حلولها، قبل أن يحول على ماله الحول، أترى عليه إعادة الزكاة؟ قال: نعم أرى ذلك عليه، أرأيت الذي يصلي الظهر قبل زوال الشمس، أو الصبح قبل إطلاع الفجر، أليس يعيد؟ فهذا مثله[4]".

1 . البيان والتحصيل، ج 16، ص 296. وانظر ج 17، ص 182؛ حيث أضاف موضحا ما تضمنه قول مالك: إن عمر بن الخطاب قال لرجل: أتشهد أنه شرب خمرا؟ قال: أشهد أنه قاءها، قال عمر: هذا التعمق؛ يعني في الشهادة.

2 . الاعتصام، ج 2، ص 132.

3 . الموافقات، ج 2، ص 304.

4 . البيان والتحصيل، ج 2، ص 366.

وقد بين ابن رشد أن ظاهرة هذه الرواية الواردة في العتبية؛ أن الزكاة لا تجزيه إذا أخرجها قبل محلها، وإن كان ذلك قريبا، وعلى هذا حمل ابن نافع قول مالك، فقال: معناه أنها لا تجزيه إلا بعد محلها، فإن أداها قبل محلها لم تجزه، وقد قيل إنها تجزيه إن كان قريبا؛ وإن اختلف في حد القرب... والأظهر حسب رأي ابن رشد أنها تجزيه إذا أخرجها قبل المحل بيسير؛ لأن الحول توسعة فليس كالصلاة التي وقتها محدود لا يجوز أن تعجل قبله، ولا تؤخر بعده؛ ولو كانت الزكاة كالصلاة في هذا، لوجب أن يعرف الساعة التي أفاد فيها المال ليخرج الزكاة عندها، وفي هذا تضييق[1].

والواقع أن هذا الرأي الذي ذهب إليه ابن رشد؛ فجعل الزكاة تجزيه إذا أخرجها قبل المحل يسير هو ورأي الإمام مالك نفسه حسب رواية المدونة، التي جاءت مفصلة ومفسرة لما نقلناه عن مالك في العتبية؛ وذلك أنه ورد في المدونة؛ "قلت (أي سحنون)،: أرأيت الرجل يعجل زكاة ماله في الماشية أو في الإبل أو في الزرع أو في المال السنة أو السنتين أيجوز ذلك؟ فقال (أي ابن القاسم): لا. قلت: وهو قول مالك؟ قال نعم. قال وقال مالك؛ إلا أن يكون قرب الحول أو قبله بشيء يسير فلا أرى بذلك بأسا، وأحب إلي أن لا يفعل حتى يحول عليه الحول[2]".

وهذا الرأي المجيز لإخراج الزكاة قبل الحول بيسير، يوافق القاعدة الفقهية التي اشتهرت عند المالكية؛ وهي ما قارب الشيء يعطى حكمه[3]".

وقد ذكر ابن رشد أقوالا في المذهب المالكي تحدد القرب الذي يجزئ في إخراج الزكاة، حيث نقل في ذلك أربعة أقوال: أحدها أنه اليوم واليومان؛ وهو قول ابن المواز، والثاني أنه العشر الأيام ونحوها؛ وهو قول ابن حبيب، والثالث أنه الشهر ونحوه؛ وهو رواية عن ابن القاسم، والرابع أنه الشهران ونحوهما[4].

ومثل هذه الأقوال نقلها الدكتور أحمد الريسوني عن ابن العربي، ثم نقل عنه قوله في

---

1 . البيان والتحصيل، ج 2 ، ص 366- 367.

2 . المدونة، ج 2، ص 284.

3 . أنظر القواعد (أو قواعد الفقه): المقري، تحقيق الدردابي، أطروحة دكتوراه بدار الحديث الحسنية، بالرباط، القاعدة 87، على أنه نبه فيها على اختلاف المالكية في إعطاء ما قرب من الشيء حكمه أو بقائه على أصله، وانظر إيضاح المسالك ص 170، حيث صاغ الونشريسي هذه القاعدة في شكل سؤال كعادته؛ فقال: "ما قرب من الشيء هل له حكمه أم لا"؟

4 . البيان والتحصيل، ج 2، ص 366- 367.

التعليق على تلك الأقوال؛ بأن الذي يصح في النظر ترك التقديم أصلا أو التقديم مطلقا[1]. ثم بين أن ابن العربي ضاق بتلك التحديدات التي لاهي وقفت مع التعبد ومع قول الإمام، ولا هي فتحت باب التسهيل والمصلحة... وذكر أن المهم عنده من إيرادها هو أنها كلها لم تتقيد بقول الإمام مالك[2].

والذي نريد التنبيه عليه هنا؛ هو أن تلك الأقوال هي في الواقع-مستوحاة من قول مالك نفسه ورأيه الذي نقلناه عنه قريبا. كما جاء بنصه في المدونة؛ حيث: قال: " إلا أن يكون قرب الحول أو قبله بشيء يسير فلا أرى بذلك بأسا"؛ فالإمام مالك نفسه لم يقف في هذه المسألة مع مطلق التعبد، بل أجاز التقديم عن حلول الحول باليسير، وإنما اختلف علماء المذهب فيما بعد في تحديد المقصود بذلك الشيء اليسير الذي أجازه الإمام مالك.

كما تظهر هذه التوسعة عند مالك في زكاة الفطر؛ حيث روي عن نافع أن ابن عمر كان يبعث بزكاة الفطر إلى الذي تجمع عنده قبل الفطر بيومين أو ثلاثة[3]، ثم قال مالك: وذلك واسع إن شاء الله، أن تؤدى قبل الغدو من يوم الفطر وبعده[4].

وبعد؛ فهذه المسالك والضوابط الاجتهادية التي عالجناها، إن دلت على شيء فإنما تدل على مدى انضباط المنهج الاجتهادي للإمام مالك بقواعد مقاصدية واضحة، وكما رأينا فإن المقاصد الشرعية حاضرة دائما في ذهن إمامنا الجليل؛ وفي ذلك ما يبرهن على مراعاتها باستمرار في المنهج التشريعي الذي اعتمده وبنى عليه فقهه، مع مراعاته الوقوف في العبادات عندما يفهم من قصد المشرع فيها من التسليم بها على ما هي عليه؛ وقوفا مع ما شرعه المشرع من تفاصيل أحكام شعائرها.

ومن ثم فإنه قد يكفي المجتهدين في أحكام الشرع الاهتداء بذلك النهج؛ لكي يستنبطوا الأحكام وفق ما ترتبط به من علل وحكم ومقاصد، في مجال المعاملات وما يجري مجراها على وجه الخصوص، وينزلوها على واقع الحياة التنزيل الصحيح... مع عدم إغفال الإفادة من المقاصد العامة للعبادات، وعلل الرخص الواردة فيها.

---

1 . نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص 338، (نقلا عن عارضة الأحوذي، ج 3، ص 192.)

2 . نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص 338.

3 . الموطأ، كتاب الزكاة، باب إرسال زكاة الفطر، ج 1، ص 237. والمدونة، ج 2، ص 285.

4 . الموطأ، ج 1، ص 237.

المصادر والمراجع

- القرآن الكريم، على ما يوافق رواية الإمام ورش لقراءة الإمام نافع، وفق ما نص عليه أئمة العد عند الكوفة.
- الاجتهاد المقاصدي حجيته ضوابطه مجالاته، الدكتور نورالدين بن مختار الخادمي، سلسلة كتاب الأمة، رقم 65، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، الجزء الأول، الطبعة الأولى، جمادى الأولى 1419هـ غشت/شتنبر 1998م.
- الاستذكار الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار وعلماء الأقطار فيما تضمنه الموطأ من معاني الرأي والآثار وشرح ذلك كله بالإيجاز والاختصار، الإمام أبو عمر يوسف بن عبد البر، تحقيق: الدكتور عبد المعطي أمين قلعجي، دار قتيبة، دمشق، بيروت، دار الوعي، حلب، القاهرة، توزيع مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى 1413- 1414هـ 1993م.
- الاعتصام، الإمام أبو إسحاق إبراهيم الشاطبي، دار المعرفة، بيروت، لبنان، 1402هـ 1982م.
- الإمام مالك مفسرا رضي الله عنه، الأستاذ حميد لحمر، إشراف مكتب البحوث والدراسات، دار الفكر، بيروت، لبنان، 1415هـ، 1995م.
- إيضاح المسالك إلى قواعد الإمام مالك، الشيخ أبو العباس أحمد بن يحيى الونشريسي، تحقيق أحمد بوطاهر الخطابي، اللجنة المشتركة لنشر التراث الإسلامي بين المغرب والإمارات العربية المتحدة، الرباط 1400هـ 1980م.
- بداية المجتهد ونهاية المقتصد، الإمام أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد (الحفيد)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة العاشرة 1408هـ 1988م.
- البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل في المسائل المستخرجة، الإمام أبو الوليد بن رشد (الجد)، تحقيق: الدكتور محمد حجي وأساتذة آخرين، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، 1406هـ 1986م.
- التعسف في استعمال الحق على ضوء المذهب المالكي والقانون المغربي، الدكتور محمد رياض، المطبعة والوراقة الوطنية، مراكش، الطبعة الأولى 1412هـ 1992م.

- سنن ابن ماجة، الإمام أبو عبد الله محمد بن يزيد بن ماجة القزويني، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، طبعة عيسى البابي الحلبي وشركاؤه، 1972م.
- سنن أبي داود، الإمام أبو داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق الأزدي السجستاني، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، القاهرة، الطبعة الأولى، 1371هـ 1952م.
- شرح الزرقاني على موطإ الإمام مالك، محمد بن عبد الباقي الزرقاني، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1411هـ 1990م.
- صحيح البخاري، الإمام أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، تحقيق، عبد العزيز بن عبد الله بن باز، وترقيم: محمد فؤاد عبد الباقي، (مطبوع مع شرحه: فتح الباري)، دار الفكر، دون تاريخ.
- صحيح مسلم، الإمام أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري، (مطبوع مع شرح النووي عليه)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، دون تاريخ.
- الفكر المقاصدي قواعده وفوائده، الدكتور أحمد الريسوني، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، سلسلة كتاب الجيب، رقم 9، دجنبر 1999م.
- القواعد (أو قواعد الفقه)، الإمام أبو عبد الله المقري، تحقيق الدكتور محمد الدردابي، أطروحة دكتوراه، مرقونة، دار الحديث الحسنية، الرباط، 1400هـ، 1980م.
- لسان العرب، العلامة أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور، إعادة بنائه على الحرف الأول من الكلمة من إعداد وتصفيف يوسف خياط ونديم مرعشلي، تقديم، الشيخ عبد الله العلايلي، دار لسان العرب، بيروت، دون تاريخ.
- مالك حياته وعصره أراؤه وفقهه، الشيخ محمد أبو زهرة، دار الفكر العربي، دون تاريخ.
- مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، (مقال: القضاء بشاهد ويمين: الدكتور محمد عبد القادر أبو فارس)، تصدر عن جامعة الكويت، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، السنة الثالثة، العدد السادس، ربيع الأول 1406هـ، دجنبر 1986م.
- محاضرات في تاريخ المذهب المالكي في الغرب الإسلامي، الدكتور عمر الجيدي، منشورات

عكاظ، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، دون تاريخ.

- مدخل إلى أصول الفقه المالكي، الدكتور محمد المختار ولد أباه، الدار العربية للكتاب، طرابلس، ليبيا/تونس، 1987م.
- المدونة الكبرى، الإمام مالك بن أنس، رواها سحنون عن عبد الرحمن بن القاسم عن إمام دار الهجرة، دار صادر، بيروت دون تاريخ.
- المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوي أهل إفريقية والأندلس والمغرب، الإمام أبو العباس أحمد الونشريسي، خرجه جماعه من الفقهاء بإشراف الدكتور محمد حجي، نشر وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، 1401هـ 1981م.
- المنتقى شرح موطأ الإمام مالك، الإمام أبو الوليد سليمان الباجي، دار الكتاب العربي، بيروت، دون تاريخ.
- الموافقات في أصول الشريعة، الإمام أبو إسحاق الشاطبي، شرح الشيخ عبد الله دراز، ضبط وترقيم الأستاذ محمد عبد الله دراز، دار المعرفة، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية 1396هـ 1975م.
- الموطأ، الإمام مالك بن أنس، رواية يحيى بن يحيى الليثي، تعليق الأستاذ محمد فؤاد عبد الباقي، دار الحديث، القاهرة، دون تاريخ.
- نظرية الضرورة الشرعية حدودها وضوابطها، الأستاذ جميل محمد بن مبارك، دار الوفاء، المنصورة، الطبعة الأولى 1408هـ 1988م.
- نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي، الدكتور حسين حامد حسان، مكتبة المتنبي، القاهرة، 1981م.
- نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، الدكتور أحمد الريسوني، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، دار الأمان، الرباط، الطبعة الأولى، جمادى الثانية 1411هـ/ يناير 1991م.

الكتابة العربية المعاصرة
في السيرة النبوية قضايا وملاحظات

أحمد بن محمد فكير
كلية الآداب- أكادير

مقدمة

ظلت سيرة رسول الله، صلى الله عليه وسلم، النموذج المثالي للحياة الإنسانية الحقة بكل أبعادها، والمعين العذب الذي لا ينضب على مر العصور والأجيال، ونالت من عناية العلماء قديما وحديثا مسلمين وغير مسلمين ما لم تنله سيرة نبي ولا زعيم، وتفنن المسلمون في كتابتها والتصنيف في جزئياتها أيما تفنن، كيف لا وهي سيرة أعظم رسول وأكرم الخلق على الله تعالى.

وهؤلاء الذين كتبوا في السيرة النبوية لم تكن طريقتهم واحدة، بل تفرقوا طرائق قددا. والملاحظ أن السيرة النبوية في عصرنا لم تكتب فيها الأقلام الإسلامية فحسب، بل كتب فيها غير المسلمين أيضا، وفي هؤلاء وأولئك المنصف في البحث المخلص في طلب الحقيقة، وفيهم الحاقد على الإسلام المنحرف عن سواء السبيل.

وهذا الاختلاف مرده إلى ما يدين به كل كاتب من عقيدة وما يعتقده من آراء وأفكار. ومن تم تتعدد النتائج التي يتوصل إليها الكاتبون في السيرة تبعا للمنهج المتبع في دراستها.

وإذا كان عموم الأقدمين يكتفون بسرد أحداث السيرة النبوية ولا يهتمون بالتحليل والاستنباط إلا قليلا منهم، فعلى العكس من ذلك كثير من الكتاب المعاصرين الذين قطعوا أشواطا بعيدة في تحليل أحداث السيرة النبوية واستنباط الدروس والعبر منها، ومناقشة الكثير من قضاياها.

والكتابة المعاصرة في السيرة النبوية قد توزعتها اتجاهات شتى ومناهج مختلفة تبعا لانتماء صاحبها الديني والفكري. ففيها الأصيل الذي حاول مراعاة الأمانة العلمية في الكتابة، وتوثيق الخبر وعدم التعسف في التأويل، والاستفادة من السيرة النبوية للنهوض بالمسلمين. وفيها الدخيل الذي حاول جاهدا تسخير السيرة النبوية لخدمة أهوائه وخلفياته على اختلافها، مادية وعلمانية وتلفيقية وشيعية.. وغيرها. وحسب علمي فالذين اهتموا بهذا الموضوع[1] أفراد قلائل، وكان المفروض أن ينال هذا الموضوع كبير اهتمام الباحثين المسلمين، أولا لأهمية السيرة النبوية في البنيان الإسلامي، وثانيا لاكتساح المناهج الحديثة شرقية وغربية ساحة السيرة النبوية بتحليلاتها المغرضة والتي تشكل خطورة كبيرة على فكر الأمة وثقافتها.

وأوفى كتاب تطرق لهذا الموضوع حسب علمي هو (دراسات في السيرة النبوية) لمؤلفه سرور بن نايف زين العابدين، والذي ركز فيه على كتابات أصحاب المناهج المنحرفة في كتابة السيرة النبوية، وقسمها إلى ثلاثة أقسام:

1. المستشرقون، عرض في هذا القسم كتاب تاريخ الشعوب الإسلامية لكارل بروكلمان، وكتاب الدعوة إلى الإسلام لأرنولد.

2. دعاة التغريب، وعرض فيه لكتاب دروس قرآنية ليوسف إلياس حداد، وكتاب محمد الرسالة والرسول لنظمي لوقا، ولما كتبه جورجي زيدان في تاريخ التمدن الإسلامي، وأيضا لما

---

1. ممن أشار إلى ذلك إشارة مختصرة الدكتور محمد ياسين مظهر صديقي في كتابه: "الهجمات المغرضة على التاريخ الإسلامي"، تحت عنوان: "الاتجاهات الجديدة في كتابة السيرة والتاريخ". والدكتور عبد المهدي عبد القادر عبد الهادي في كتابه: "السيرة النبوية في ضوء القرآن والسنة"، ص 49-56. كما عرض الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي في مقدمة كتابه: "فقه السيرة"، ص 9-14، وفي "كبرى اليقينيات الكونية"، ص 221-228، للحديث عن نشأة المدرسة الجديدة في كتابة السيرة النبوية. وتحدث الدكتور فاروق حمادة عن بعض الكتب المعاصرة في السيرة النبوية "مصادر السيرة النبوية وتقويمها" ص 110-123. وكتب الدكتور عبد الرزاق هرماس بحثا بعنوان "الاتجاهات المعاصرة في كتابة السيرة النبوية" بمجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، السنة 1424-2003، مجلد 18، العدد 55.

كتبه طه حسين في كتبه: (على هامش السيرة) و(الشيخان) و (الفتنة الكبرى).

3. المدرسة الإصلاحية، تحدث في هذا القسم عن موقف الإصلاحيين محمد عبده والخضري وهيكل.. من المعجزات، ومواقفهم من قضايا أخرى كحديث الآحاد والسحر ونزول القرآن[1].

وكثيرة هي القضايا التي عرضت لها الكتابات المعاصرة في السيرة النبوية، وليس من شأن هذا البحث تتبعها ولا استقصاؤها، فذلك أمر يطول. وإنما مثلت هاهنا بما أراه قضايا رئيسية في هذه الكتابات، والقاسم المشترك بين كثير منها، وحصرتها في ثلاث:

أولا: التشكيك في كتب الحديث والسيرة النبوية

ثانيا: إنكار الأحاديث الصحيحة

ثالثا: إنكار المعجزات والتشكيك فيها والتعسف في تأويلها

أولا التشكيك في كتب الحديث والسيرة النبوية

وهذا التشكيك تارة يتذرع بكون مرويات هذه الكتب تخالف القرآن الكريم، وتارة باختلافها حول الحدث الواحد، وتارة بزعم تأخر تدوين هذه الكتب، وتارة أخرى باتهام مصنفيها بالكذب والتدليس والعمالة للأمويين!

ولعل من أوائل المحدثين الذين شككوا في كتب السيرة النبوية محمد عزة دروزة في كتابه (سيرة الرسول، صلى الله عليه وسلم، صور مقتبسة من القرآن الكريم[2]. والذي حذا به إلى تأليفه هو الاختلاف الحاصل في مصادر السيرة النبوية، بحيث لم تعد تبعث في النفس

---

1. ملاحظتي على الكتاب أنه استطرد إلى قضايا ليست من صميم السيرة النبوية، بل هي داخلة في موضوع التاريخ الإسلامي، وذلك حين عرضه لكتاب تاريخ التمدن الإسلامي لجرجي زيدان وكتابي الشيخان والفتنة الكبرى لطه حسين، كما أن حديثه عن هذه الكتابات جاء موجزا جدا، وكان المقام يقتضي أن يتوسع بعض الشيء بإيراد الأدلة العلمية لدحض الشبهات والأباطيل، وهو ما أخفق فيه الكاتب فكانت ردوده في كثير من الأحيان لا تكاد تروي غلة أو تشفي علة. وأحيانا أخرى يكتفي بعرض الأقوال دون تعقيب! والملاحظة الثالثة هي تركيزه على المناهج المنحرفة في كتابة السيرة وعدم عرضه للمناهج الأصيلة.

2. صدرت طبعته الأولى عام 1948 عن مطبعة الاستقامة القاهرة ويقع في مجلدين.

الطمأنينة والثقة بها، فضلا عن اليقين، ومثل لذلك بسيرة ابن هشام وطبقات ابن سعد! وبناء عليه يشكك دروزة في كثير من مرويات السيرة النبوية، بحجة أن هذه المرويات تختلف حول الحدث الواحد، إضافة إلى كونها تناقض النصوص القرآنية[1].

ونحن نتفق مع الكاتب في اعتبار القرآن الكريم المصدر الأوثق للسيرة النبوية، بحيث يرد كل ما يعارضه مما ورد في مصادر السيرة الأخرى، لكن لا نتفق معه في منهج التشكيك هذا الذي اعتمده بإطلاق، وحاول به نسف مرويات السيرة، لأن ما تذرع به لا يكفي للطعن فيها، إذ إن اختلافها حول الحدث الواحد، والتناقض فيما بينها لا يعني ردها كلها، بل فيها الصحيح والضعيف والراجح والمرجوح، فنقبل الأول ونرد الثاني وفق قواعد المحدثين. هذا إذا تعذر الجمع فيما بينها، بوجه من الوجوه، أما إذا أمكن ذلك فالجمع مقدم على الترجيح كما هو معلوم عند أهل الشأن.

هذا فضلا عن أن القرآن الكريم لم يعرض لكل أحداث السيرة، بل عرض لبعضها فقط، أما تفاصيل الأحداث فمظنتها كتب الحديث والسيرة النبوية. ولو سلمنا بدعوى دروزة، لافتقدنا كثيرا من أحداث السيرة، وكثيرا من تفاصيله.

وبناء على هذا المنهج فالأستاذ دروزة لا يسلم بوقوع أذى بدني على النبي، صلى الله عليه وسلم، في مكة، بحجة اختلاف نصوص الروايات مع وحدة الشخص المعزو إليه ارتكاب الإثم في بعضها، وعدم ذكر القرآن شيئا ما يدل على وقوع الذى فعلا، واستثنى المؤلف من ذلك رواية ما كان من رجمه وجرحه، صلى الله عليه وسلم، من قبل بعض الرعاع في الطائف، وعلل ذلك بأن الظروف التي وقعت فيها الرحلة إلى الطائف، وما وقع له فيها مما يدخل في دائرة الاحتمال كثيرا[2].

وما الذي يمنع أن تدخل روايات إذاية النبي، صلى الله عليه وسلم، الأخرى أيضا في دائرة الاحتمال، وقد وردت بأسانيد صحيحة وتواترت رواياتها في كتب السيرة؟ أخرج البخاري في صحيحه عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قال: "بينا النبي، صلى الله عليه وسلم، ساجد وحوله ناس من قريش جاء عقبة بن أبي معيط بسلى جزور فقذفه على ظهر النبي،

1. أنظر 1/7-8.
2. انظر 1/265-267.

صلى الله عليه وسلم، فلم يرفع رأسه، فجاءت فاطمة عليها السلام فأخذته من ظهره ودعت على من صنع فقال، النبي صلى الله عليه وسلم: اللهم عليك الملأ من قريش أبا جهل بن هشام وعتبة بن ربيعة وشيبة بن ربيعة وأمية بن خلف أو أبي بن خلف شعبة الشاك، فرأيتهم قتلوا يوم بدر فألقوا في بئر غير أمية بن خلف أو أبي تقطعت أوصاله فلم يلق في البئر"[1]. وأخرج مسلم من حديث أبي هريرة قال: "قال أبو جهل: هل يعفر محمد وجهه بين أظهركم؟ قال فقيل: نعم. فقال: واللات والعزى لئن رأيته يفعل ذلك لأطأن على رقبته أو لأعفرن وجهه في التراب، قال فأتى رسول الله، صلى الله عليه وسلم، وهو يصلي زعم ليطأ على رقبته قال: فما فجئهم منه إلا وهو ينكص على عقبيه ويتقي بيديه، قال فقيل له مالك فقال إن بيني وبينه لخندقا من نار وهولا وأجنحة فقال رسول الله، صلى الله عليه وسلم، لو دنا مني لاختطفته الملائكة عضوا عضوا قال فأنزل الله عز وجل لا ندري في حديث أبي هريرة أو شيء بلغه: "كلا إن الإنسان ليطغى أن رآه استغنى إن إلى ربك الرجعى أرأيت الذي ينهى عبدا إذا صلى أرأيت إن كان على الهدى أو أمر بالتقوى أرأيت إن كذب وتولى – يعني أبا جهل- ألم يعلم بأن الله يرى كلا لئن لم ينته لنسفعا بالناصية ناصية كاذبة خاطئة فليدع نادية سندع الزبانية كلا لا تطعه – زاد عبيد الله في حديثه قال: وأمره بما أمره به. وزاد ابن عبد الأعلى: فليدع ناديه، يعني قومه"[2].

وقد ختم المشركون أذاهم للنبي، صلى الله عليه وسلم، بمحاولة قتله أواخر المرحلة المكية مما كان سببا في الهجرة نحو المدينة المنورة. وكان رسول الله، صلى الله عليه وسلم، يذكر ما لاقاه من أذى قريش قبل أن يمس الأذى أحدا من أتباعه، يقول فيما رواه عنه أنس بن مالك: "لقد أخفت في الله عز وجل وما يخاف أحد ولقد أوذيت في الله وما يؤذى أحد، ولقد أتت علي ثلاثون من بين يوم وليلة ومالي ولا لبلال طعام يأكله ذو كبد إلا شيء يواريه إبط بلال"[3]. فما الذي يمنع كون النبي، صلى الله عليه وسلم، قد أوذي في الله وقد أوذي من قبله الأنبياء والرسل، بل منهم من قتل؟ والأستاذ دروزة يعلم أن قريشا قد تجرأت على قتل النبي، صلى الله عليه وسلم، أفلا تجرؤ على ما هو أهون من القتل وهو الأذى البدني؟

---

1. كتاب مناقب الأنصار باب ما لقي النبي، صلى الله عليه وسلم، وأصحابه من المشركين بمكة، رقم 3854. ومسلم في كتاب الجهاد والسير، باب ما لقي النبي، صلى الله عليه وسلم، من أذى المشركين والمنافقين 1419/3.
2. كتاب صفات المنافقين وأحكامهم، باب قوله: (إن الإنسان ليطغى أن رآه استغنى)، رقم 2797.
3. مسند أحمد 286/3.

وهل لنا أن نلزم القرآن بذكر ما لقيه النبي، صلى الله عليه وسلم، من ذلك حتى نسلم به؟ وهل اختلاف الروايات مبرر للطعن فيها وردها من أصلها؟ أم المطلوب هو الجمع بينها إن أمكن ذلك، أو الترجيح؟

وممن اعتمد منهج التشكيك أيضا، محمد حسين هيكل في كتابه (حياة محمد صلى الله عليه وسلم) الذي دندن كثيرا حول ما سماه بالطريقة العلمية الحديثة في كتابة السيرة النبوية، وكان من جملة ما دفعه إلى هذه الطريقة زعمه تأخر تدوين كتب الحديث والسيرة النبوية إلى ما بعد وفاة النبي، صلى الله عليه وسلم، بمائة عام أو أكثر، وذلك في ظروف المنازعات السياسية والتي كان اختلاق الروايات والأحاديث بعض وسائلها إلى الذيوع والغلب[1]

ثم بعد ذلك بصفحات يزعم تأخر كتابة الحديث والسيرة النبوية إلى عهد المأمون، وقد مضى قرابة قرنين على وفاة النبي، صلى الله عليه وسلم، بعد شيوع الأحاديث الموضوعة بكثرة راعت المسلمين، إذ ذاك -يقول هيكل- قام الجامعون بجمع الأحاديث، وتولى كتاب السيرة كتابتها، فقد عاش الواقدي وابن هشام والمدائني وكتبوا كتبهم أيام المأمون، وما كان لهم ولا لغيرهم أن ينازعوا الخليفة في آرائه مخافة ما يحل به، ولذلك لم يطبقوا، بما يجب من الدقة هذا المقياس الذي روي عن النبي، صلى الله عليه وسلم، من وجوب عرض ما يروى عنه على القرآن، فما وافق القرآن فمن الرسول، صلى الله عليه وسلم، وما خالف القرآن فليس منه[2].

بل هو يرى أن أكثر كتب السيرة إضاف على حياة النبي، صلى الله عليه وسلم، مالا يصدقه العقل، ولا حاجة له في ثبوت الرسالة[3]، ويرى أنه قد دس فيها خرافات لا يسيغها العقل، ولا يقبلها الذوق[4].

ثم إن مقاييس المحدثين غير كافية في نظر هيكل لقبول الحديث، وعنده أن "خير مقياس يقاس به الحديث وتقاس به سائر الأنباء التي ذكرت عن النبي، صلى الله عليه وسلم، روي عنه عليه السلام أنه قال: "إنكم ستختلفون من بعدي، فما جاءكم عني فاعرضوه على كتاب

1. حياة محمد، صلى الله عليه وسلم، ص 49.
2. حياة محمد، صلى الله عليه وسلم، ص 52.
3. حياة محمد، صلى الله عليه وسلم، ص 14.
4. حياة محمد، صلى الله عليه وسلم، ص 17.

الله فما وافقه فمني، وما خالفه فليس مني". وهذا مقياس دقيق أخذ به أئمة المسلمين منذ العصور الأولى، وما زال المفكرون يأخذون به إلى يومنا الحاضر[1]. ثم هو مقياس (يتفق مع قواعد النقد العلمي الحديث أدق اتفاق[2]).

ودعوى هيكل تأخر تدوين كتابة الحديث إلى ما بعد وفاة النبي، صلى الله عليه وسلم، بمائة عام أو أكثر مردود عليه، ولا أساس له من الصحة، فثمة نصوص كثيرة تثبت كتابة الحديث على عهد الرسول، صلى الله عليه وسلم، كتلك التي أخرجها البخاري في صحيحه في كتاب العلم باب كتابة العلم. إضافة إلى كتابته، صلى الله عليه وسلم، لصحيفة المدينة في السنة الأولى من الهجرة، وكتبه ومعاهداته المدونة، صلى الله عليه وسلم، والتي كانت بينه وبين كثير من بطون العرب وطوائف اليهود والنصارى، فضلا عن كتبه، صلى الله عليه وسلم، إلى الملوك والأمراء يدعوهم إلى الإسلام، وإلى عماله وقادة جيشه فيما يتعلق بأحكام الدين وشؤون الدولة[3]. وقد أربت هذه الكتب على ثمانين ومائتي كتاب، كما ذكر الدكتور محمد حميد الله في كتابه (الوثائق السياسية).

وخطأ هيكل جاء من كونه لم يفرق بين الكتابة والجمع والتدوين، فقد كتب الحديث في عهد النبي، صلى الله عليه وسلم، وجمع في عهد عمر بن عبد العزيز، ودون في عهد المأمون. ثم إن السيرة النبوية، وهي جزء من الحديث، نجد أعلام الطبقة الأولى ألفوا فيها كتبا في القرن الهجري الأول أمثال عروة بن الزبير (ت 49هـ)، وشرحبيل بن سعد (ت 103هـ)، وأبان بن عثمان (ت 105هـ)، ثم تلتهم طبقة أخرى في القرن الهجري الثاني أبرز أعلامها عبد الله بن أبي بكر بن حزم (ت 105هـ)، وعاصم بن عمر بن قتادة (ت 120هـ)، ومحمد بن شهاب الزهري (ت 124هـ)، فما كتبه هؤلاء الرواد الأوائل في المغازي، والنقول التي وصلتنا عنهم، هي أبلغ رد على هيكل وأمثاله ممن يرجمون بالغيب، ويصادمون حقائق التاريخ.

على أن دعوى هيكل هذه إنما تلقفها من بعض المستشرقين، كما تلقفها غيره أتباع كل ناعق. وإنما أتي هؤلاء من ظنهم أن أول كتاب في الحديث هو كتاب الموطأ للإمام مالك بن

1. ص 50.
2. ص 51.
3. أنظر أصول الحديث، علومه ومصطلحه، عجاج الخطيب، ص 189.

أنس (ت 179هـ)، وأول كتاب في السيرة كتاب المغازي لابن إسحاق، فاعتبروا العقود الأولى من القرن الثاني بداية تدوين الأخبار والسير، وليس الأمر كذلك، فإن بواكير التدوين بدأت في عهد الرسول، صلى الله عليه وسلم، وفي القرن الأول الهجري[1].

ولست أرى حاجة إلى الإطالة في الرد على هذه الدعوى أكثر من هذا، فقد فصل القول في ذلك علماء أجلاء كالدكتور مصطفى السباعي في كتابه (السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي)، والدكتور صبحي الصالح في كتابه (علوم الحديث ومصطلحه)، وآخرون.

أما الحديث الذي استدل به هيكل، وهو ما يروى عن رسول الله، صلى الله عليه وسلم، أنه قال: "إنكم ستختلفون من بعدي، فما جاءكم عني فاعرضوه على كتاب الله فما وافقه فمني، وما خالفه فليس مني" لم أقف عليه من هذا اللفظ، وساقه الشافعي بلفظ: "ما جاءكم عني فاعرضوه على كتاب الله فما وافقه فأنا قلته، وما خالفه فلم أقله" ورده بقوله: "ما روى هذا أحد يثبت حديثه في شيء صغر ولا كبر[2]".

وعلق الشيخ أحمد محمد شاكر على ذلك قائلا: "هذا المعنى لم يرد فيه حديث صحيح ولا حسن، بل وردت فيه ألفاظ كثيرة كلها موضوع أو بالغ الغاية في الضعف، حتى لا يصلح شيء منها للاحتجاج أو الاستشهاد، وأقرب رواية لما نقله الشافعي هنا فوهاه وضعفه رواية الطبراني في معجمه الكبير من حديث ابن عمرو نقلها الهيثمي في مجمع الزوائد 1701 وقال: "فيه أبو حاضر عبد الملك بن عبد ربه، وهو منكر الحديث[3]".

قلت: وخرجه الطبري[4] من وجه آخر عن ثوبان مرفوعا: "ألا إن رحى الإسلام دائرة قال: فكيف نصنع يا رسول الله؟ قال: اعرضوا حديثي على الكتاب، فما وافقه فهو مني وأنا قلته". وقال الهيثمي: "فيه يزيد ابن ربيعة وهو متروك منكر الحديث[5]".

وقال الألباني: ضعيف جدا[6].

1. أنظر الرسالة المحمدية، لسليمان الندوي، ص 78.
2. الرسالة، ص 224-225.
3. الرسالة، ص 224، بالهامش.
4. المعجم الكبير، 97/2.
5. مجمع الزوائد، 170/1.
6. ضعيف الجامع الصغير، رقم 938.

وقد كتب الإمام ابن حزم في هذا المعنى فصلا قيما في كتابه (الإحكام في أصول الأحكام)، وروى بعض ألفاظ هذا الحديث المكذوب، وأبان عن عللها، ومن جملة ما قاله في ذلك: "أول ما نعرض على القرآن الحديث الذي ذكرتموه، فلما عرضناه وجدنا القرآن يخالفه، قال الله تعالى: ﴿**وما أتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوه**﴾ [الحشر: 7]، وقال تعالى: ﴿**من يطع الرسول فقد أطاع الله**﴾ [النساء: 80][1]. وقال أيضا لا سبيل إلى وجود خبر صحيح مخالف لما في القرآن أصلا، وكل خبر في الشريعة فهو إما مضاف إلى ما في القرآن ومعطوف عليه ومفسر لجملته، وإما مستثنى منه مبين لجملته، ولا سبيل إلى وجه ثالث[2].

ولما كان هيكل لا يثق بكتب الحديث والسيرة، فهو يرى "أن أصدق مرجع للسيرة إنما هو القرآن الكريم، فإن فيه إشارة إلى كل حادث من حياة النبي العربي، صلى الله عليه وسلم، يتخذها الباحث منارا يهتدى به في بحثه، ويمحص على ضيائه ما ورد في كتب السيرة المختلفة[3]". وهي كلمة حق أريد بها باطل، وذلك أنه لا يثق في كتب الحديث والسيرة بدعوى أنها لا توافق القرآن الكريم، وكأن القرآن جاء جامعا لكل تفاصيل السيرة النبوية! ولو جارينا هيكل في هذه الدعوى، لكان من حق كل واحد منا -كما يقول مصطفى صبري- "أن يقوم فيرد كل ما ورد به كتاب حياة محمد تقريبا بحجة أنه لم يرد به القرآن! وكان الواجب على هيكل أن يحجم عن تأليف كتابه هذا الذي أسماه حياة محمد، فمن أي مصدر كتب ما كتب فيه، إن كانت كتب السيرة والحديث غير جديرة بالثقة والتعويل، وأصحابها متهمين بالأغراض السياسية والدينية؟![4]". بل التشكيك في كتب الحديث والسيرة على الإطلاق يؤدي إلى التشكيك في القرآن أيضا، لأن تلك الكتب هي المرجع أيضا في مسألة جمع القرآن، وما التزم فيه من الدقة في ضبط الأصل، وليس لهيكل بأن يتعزى بأن القرآن جمع قبل طروء الفساد على الروايات، لأن نبأ هذا الجمع أيضا يصل إلينا من طريق رواة الحديث والسيرة المطعون في أماناتهم[5].

---

1. 97/2.
2. الإحكام في أصول الأحكام، 81/2.
3. حياة محمد، صلى الله عليه وسلم، ص 18.
4. موقف العقل، 80-84.
5. انظر موقف العقل، 92/4 بالهامش، و 183/4.

والغريب أن هيكل في الوقت الذي يشكك في كتب الحديث والسيرة، نجده يصرح في مقدمة كتابه أن كتب المستشرقين عاونته كما عاونته كتب السيرة والتفسير في الاهتداء إلى غاية يطمئن إليها![1] وأي غاية يمكن الاطمئنان إليها من خلال كتب المستشرقين؟ إنهم ينقلون عن مصادرنا ويحرفون ويؤولون لحاجة في أنفسهم إلا قليلا منهم، فكيف نطمئن إلى كتبهم، ولا نطمئن إلى كتب الحديث والسيرة؟! إن هذا لشيء عجاب!

وفي كتابه (سيرة المصطفى، صلى الله عليه وسلم، نظرة جديدة) اتهم هاشم معروف الحسيني رواد المغازي الأوائل بأنهم أضافوا إلى السيرة النبوية ما ليس منها إما عن حب وهوى، وإما عن حقد وسوء نية! وذكر منهم عروة بن الزبير، محمد بن شهاب الزهري، وشرحبيل بن سعد، وأبان بن عثمان، وعاصم بن عمر بن قتادة، وموسى بن عقبة وابن إسحاق ، رغم اعترافه في مقدمة الكتاب بفضل سبقهم إلى التأليف في السيرة النبوية.

ونجده يكرر التهمة نفسها في مواضع أخرى من كتابه، حيث يزعم أن هؤلاء الذين دونوا السيرة في مطلع القرن الثاني الهجري قد أدخلوا عليها عشرات القصص والأحاديث إما عن حب وهوى، أو بقصد التشويه والتشويش لسنة الرسول، صلى الله عليه وسلم، وسيرته[2]، ويتهمهم بالكذب والتدليس والعمالة للأمويين[3]، ويتهم الإمام الزهري بالعمالة للأمويين[4]. ووضع المرويات التي تسيء إلى الهاشميين لصالح الأمويين[5].

وهؤلاء الذين طعن فيهم الكاتب هم أعلام المغازي، وروادها الأوائل، فعروة بن الزبير (ت 94هـ) ، تابعي ثقة، روى عنه الستة وهو من فقهاء المدينة السبعة. وأبان بن عثمان (ت 101 أو 105هـ) ، تابعي ثقة. وعاصم بن عمر بن قتادة (ت 119هـ) ، تابعي ثقة. وشرحبيل بن سعد أبو سعد المدني مولى الأنصار (ت 123هـ) ، صدوق اختلط بأخرة[6]، قال عنه ابن عيينة:

1. حياة محمد، صلى الله عليه وسلم، ص 20.
2. سيرة المصطفى، ص 309-462..
3. سيرة المصطفى، ص 206 وما بعدها.
4. سيرة المصطفى، ص 217.
5. سيرة المصطفى، ص 317.
6. تقريب التهذيب، ص 265.

"لم يكن أحد أعلم بالمغازي والبدريين منه[1]".

وموسى بن عقبة (ت 140هـ) محدث ثقة، وقد أثنى الأئمة على مغازيه واعتبروها من أصح ما ألف في السيرة، يقول الإمام مالك: "عليك بمغازي الرجل الصالح موسى بن عقبة فإنها أصح المغازي[2]" ويقول الإمام الشافعي: "ليس في المغازي أصح من كتاب موسى بن عقبة مع صغره وخلوه من أكثر ما يذكر في كتب غيره[3]".

وابن إسحاق (ت 151هـ) إمام المغازي، قال الإمام الشافعي: "من أراد أن يتبحر في المغازي فهو عيال على محمد بن إسحاق[4]" وقال ابن سيد الناس:

"هو العمدة في هذا الباب لنا ولغيرنا[5]" وقال الذهبي: "كان أحد أوعية العلم حبرا في معرفة المغازي والسير[6]".

وأما الإمام بن شهاب الزهري (ت 94هـ) فقد أجمع الأئمة على جلالته وثقته، وما اتهمه به الكاتب من العمالة للأمويين، فقد سبقه إلى هذه الدعوى الباطلة المستشرق اليهودي جولد تسيهر، وفندها الدكتور مصطفى السباعي في كتابه "السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي[7]".

أما حسين مؤنس فقد جعل مغازي الواقدي وطبقات ابن سعد في مقدمة مصادر كتابه "دراسات في السيرة النبوية" الأول، لغزارة مادته مع الصحة والإتقان، والثاني لحسن اختياره مع الشمول والفطنة، ولكون كل منهما على طريقة المؤرخين لا على منهج المحدثين[8]. ويقول عنهما مع الطبري: "وهؤلاء الثلاثة كانوا مؤرخين لا يتبعون منهج المحدثين اتباعا دقيقا، ولهذا تعرضوا لنقد شديد من جانب المحدثين واتهموا بالكذب والتدليس![9]".

---

1. تهذيب التهذيب، ص282/4.
2. الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، 195/2.
3. المصدر نفسه، 164/2.
4. سير أعلام النبلاء، 36/7.
5. مقدمة عيون الأثر، 7/1.
6. أنظر تذكرة الحفاظ، 173/1.
7. أنظر ص 213 وما بعدها.
8. ص 120.
9. ص 221

وهذا الإطلاق غير صحيح، فالطبري وابن سعد كلاهما ثقة، أما الواقدي فهو متهم فعلا عند أهل الحديث، إلا أن الجميع يسلم بإمامته في المغازي والسير، وكان المفروض على الكاتب وهو المؤرخ الذي يدعي المنهج التاريخي الدقيق أن يتثبت في العبارة ولا يعمم الحكم بهذا الإطلاق. إلا أن الكاتب لا يرى رأي المحدثين، ويقول: "ومعظم إسناد الواقدي من أهل الصدق والأمانة، ولهذا فإننا ننزله منا منزل الثقة![1]". وهو يعتمد كثيرا مغازي الواقدي ويعتبرها من أصدق مراجع السيرة، ويرى أن الواقدي مظلوم عند رجال الحديث المتأخرين، "ربما لأنه لم يتبع منهجهم في رواية كل خبر بسنده![2]".وهذا الكلام لا يصح، فليس تضعيف الواقدي فقط لأنه لا يروي كل خبر بسنده، وليس هذا التضعيف حكرا على رجال الحديث المتأخرين، بل تكلم فيه الأولون أيضا. قال البخاري: "متروك الحديث[3]" وكذا قال النسائي[4]، وقال ابن المديني: "ليس بموضع للرواية، وقال إسحاق بن راهويه: هو عندي ممن يضع[5]". فهؤلاء أهل الحديث المتقدمين وهذا حكمهم فيه.

وفي مقابل ذلك نجد الكاتب شديد التحامل على سيرة ابن هشام كثير النقد لها، ويعتبرها شيئا آخر غير سيرة ابن إسحاق، وصرح بأنه لا يكاد يعتمد عليها إلا قليلا جدا[6]. وذلك لكون ابن هشام أعاد صياغة سيرة ابن إسحاق وأضاف إليها وحذف منها[7]، مما أضر بسيرة ابن إسحاق[8]، وهذا الذي قاله الكاتب ودافع عنه ناشئ عن تأثره بمنهج المستشرقين، يقول الدكتور العمري: "وهناك اتجاه خاطئ عند بعض المستشرقين تابعهم فيه بعض مؤرخينا يعلي من شأن مغازي الواقدي ويقدمها على سيرة ابن إسحاق، والحق أن سيرة ابن إسحاق أدق وأوثق وتتطابق معلوماتها مع معلومات كتب الحديث في كثير من الجوانب[9]".

---

1. ص 121.
2. ص 233.
3. الضعفاء الصغير، ص 104.
4. الضعفاء والمتروكون، ص 92.
5. أنظر تهذيب التهذيب، 363/9. ولخص ابن حجر الحكم فيه بقوله: (متروك مع سعة علمه)، تقريب التهذيب، 194/2.
6. ص 79.
7. ص 118.
8. ص 121.
9. السيرة النبوية الصحيحة، 42/1.

ثانيا: إنكار الأحاديث الصحيحة

وإقدامهم على هذا الإنكار وجراءتهم عليه وتسرعهم فيه دليل على جهل فاضح بسنة رسول الله، صلى الله عليه وسلم، وبفقه الحديث بأقوال أهل هذا الشأن. ولعل أعظم من تولى كبر ذلك هم رواد المدرسة الإصلاحية، وقد ردوا صحاح الأحاديث بدعوى أنها تعارض عصمة النبوة، أو لأنها تناقض العقل، أو لأنها أحاديث آحاد لا تقوم حجة في مجال العقائد. وهو بهذه السنة السيئة التي سنوها قد فتحوا الباب على مصراعيه لكل من جاء بعدهم ممن هب ودب ليتكلم في سنة رسول الله، صلى الله عليه وسلم، ويرد الأحاديث الصحاح بدعاوى لا تقوم على ساق ولا يسعفها جناح، بل الأدهى من ذلك أن نبتت نابتة من بين المسلمين تنكر السنة النبوية وتنفي عنها صفة الوحي جملة وتفصيلا وتطعن في رجالها، وتزعم بعد ذلك أن مرجعها الأول هو القرآن، وقالوا: حسبنا القرآن، وسموا أنفسهم أو سموا بالقرآنين، وكذبوا، فما أبعدهم عن القرآن وعن منزلة القرآن سبحانه وتعالى الذي أمر في كثير من آياته بأتباع نبيه محمد، صلى الله عليه وسلم، وإتباع سنته، وقرن طاعته بطاعته..

وفيما يأتي نماذج من الأحاديث النبوية التي أنكرها بعض المعاصرين الذين كتبوا في السيرة النبوية:

المطلب الأول: حديث سحر النبي -صلى الله عليه وسلم-

إنكار هذا الحديث ليس بدعا في كتابات المعاصرين، بل هو أمر قديم، ومن قبل قال القاضي عياض (ت 544هـ): "اعلم وفقنا الله وإياك أن هذا الحديث صحيح متفق عليه، وقد طعنت فيه الملحدة، وتذرعت به، لسخف عقولها وتلبيسها على أمثالها إلى التشكيك في الشرع[1]".

والموقف نفسه الذي اتخذه المعتزلة قديما من هذا الحديث، اتخذه أيضا دعاة المدرسة العقلية الحديثة وفي مقدمتهم الشيخ محمد عبده الذي أنكره بدعوى أن القرآن الكريم نفى السحر عنه، صلى الله عليه وسلم، وأن الحديث على فرض صحته حديث آحاد، والآحاد لا

---

1. الشفا، 181/2.

يؤخذ بها في العقائد، وأنه إذا جاز عليه السحر لكان في ذلك إخلالا بالتبليغ[1]. ومن أقطاب هذه المدرسة الذين أنكروا هذا الحديث هيكل في كتابه (حياة محمد) يقول: "وفي هذه الفترة تجري القصة التي تروي أن اليهود سحروا محمدا بفعل لبيد حتى كان يحسب أنه يفعل الشيء وهو لا يفعله، وهي قصة اضطربت فيها الروايات اضطرابا شديدا يؤيد رأي القائل بأنها محض اختراع لا شيء فيها من الحق[2]".

وحبذا لو سمى لنا هيكل هذا القائل بأنها محض اختراع لنعرفه، وكيف تكون كذلك وهي مروية في أصح كتاب بعد كتاب الله عز وجل؟ ثم أين هو الاضطراب المزعوم في الروايات؟ وكيف ينكر أن يكون لبيد بن الأعصم اليهودي سحر النبي، صلى الله عليه وسلم، وقد قتلت اليهود قبله زكريا ويحيى، وقتلت الأنبياء وطبخهم وعذبتهم أنواع العذاب، وسمت اليهودية رسول الله، صلى الله عليه وسلم، في ذراع شاة مشوية. والسحر أيسر خطبا من القتل والطبخ والتعذيب؟[3].

وممن أنكر هذا الحديث من المعاصرين أيضا حسين مؤنس في كتابه (دراسات في السيرة النبوية)، فهو لا يرى ضرورة للقول بأن محمدا قد سحر، ويعتبر الأمر مجرد حالة مرضية لم يشخصها أحد نزلت بالرسول، صلى الله عليه وسلم، وشفي منها، يقول في ذلك: "وفي معرض الكلام عن صحة رسول الله، صلى الله عليه وسلم، نقول دون أن ندخل في تفاصيل تهم الفقهاء وأهل الحديث وحدهم: إن الرسول، صلى الله عليه وسلم، نزلت به في أوائل السنة السادسة للهجرة نازلة مرض، وقد يكون شكا من بعض الحمى فنسبها الناس إلى السحر ثم

---

1. انظر الأعمال الكاملة، للإمام محمد عبده، 5/ تفسير سورة الفلق، وأيده في هذه الدعوى الشيخ محمد الغزالي قائلا: "هنالك قضايا لا يجوز فيها التساهل لخطورتها، وقد شعرت بالغيظ والحرج وأنا أقرأ أن يهوديا وغدا سحر النبي، صلى الله عليه وسلم، وأعجزه عن مباشرة نسائه مدة قدرها ابن حجر ستة شهور أكذلك تنال القمم؟ قالوا؛ كما يستطيع سفيه أن يحذفه بحجر أو كما يستطيع مجرم أن يصيبه بجرح! وهذا اعتذار مرفوض، فإن السحر تسلط على الإرادة والفكر. وهذا مستحيل، لاسيما والوسيلة تسليط أرواح شريرة أو بعض الجن على الجهاز العصبي للإنسان فيوقعه في اضطراب وحيرة. وقد سرني أن الشيخ محمد عبده رفض هذا الحديث وساءني أن الرجل الضخم هوجم في دينه لمثل هذا الموقف الغيور! (أنظر ندوة) السنة النبوية ومنهجها في بناء المعرفة والحضارة"، عمان، الأردن 1409-1989، 119/2.
2. حياة محمد، صلى الله عليه وسلم، ص 274. وانظر ص 253 و 306.
3. تأويل مختلف الحديث، إبن قتيبة، ص 180-181.

أبل من مرضه هذا وعاد يتابع نشاطه المعروف[1]".

وممن سلك مسلك الإنكار أيضا هاشم معروف الحسيني في كتابه "سيرة المصطفى، صلى الله عليه وسلم، نظرة جديدة"، وزاد فادعى أن الحديث من موضوعات المنافقين أو الصحابة بقصد التشكيك في رسالة محمد وحتى في القرآن الكريم، لأنه إذا جاز على النبي، صلى الله عليه وسلم، أن يصبح في مرحلة يخيل إليه أنه يقول ويفعل بدون وعي ولا تفكير يجوز عليه أن يقول ما لم يقله[2]".

وليس مستغربا من رافضي مثل صاحب الكتاب أن يطعن في صحابة رسول الله، صلى الله عليه وسلم، ويتهمهم بوضع الحديث.

والحديث الذي رده هؤلاء مروي في صحيح البخاري[3] من حديث عائشة رضي الله عنها قالت: "سحر رسول الله، صلى الله عليه وسلم، رجل من بني زريق يقال له لبيد بن الأعصم حتى كان رسول الله، صلى الله عليه وسلم، يخيل إليه أنه يفعل الشيء وما فعله حتى إذا كان ذات يوم أو ذات ليلة وهو عندي لكنه دعا ودعا ثم قال: يا عائشة أشعرت أن الله أفتاني فيما استفتيته فيه، أتاني رجلان فقعد أحدهما ثم رأسي والآخر ثم رجلي فقال أحدهما لصاحبه: ما وجع الرجل؟ فقال مطبوب، قال من طبه؟ قال لبيد بن الأعصم، قال في أي شيء؟ قال في مشط ومشاطة وجف طلع نخلة ذكر، قال: وأين هو؟ قال في بئر ذروان. فأتاها رسول الله، صلى الله عليه وسلم، في ناس من أصحابه فجاء فقال: يا عائشة كأن ماءها نقاعة الحناء أو كأن رؤوس نخلها رؤوس الشياطين قلت: يا رسول الله، أفلا استخرجته، قال قد عافاني الله فكرهت أن أثور على الناس فيه شرا، فأمر بها فدفنت).

أما ما تعلل به هؤلاء لرد الحديث، فهي التعلة نفسها التي تذرع بها منكرو هذا الحديث قديما، وقد أتى عليها بالنقض جلة من العلماء منهم الإمام المازري الذي قال: "أنكر بعض المبتدعة هذا الحديث وزعموا أنه يحط منصب النبوة ويشكك فيها، قالوا: وكل ما أدى إلى ذلك فهو باطل، وزعموا أن توجيز هذا يعدم الثقة بما شرعوه من الشرائع إذ يحتمل على هذا أن

1. دراسات في السيرة النبوية، ص 212.

2. ص 290.

3. كتاب الطب، باب السحر، رقم 5766.

يخيل إليه أنه يرى جبريل وليس هو ثم، وأنه يوحى إليه بشيء ولم يوح إليه بشيء، قال المازري وهذا كله مردود لأن الدليل قد قام على صدق النبي، صلى الله عليه وسلم، فيما يبلغه عن الله تعالى وعلى عصمته في التبليغ، والمعجزات شاهدات بتصديقه، فتجويز ما قام الدليل على خلافه باطل. وأما ما يتعلق ببعض أمور الدنيا التي لم يبعث لجلها ولا كانت الرسالة من أجلها فهو في ذلك عرضة لما يعترض البشر بعيد أن يخيل إليه في أمر من أمور الدنيا ما لا حقيقة له مع عصمته عن مثل ذلك في أمور الدين، قال: وقد قال بعض الناس إن المراد بالحديث أنه كان، صلى الله عليه وسلم، يخيل إليه أنه وطئ زوجاته ولم يكن وطأهن وهذا كثيرا ما يقع تخيله للإنسان في المنام فلا يبعد أن يخيل إليه في اليقظة، قلت: وهذا قد ورد صريحا في رواية ابن عيينة في الباب الذي يلي هذا، ولفظه حتى كان يرى أنه يأتي النساء ولا يأتيهن، وفي رواية الحميدي أنه يأتي أهله ولا يأتيهم"[1] .ومنهم القاضي عياض (ت 544هـ) الذي اعتبر السحر مرضا من الأمراض يجوز على النبي، صلى الله عليه وسلم، كبقية الأمراض مما لا ينكر، ولا يقدح في نبويته. ثم قال: "وأما ما ورد أنه فعل الشيء ولا يفعله، فليس في هذا ما يدخل عليه داخلة في شيء من تبليغه وشريعته، أو يقدح في صدقه لقيام الدليل والإجماع على عصمته من هذا، وإنما هذا فيما يجوز طروه عليه في أمر دنياه التي لم يبعث بسببها ولا فضل من أجلها، وهو فيها عرضة للآفات كسائر البشر، وغير بعيد أن يخيل إليه من أمورها ما لا حقيقة له، ثم ينجلي عنه كما كان"[2]. وعقب الدكتور البوطي على ذلك بقوله: "وهو كما يحصل للمريض عند شدة الحمى، فمن الأعراض الطبيعية لذلك أن تطوف بالذهن أخيلة وأوهام غير حقيقية لشدة وطأة الحرارة، والأمر في ذلك وأشباهه من الأعراض البشرية التي يستوي فيها الأنبياء والرسل مع غيرهم من الناس"[3].

المطلب الثاني: حديث خوخة أبي بكر -رضي الله عنه-

توقف الأستاذ دروزة في قبول ما رواه المفسرون في قوله تعالى: ﴿إلا عابري سبيل﴾ [النساء: 43] أنه كان لبعض أصحاب رسول الله، صلى الله عليه وسلم، أبواب مفتوحة على

1. فتح الباري، 237/10.
2. الشفا، 181/2. وانظر نفس المعنى في أضواء البيان، الشنقيطي، 468/4.
3. فقه السيرة، ص 465.

المسجد النبوي، وكان ساكنوها يضطرون إلى العبور منها فرخص لهم، ومال إلى القول بأن الترخيص إنما كان لسكان بيوت النبي، صلى اللّه عليه وسلم، كما استغرب الحديث[1] الذي أمر فيه، صلى اللّه عليه وسلم، بإغلاق خوخات المسلمين من المسجد إلا خوخة أبي بكر، وعلل ذلك بكون مسكن أبي بكر كان بعيدا عن المسجد في السنح، ثم قال: "ونخشى أن يكون لما كان من مشادة بين أهل السنة والشيعة حول الخلافة النبوية أثر ما في هذا الخبر، ففي الروايات المروية أسبابا لنزول، بعض الآيات وفي الأحاديث المسندة أو المرفوعة إلى النبي، صلى اللّه عليه وسلم، كثير من هذا الباب[2]".

وليس ثمة ما يخشى والحمد لله، وفي الحديث "اختصاص ظاهر لأبي بكر، وفيه إشارة قوية إلى استحقاقه للخلافة[3]". أما التعليل الذي استند إليه دروزة في رد الحديث فهو ضعيف، إذ كون منزل أبي بكر كان في السنح، لا ينفي أن يكون له منزل مجاور للمسجد، ومنزله الذي كان بالسنح هو منزل أصهاره من الأنصار[4].

المطلب الثالث: حديث أن النبي كان لا يشبع من الطعام

هذا الحديث أنكره حسين مؤنس في كتابه (دراسات في السيرة النبوية)، ورد على القاضي عياض الذي ذكر في كتابه الشفا أن رسول اللّه، صلى اللّه عليه وسلم، خرج من الدنيا ولم يشبع من خبز الشعير زهدا في الطعام، فكل ذلك يقول الكاتب "يتنافى مع ما ينبغي للنبي من طبع لين لا تشدد ولا تكلف فيه، ولماذا واللّه لا يشبع رسول اللّه من خبز؟ وأي حكمة أو فضيلة في ذلك ما دام خبز الشعير ميسورا لأفقر أصحابه يملأ منه بطنه متى أراد؟[5]".

1. أخرجه البخاري من حديث أبي سعيد الخدري قال: (خطب النبي صلى، اللّه عليه وسلم، فقال: إن اللّه خير عبدا بين الدنيا وبين ما عنده فاختار ما عند اللّه، فبكى أبو بكر، رضي اللّه عنه، فقلت في نفسي ما يبكي هذا الشيخ إن يكن اللّه خير عبدا بين الدنيا وبين ما عنده فاختار ما عند اللّه، فكان رسول اللّه، صلى اللّه عليه وسلم، هو العبد وكان أبو بكر أعلمنا، قال: يا أبا بكر لا تبكي، إن أمن الناس على صحبته وماله أبو بكر، ولو كنت متخذاً خليلا من أمتي لاتخذت أبا بكر ولكن أخوة الإسلام ومودته، لا يبقين في المسجد باب إلا سد إلا باب أبي بكر)، كتاب الصلاة، باب الخوخة والممر في المسجد، رقم 466.
2. سيرة الرسول، صلى اللّه عليه وسلم، 1/29-39.
3. الفتح، 7/18.
4. الفتح، 7/18.
5. ص 229.

وهذا مردود على الكاتب، وما ذهب إليه القاضي عياض حق وتشهد له الأحاديث الصحيحة. روى البخاري في صحيحه عن أبي سعيد المقبري عن أبي هريرة، رضي الله عنه، أنه مر بقوم بين أيديهم شاة مصلية فدعوه فأبى أن يأكل وقال: خرج رسول الله، صلى الله عليه وسلم، من الدنيا ولم يشبع من خبز الشعير[1]. وفي صحيح مسلم من حديث عائشة قالت: "ما شبع آل محمد من خبز شعير يومين متتابعين حتى قبض رسول الله، صلى الله عليه وسلم[2]. وقد وردت الآيات في هذا المعنى بألفاظ مختلفة، ولمن أراد التوسع في ذلك أن يرجع إلى كتب الشمائل، فقد اشتملت من ذلك على جملة صالحة. ولقد كان من اليسير على النبي لو أراد أن يعيش كما يعيش الأغنياء والمترفون، لكنه آثر الآخرة على الدنيا لعلمه بحقيقة الدنيا، ولذلك لما اشتكت إليه زوجاته، رضي الله عنهن، شظف العيش الذي هن فيه وسألنه النفقة، آلى منهن شهرا لشدة موجدته عليهن، ونزل في ذلك قرآن يتلى: ﴿**يا أيها النبي قل لأزواجك إن كنتن تردن الحياة الدنيا وزينتها فتعالين أمتعكن وأسرحكن سراحا جميلا وإن كنتن تردن الله ورسوله والدار الآخرة فإن الله أعد للمحسنات منكن أجرا عظيما**﴾ [الأحزاب: 28-29][3]، وفي صحيح البخاري عن أبي هريرة قال: "اللهم اجعل رزق آل محمد قوتا[4]"، قال ابن بطال: "فيه دليل على فضل الكفاف وأخذ البلغة من الدنيا والزهد فيما فوق ذلك رغبة في توفر نعيم الآخرة وإيثارا لما يبقى على ما يفنى فينبغي أن تقتدي به أمته في ذلك[5]". وهذه هي الحكمة الجليلة التي فاتت الدكتور حسين مؤنس!

المطلب الرابع: حديث أن النبي مات ودرعه مرهونة عند يهودي

وهذا الحديث أيضا مما أنكره حسين مؤنس في كتابه المذكور، وعلل ذلك بأن "رسول الله عاش عمره كله قبل النبوة وبعدها ميسور الحال من كسبه أو عمله أو مما أفاء الله عليه من المال الحلال، وكيف يعقل أن رسول الله يرهن درعه وهو المحارب الباسل؟ ولا يجوز للفارس أن يرهن درعه قط. ثم يبالغون في ذلك فيقولون: إن الدرع كانت مرهونة عند يهودي، ومثل

---

1. كتاب الأطعمة، باب ما كان النبي وأصحابه يأكلون، رقم 5414.
2. كتاب الزهد والرقائق، رقم 2970.
3. انظر تفسير ابن كثير 3/410-411.
4. كتاب الرقاق باب كيف كان عيش النبي وأصحابه وتخليه عن الدنيا، رقم 6460.
5. فتح الباري، 11/299.

هذا الكلام فيه إساءة ومساس إلى المصطفى، ولهذا فنحن لا نقبله ونرفضه من موقع الإيمان والحب للرسول[1]".

والحديث الذي رده الكاتب خرجه البخاري في صحيحه من حديث عائشة قالت: "توفي النبي ودرعه مرهونة عند يهودي بثلاثين يعني صاعا من شعير[2]". ولم يكن الكاتب بدعا في رد هذا الحديث فقد سبقه إلى ذلك أقوام "قالوا رويتم أن رسول الله، صلى الله عليه وسلم، توفي ودرعه مرهونة عند يهودي بأصواع من شعير. فيا سبحان الله أما كان في المسلمين مواس ولا مؤثر ولا مقرض وقد أكثر الله عز وجل الخير وفتح عليهم البلاد.. وهذا كذب وقائله أراد مدحة النبي، صلى الله عليه وسلم، بالزهد وبالفقر وليس هكذا تمدح الرسل. قال ابن قتيبة ردا عليهم: "ونحن نقول إنه ليس في هذا ما يستعظم بل ما ينكر لأن النبي، صلى الله عليه وسلم، كان يؤثر على نفسه بأمواله ويفرقها على المحقين من أصحابه وعلى الفقراء والمساكين، وفي النوائب التي تنوب المسلمين ولا يرد سائلا ولا يعطي إذا وجد إلا كثيرا ولا يضع درهما فوق درهم.. وكيف يعلم المسلمون وأهل اليسار من صحابته بحاجته إلى الطعام وهو لا يعلمهم ولا ينشط في وقته ذلك إليهم، وقد نجد هذا بعينه في أنفسنا وأشباهنا من الناس، ونرى الرجل يحتاج إلى الشيء فلا ينشط فيه إلى ولده ولا إلى أهله ولا إلى جاره ويبيع العلق ويستقرض من الغريب والبعيد، وإنما رهن درعه عند يهودي لأن اليهود في عصره كانوا يبيعون الطعام ولم يكن المسلمون يبيعونه لنهيه عن الاحتكار، فما الذي أنكروه من هذا حتى أظهروا التعجب منه وحتى رمى بعض المرقة الأعمش بالكذب من أجله[3]".

المطلب الخامس: حديث أن النبي صلى الله عليه وسلم أغار على بني المصطلق وهم غارون

وهذا الحديث ثابت في الصحيحين[4]، لكن الشيخ الغزالي رد هذا الحديث بدعوى أنه يشعر بأن الرسول، صلى الله عليه وسلم، باغت القوم على غرة وهذا أمر مستنكر في سيرة

1. ص 202.
2. كتاب المغازي، رقم 4467.
3. تأويل مختلف الحديث، ص 142-146.
4. البخاري، كتاب العتق، باب من ملك من العرب رقيقا، رقم 2541، ومسلم كتاب الجهاد والسير، باب جواز الإغارة على الكفار الذين بلغتهم دعوة الإسلام من غير تقدم الإعلام بالإغارة، رقم 1730.

رسول الله، صلى الله عليه وسلم، واطمأن الكاتب إلى رواية ابن جرير على ضعفها لأنها تتفق مع قواعد الإسلام أنه لا عدوان إلا على الظالمين، وأول حديث الصحيحين على أنه مرحلة ثانية من مراحل الإسلام[1]. واعتراض الشيخ لا يسلم له، ذلك أن كتب الحديث بحكم عدم تخصصها لا تورد تفاصيل المغازي وأحداث السيرة، بل تقتصر على بعض ذلك، مما ينضوي تحت شرط المؤلف أو وقعت له روايته، ومن ثم فإنها لا تعطي صورة كاملة لما حدث وينبغي إكمال الصورة من كتب السيرة المختصة[2]. وكتب السيرة توضح أنه أنذر بني المصطلق، فلو اقتصرنا على رواية الصحيحين دون أن نتبين حكم الإسلام في إنذار العدو لوقعنا في خطأ ولبس. والشيخ الغزالي نفسه يقول: "إن الحكم الديني لا يؤخذ من حديث واحد مفصول عن غيره وإنما يضم الحديث إلى الحديث ثم نقارن الأحاديث بما دل عليه القرآن الكريم[3]". فكيف فاته ذلك هاهنا؟ ورواية مسلم تدل على أن الغارة على بني المصطلق وقعت دون إنذار لأنهم ممن بلغتهم دعوة الإسلام، وقد كانوا يعتبرون في حرب مع المسلمين منذ اشتراكهم مع قريش في غزوة أحد، كما كانوا يجمعون الجموع لحرب المسلمين[4]، فقد أخرج في صحيحه من حديث ابن عون قال: "كتبت إلى نافع أسأله الدعاء قبل القتال؛ أي دعوة الناس إلى الإسلام، قال: فكتب إلي إنما كان ذلك في أول الإسلام، قد أغار رسول الله، صلى الله عليه وسلم، على بني المصطلق وهم غارون، وأنعامهم تسقى على الماء فقتل مقاتلتهم وسبى سبيهم وأصاب يومئذ -قال يحيى- أحسبه قال جويري[5]". ويوضح ابن إسحاق سبب الغزوة فيقول رواية عن شيوخه: "بلغ رسول الله، صلى الله عليه وسلم، أن بني المصطلق يجمعون له وقائدهم الحارث بن أبي ضرار أبو جويرة بنت الحارث زوج رسول الله، صلى الله عليه وسلم، فلما سمع رسول الله، صلى الله عليه وسلم، بهم، خرج إليهم حتى لقيهم على ماء لهم يقال له المريسيع من ناحية قديد إلى الساحل، فتزاحف الناس واقتتلوا فهزم الله بني المصطلق وقتل من قتل منهم، ونفل رسول الله، صلى الله عليه وسلم، أبناءهم ونساءهم وأموالهم فأفاءهم

1. فقه السيرة ص 10-11.
2. أنظر المجتمع المدني في عهد النبوة، خصائصه وتنظيماته الأولى، د. أكرم ضياء العمري ص 36-37.
3. السنة بين أهل الفقه وأهل الحديث، ص 118.
4. السيرة النبوية الصحيحة، 2/407.
5. كتاب الجهاد والسير، باب جواز الإغارة على الكفار الذين بلغتهم دعوة الإسلام من غير تقدم الإعلام بالإغارة، رقم 1730.

عليه[1]". وذكر ابن سعد أن رسول الله، صلى الله عليه وسلم، لما بلغه ذلك "بعث بريدة بن الحصيب الأسلمي يعلم علم ذلك، فاستأذنه أن يقول فأذن له، فأتاهم ولقي الحارث بن أبي ضرار وكلمه، فوجدهم قد جمعوا الجموع، قالوا من الرجل؟ قال: منكم، قد بلغني من جمعكم لهذا الرجل فأسير في قومي ومن أطاعني فنكون يدا واحدة حتى نستأصله، قال الحارث: فنحن على ذلك فعجل علينا، فقال بريدة: أركب الآن وآتيكم بجمع كثير من قومي، فسروا بذلك ورجع إلى رسول الله -صلى الله عليه وسلم- فأخبره خبرهم فندب رسول الله، صلى الله عليه وسلم، الناس وخرج مسرعا[2]".

وتؤكد هاتان الروايتان ما سبق، من أن بني المصطلق قد بيتوا العدوان على النبي، صلى الله عليه وسلم، فكانت المباغتة ردا للعدوان. ومثلهم في ذلك مثل الأحزاب الذين قصدوا القضاء عليه، والفرق أن النبي، صلى الله عليه وسلم، استطاع أخذ زمام المبادرة قبل وصول بني المصطلق إلى المدينة، فهل كان يوم الأحزاب بحاجة إلى دعوة القوم وقد جاءوا للقضاء عليه؟![3].

ثالثا: إنكار المعجزات والتشكيك فيها والتعسف في تأويلها[4]

وهذا ميدان زلت فيه أقدام كثير ممن كتب في السيرة النبوية في هذا العصر، وكان من أبرز من تولى كبر ذلك رواد المدرسة العقلية الحديثة، أو ما يمكن تسميته بالاتجاه التوفيقي في كتابة السيرة النبوية، وهو الاتجاه الذي حاول التوفيق بين معطيات الدين الإسلامي ومعطيات الحضارة الغربية الحديثة. ولقد كانت مسألة المعجزات من أكثر قضايا السيرة النبوية التي برز فيها هذا الاتجاه، تارة بإنكارها وعدم ذكرها أصلا، وتارة بالتشكيك فيها، وتارة أخرى بتأويلها حتى تصبح من قبيل المألوف. فالطير الأبابيل تؤول بالجراثيم والملائكة التي أمد الله تعالى بها المؤمنين في غزوة بدر تفسر بالمدد المعنوي، ورحلة الإسراء والمعراج تؤول بوحدة الوجود وسياحة الروح، بل إن بعضهم أول المعجزات النبوية كلها على أنها ضرب

1. السيرة النبوية، لابن هشام، 334/3.
2. الطبقات الكبرى، 63/2.
3. أنظر أضواء على دراسة السيرة، ص 46.
4. للتوسع في هذه المسألة ينظر (منهج المدرسة العقلية الحديثة في التفسير)، للدكتور فهد الرومي، ص 545-596.

من الحظ الذي رافق النبي! واعتبر هؤلاء القرآن الكريم المعجزة الوحيدة والقطيعة التي تثبت نبوة محمد، وحتى هذا الاعتبار من هؤلاء فيه نظر، إذ حتى المعجزات والغيبيات التي أوردها القرآن الكريم كالإسراء والمعراج ومدد الملائكة يوم بدر أعملوا فيها التأويل العقلي حتى توافق المألوف، وتساير العقلية الغربية، فهذا الشيخ رشيد رضا وهو من تلاميذ الشيخ محمد عبده ومن رواد هذه المدرسة يرى أنه لولا حكاية القرآن لآيات الله التي أيد بها موسى وعيسى عليهما السلام لكان إقبال الأحرار عليه أكثر واهتداؤهم به أعم وأسرع! ويرى كذلك أن العجائب الكونية والمقصود بها المعجزات النبوية هي مثار شبهات وتأويلات كثيرة في روايتها وفي صحتها وفي دلالتها، إضافة إلى أنها من منفرات العلماء عن الدين في هذا العصر![1].

وكأن الشيخ يريد من القرآن الكريم أن يجامل أحرار الإفرنج هؤلاء فيذكر ما يرضون ويعرض عما لا تستسيغه عقولهم، حتى ينقادوا لدين الإسلام، والله عز وجل يقول: ﴿**ولو اتبع الحق أهواءهم لفسدت السماوات والأرض**﴾ [المومنون: 71].

وقد سرت عدوى هذا الإنكار والتعسف في التأويل إلى كثير ممن كتبوا في السيرة النبوية من المحدثين[2]، منهم الشيخ عبد الحليم محمود الذي ترجم كتاب (محمد رسول الله)، للفرنسي المسلم إتين دينيه، وعلق على بعض كلامه قائلا: "على أن بعض المعجزات التي تنسب إلى محمد ليست من نصوص القرآن، وإنما قد نسبها إليه مؤرخو العصور المتأخرة تقليدا للمعجزات التي تنسب إلى المسيح، فهي ليست من الدين في شيء![3]".

ومنهم عبد المنعم ماجد الذي كتب يقول: "لكن محمدا لم يرض أن ينسب إليه معجزة غير معجزة نزول الوحي عليه من قبل الله فكان يرد عليهم بقوله: ﴿**قل سبحان ربي هل**

1. أنظر تفسير المنار، 155/11.
2. وإني لأعجب من رجل في مقام الشيخ محمد الغزالي يدعي أن لا صلة للعقيدة ولا للعمل بمسألة المعجزات، فالرجل الفاسد -يقول- لا يغفر له فساده إيمانه بأن الرسول، صلى الله عليه وسلم، أظلته غمامة أو كلمه جماد، والرجل الصالح لا يغمز مكانته إنكاره لهذه الخوارق!. فقه السيرة، ص 48.

قلت: بل للعقيدة صلة بهذه البحوث، إذ من مقتضيات الإيمان بنبوة محمد، صلى الله عليه وسلم، الإيمان بما أكرمه الله تعالى به من معجزات، وكيف يستقيم إيمان الرجل الصالح إذا هو أنكر ما ثبت قطعا من معجزاته، صلى الله عليه وسلم، وهي أكثر من أن تعد وتحصى. فالمطلوب هاهنا الثبوت فقط، فمتى صحت نسبة معجزة ما إلى النبي، صلى الله عليه وسلم، وجب الإيمان بها، ولا معنى لإنكارها، وإلا فهو إنكار لسنة ثابتة، وفي ذلك من الخطورة ما فيه.

3. ص 63، بالهامش.

كنت إلا بشرا رسولا﴾ [الإسراء: 93]، ومع ذلك لم يحل رفض النبي الإتيان بالمعجزات من أن ينسب إليه صفات خارقة، فبعضهم يؤكد أنه حين ولادته خرج نور أضاء الشام، وأنه وهو صغير شقت الملائكة بطنه وغسلوا قلبه بالثلج.. وأيضا فسروا سورة الإسراء بأن الله رفعه إلى السماء، وأنه قطع رحلة سماوية في بضع ساعات من الليل[1].

ولعل أبرز من يمثل هذا الاتجاه الدكتور هيكل في كتابه (حياة محمد)، وحين صدور هذا الكتاب انبرى الشيخ مصطفى المراغي للثناء عليه والإشادة بالطريقة العلمية التي سار عليها، هذه الطريقة التي تستبعد كل ما أوردته كتب الحديث والسيرة من معجزات، وإنما هو القرآن والقرآن فقط.

ومما جاء في تقديم المراغي قوله: "ولم تكن معجزة محمد القاهرة إلا في القرآن وهي معجزة عقلية، وما أبدع قول البوصيري:

لم يمتحنا بما تعيا العقول به   حرصا علينا فلم نرتب ولم نهم[2]

ونسي الشيخ أو تناسى أن يقف عند كثير من المعجزات التي أشار إليها البوصيري في القصيدة نفسها مثل قوله:

جاءت لدعوته الأشجار ساجدة   تمشي إليه على ساق بلا قدم

وممن وقف مدافعا عن هيكل أيضا الشيخ رشيد رضا الذي يقول: "أهم ما ينكره الأزهريون والطرقيون على هيكل أو أكثره مسألة المعجزات أو خوارق العادات، وقد حررتها في كتاب الوحي المحمدي من جميع مناحيها ومطاويها في الفصل الثاني وفي المقصد الثاني من الفصل الخامس بما أثبت به أن القرآن وحده هو حجة الله على ثبوت نبوة محمد بالذات ونبوة غيره من الأنبياء، وآياتهم بشهادته لا يمكن في عصرنا إثبات آية إلا بها، وأن الخوارق الكونية شبهة عند علماءه لا حجة، لأنها موجودة في زماننا ككل زمان مضى، وأن المفتونين بها

---

1. التاريخ السياسي للدولة العربية، ص 101/1.
2. حياة محمد، صلى الله عليه وسلم، ص (ك-ل).

هم الخرافيون من جميع الملل!"[1].

والعجيب حقا هذا الفصل الذي يقيمه المراغي ورشيد رضا وهيكل وغيرهم بين معجزة القرآن والمعجزات الأخرى، "إذ لم تبلغنا معجزات رسول الله المختلفة إلا من حيث بلغتنا منه معجزة القرآن والإقدام على تأويل هذا وتسليم ذاك طبق ما يستهوي النفس ويتفق مع الغرض إسفاف غريب في تصنع البحث والفهم لا يقدم عليه من كان كريما على نفسه معتزا بعقله[2]".

وممن سار في ركاب هيكل محمد جميل بيهم في كتابه (تاريخ فلسفة محمد)، وتحت عنوان (هل قام الإسلام على المعجزات)، يقول: "الواقع أن ثقات العلماء من المسلمين كابن رشد في كتابه (مناهج الأدلة) أجمعوا على أن محمدا كان في دعوته إنما يعتمد على الإقناع والإيمان، وكان كما وصفه حسين هيكل في كتابه حياة محمد حريصا على أن يقدر المسلمون أنه بشر مثلهم يوحى إليه حتى كان لا يرضى أن تنسب إليه معجزة غير القرآن! وأنكر هؤلاء الثقات على أمثال البيهقي وأبي نعيم والقاضي عياض تكديسهم المعجزات فيما وضعوه من أسفار.. وكان استناد هؤلاء الثقات يقتصر على القرآن الذي بين أيدينا وعلى الحديث الصحيح، وهما وحدهما المرجع في هذا الشأن والحكم[3]".

وليت هؤلاء والكاتب منهم، يصدقون في هذه الدعوى، فقد تضمن القرآن الكريم الإشارة إلى بعض المعجزات، كالإسراء وانشقاق القمر والإخبار بالمغيبات، وحفلت كتب الصحاح وعلى رأسها البخاري ومسلم بالأحاديث الوفيرة عن معجزاته، فإذا كان القرآن الكريم والحديث الصحيح هما حقا مرجع هؤلاء الثقات في هذا الشأن فلا سبيل إلى إنكار ما ورد فيها من معجزات أو التعسف في تأويلها بما لا يقبله الشرع. وهل صحيح ما ادعاه الكاتب أن الرسول كان لا يرضى أن تنسب إليه معجزة؟ إذن لكان نهى أصحابه عن رواية الأحاديث التي تشير إلى ذلك، ولوصلنا ذلك النهي، كما وصلتنا نواهيه الأخرى، ولما وصلتنا تلك المعجزات إطلاقا، فلما لم يصلنا من ذلك النهي شيء ووصلنا من معجزاته الشيء الكثير، تبين لكل عاقل أن

1. أنظر منهج المدرسة العقلية الحديثة في التفسير، للدكتور فهد الرومي، ص 558، نقلا عن مجلة المنار، مجلد 34، الجزء 793/10.
2. فقه السيرة، للبوطي، ص 10.
3. ص 225-226.

كلام هيكل الذي تبناه الكاتب مجرد دعوى لا تستند إلى دليل.

أما هؤلاء الذين ذكرهم الكاتب وأنكر عليهم تكديس المعجزات فيما وضعوه من أسفار كأبي نعيم والبيهقي والقاضي عياض فهم علماء ثقات مشهود لهم بالعلم والعدالة، وإذا كانت كتبهم التي ألفوها في دلائل النبوة قد شابها الضعيف والموضوع، فإن الصحيح فيها هو الغالب، والمنطق السليم يقضي بأن نميز هذا عن ذاك، لا أن نلغي الكل جملة وتفصيلا.

ولقد حاول الكاتب وضع السيرة النبوية بأسلوب يعتمد على النواميس الطبيعية التي تربط الأسباب بالمسببات وترتب النتائج على المقدمات، وأرجع نجاح دعوة محمد إلى أسباب تتصل بهذه النواميس، لكن ما ينتقد عليه أنه اتخذ هذه النواميس تكأة لإنكار المعجزات، وأغفل أسبابا أخرى تتصل بعالم الغيب كان لها أثر حاسم في هذا النجاح، فهناك عناية الله تعالى ورعايته ونصره الذي يتنزل، وجنوده التي لا ترى.. في الهجرة مثلا اتخذ النبي جميع الاحتياطات الممكنة لتأمين هذه الرحلة المباركة، وتربص المشركون بالرسول ليقتلوه، فخرج من بينهم وقد أعمى الله أبصارهم فلم يروه، وفي الغار هو وصاحبه أبو بكر وقد وقف المشركون على حافته حتى لو أبصر أحدهم موضع قدميه لرآهما، لكنها العناية الإلهية تحوط نبيه الكريم وصاحبه. وفي طريقهما إلى المدينة يطاردهما سراقة فتتدخل العناية الإلهية مرة أخرى، وتغوص قوائم فرسه في الرمال.. وما أكثر الأمثلة في السيرة النبوية التي تبرز فيها هذه الحقيقة واضحة للعيان، ولا يردها إلا معاند مكابر. وكم مرة حاول الكفار قتله واغتياله، وكانت عين الله تحوطه وترعاه، أليس قد قال الله تعالى: ﴿**والله يعصمك من الناس**﴾ [المائدة: 67].

ثم إن الكاتب انفرد برأي لعله لم يسبق إليه، ولم أجد من تابعه فيه من الكاتبين المعاصرين، حيث اعتبر المعجزات التي أكرم الله تعالى بها نبيه الكريم مجرد حظ كان يرافق النبي! يقول: "كان محمد من المحظوظين الذين رافقهم حسن الطالع، فبالإضافة على العناصر الكثيرة الخارجية والداخلية التي خدمته، فقد عرضت في حياته حوادث متعددة رافقها الحظ عفوا على غير انتظار، وكان الحظ وسيلة لسلامته، وكان أيضا وسيلة لخروجه منها منتصرا[1]". وساق الكاتب أمثلة لهذه الدعوى منها يوم لجأ النبي وأبو بكر على غار ثور، يقول: "وهكذا

1. ص 198.

فإن محمدا وصاحبه ما كانا يسلمان من الغدر لولا أن الحظ أو القدر إن شئت أن تقول، صرف هؤلاء الفتيان عنهما، وحول رائدهم عن دخول الغار". وبعد ذكره بعض محاولات اغتيال النبي عقب قائلا: "ولكن كل هذه المحاولات باءت بالفشل لأن الحظ كان يرافقه:

وإذا العناية لاحظتك عيونها نم فالمخاوف كلهن أمان[1]

فانظر كيف يتهرب الكاتب من تسمية هذا الذي يحدث معجزة ليسميه حظا، والبيت الذي استشهد به لا يسعفه، إذ مقصود قائله العناية الإلهية، والتي تمثل المعجزات أحد مظاهرها الكبرى.

وأغرب من هذا أن طه حسين يطلع علينا بتعريف غريب للمعجزة لم يسبق إليه، يقول عن معجزات النبي، صلى الله عليه وسلم: "..ثم لا يخلو أمره من هذه المعجزات التي تبهر العقول وتسحر الألباب دون أن تحدث في طبيعة الأشياء حدثا أو تتجاوز بعادات الناس الجارية طريقها المألوف![2]". ولا أدري كيف وفق الكاتب بين كون الأمر معجزة أي خارقا للعادة وبين كونه لا يحدث في طبيعة الأشياء حدثا أو يخرج عادات الناس عن المألوف! إن هذا الكلام هو التناقض بعينه.

وممن نحا هذا المنحى أيضا محمد عزة دروزة في كتابه (سيرة الرسول: صور مقتبسة من القرآن الكريم)، فهو لا يسلم بصحة المعجزات المروية في مصادر السيرة خاصة تلك التي وقعت في مكة بناء على تحدي الكفار، وحجته في ذلك (سكوت القرآن عنها مع فترة تحدي الكفار، واقتصار الأجوبة القرآنية على السلب، هذا إلى أن الروايات غير متواترة ولا وثيقة، وكثير منها إن لم نقل أكثرها لم ترد في المدونات القديمة إلى ما فيها من تخالف كبير في الوقت نفسه![3]).

والعجيب كيف يدعي الكاتب أن هذه المعجزات غير متواترة، وكيف يفهم التواتر، وقد وقع أكثرها في محافل المسلمين وجموعهم ورواها الجماء الغفير، وتواترت رواياتها في كتب الحديث وفي مقدمتها الصحيحان، وأجمعت عليها كتب السيرة؟

1. ص 199.
2. على هامش السيرة، 558/3.
3. 032/1.

ثم إن الكاتب قد سبق له الطعن في مدونات السيرة القديمة، فكيف اطمأن إليها الآن في تأييد رأيه بدعوى أن أكثر هذه المعجزات لم يرد في هذه المدونات! مع أن واقع هذه المدونات واشتمالها على أكثر المعجزات النبوية مفصح بخلاف ما قاله. وإن إسناد دروزة للموقف السلبي للقرآن إزاء تحدي الكفار في إنكار كثير من المعجزات لا يسلم له، فالقرآن الكريم صريح في تعليل ذلك، قال عز وجل: ﴿**وما منعنا أن نأتي بالآيات إلا أن كذب بها الأولون**﴾ [الإسراء: 59]، فلا معنى لإجابة قوم ديدنهم التكذيب والعناد لا التصديق والإيمان.

وممن سار في هذا المسار أيضا محمود عباس العقاد في كتابه (عبقرية محمد)، يقول: "إنما نجحت دعوة محمد لأنها دعوة طلبتها الدنيا ومهدت لها الحوادث، وقام بها داعية تهيأت له بعناية ربه وموافقة أحواله وصفاته، فلا حاجة بها إلى خارقة ينكرها العقل أو إلى علة عوجاء يلتوي بها ذوو الأهواء، فهي أوضح شيء لمن أحب أن يفهم وهي أقوم شيء سبيلا لمن استقام[1]".

والذي جعل العقاد يركب هذا المركب أنه أراد أن يجلو صور العظمة كما يفهمها البشر، وتوجه بكتابه لا للمؤمنين برسالة محمد فحسب؛ بل وأيضا لغير المؤمنين بها، ولذلك جاء كتابه خلوا من كل أثر للمعجزات. وإذا كان العقاد قد وفق في إبراز جوانب العظمة والعبقرية وملكة التخطيط والتنظيم في شؤون الحرب عند النبي، فإنه أخطأ حين جعل العامل الأساس في ذلك امتيازه الذاتي ومواهبه الفطرية، وتغافل عن عوامل أخرى تتصل بعالم الغيب "فهناك وعد الله ورعايته وتوفيقه وملائكته المقاتلون والنعاس الذي يغشيه الناس أمنة والمطر الذي يطهرهم والرياح التي تقتلع خيام المشركين وتثبيته لأفئدة المقاتلين وقذفه الرعب في قلوب الكافرين وقدره النافذ، مائة عامل وعامل هيأت أسباب النصر فكانت الغلبة لجند الإيمان جند الله[2]"

وقس على هذا سائر جوانب العبقرية الأخرى التي تحدث عنها العقاد، فقد اكتفى بذكر الأسباب المادية وأظهره مجرد إنسان يعمل بمواهبه النامية وملكاته المتفتحة وأغفل ذكر الأسباب الغيبية التي شكلت مكونا رئيسيا في حياته، صلى الله عليه وسلم.

---

1. ص 27.
2. الفكر الإسلامي المعاصر دراسة وتقويم، غازي التوبة، ص 145.

وقد أعجب الشيخ مصطفى صبري بكتاب العقاد في بعض مباحثه، لكنه عارضه لكونه من دعاة العبقرية ومروجيها بدل النبوة ومعجزاتها. إلا أن مؤلفه في نظر الشيخ مصطفى صبري لم يتورط في السخافات التي تورط فيها غيره من دعاة العبقرية ومنكري المعجزات أمثال زكي مبارك وفريد وجدي ومحمد حسين هيكل والشيخ شلتوت[1].

وحتى يتجلى موقف هؤلاء واضحا من مسألة المعجزات، أسوق هاهنا أمثلة على ذلك، وقسمتها إلى معجزات قبل النبوة وأخرى بعدها:

المطلب الأول: معجزات قبل النبوة

1. معجزة الطير الأبابيل

وهي معجزة ثابتة بنص القرآن، قال تعالى: ﴿**ألم تر كيف فعل ربك بأصحاب الفيل، ألم يجعل كيدهم في تضليل وأرسل عليهم طيرا أبابيل ترميهم بحجارة من سجيل فجعلهم كعصف مأكول**﴾ [الفيل: 1-5].

في تفسيره لهذه السورة جوز الشيخ محمد عبده أن تكون الطير الأبابيل هي ما يسمى اليوم بالميكروبات، كما جوز أن تكون الحجارة هي جراثيم بعض الأمراض، وذلك حتى يجعلها أمرا مألوفا تستسيغه أذهان من لا يؤمنون بالخوارق. وزاد فادعى أن ذلك مما اتفقت عليه الروايات ويصح الاعتقاد به، يقول: "وفي اليوم الثاني فشا في جند الحبشي داء الجدري والحصبة، قال عكرمة: وهو أول جدري ظهر في بلاد العرب، وقال يعقوب بن عتبة فيما حدث: أن أول ما رؤيت الحصبة والجدري ببلاد العرب ذلك العام.. هذا ما اتفقت عليه الروايات ويصح الاعتقاد به.. فيجوز لك أن تعتقد أن هذا الطير من جنس البعوض أو الذباب الذي يحمل جراثيم بعض الأمراض وأن تكون هذه الحجارة من الطين اليابس الذي تحمله الريح فيعلق بأرجل هذه الحيوانات فإذا اتصل بجسد دخل في مسامه فأثار فيه تلك القروح التي تنتهي بإفساد الجسم وتساقط لحمه، وإن كثيرا من هذه الطيور الضعيفة يعد من أعظم جنود الله في إهلاك من يريد إهلاكه من البشر، وإن هذا الحيوان الصغير الذي يسمونه الآن بالمكروب لا يخرج عنه، وهو فرق وجماعات لا يحصي عددها إلا بارئها. هذا ما يصح الاعتماد

1. موقف العقل، 11/4 وما بعدها.

عليه في تفسير السورة وما عدا ذلك فهو مما لا يصح قبوله إلا بالتأويل إن صحت روايته"[1]

وما زعمه الإمام في كون الروايات اتفقت على ما ذكر غريب في باب العلم وعجيب في تفسير القرآن، بل الروايات مختلفة في ذلك، وكذا أمر الجدري لم تتفق الروايات على وقوعه في جيش أبرهة، بل لم تشر أي رواية إشارة صريحة إلى وقوعه فيهم إلا رواية عكرمة. ثم إن القضية ليست وقوع الجدري في جيش أبرهة أو عدم وقوعه، فهذا أمر لم يشر إليه القرآن لا بإثبات ولا نفي، بل القضية هي تأويل الطير على أنه البعوض أو الذباب، وتأويل الحجارة من سجيل بالجراثيم[2]، والحال أن السورة صريحة بإرسال الطير، وهي مكية، والمخاطبون بها، وفيهم كثير من أعداء الرسول، رأوا هذه الطيور، ولو لم يروها لبادروا إلى تكذيب القرآن، (ولا يقبل أن يقال إنهم رأوا المكروب أو الجراثيم لأنهم لا يستطيعون رؤيتها، ولا يقال إنهم رأوا الذباب أو البعوض لأنهم لا يرون الحجارة التي تحملها فكان لابد أن يكونوا رأوا طيرا ورأوا الحجارة التي تحملها، ورأوا الرمي، ولا يهم بعد ذلك أن يكون هلاك الجيش بمجرد وقوع الحجر أو أن تكون هذه الحجارة قد أصابته بمرض من الأمراض، فالقرآن لم يصرح بذلك، بل ذكر هلاكهم بهذا العقاب الشديد[3]".

هذا فضلا عن أن هذه الجراثيم لا علم للعرب بها وقت نزول القرآن، بل هي من مكتشفات الطب الحديث، و(العربي إذا سمع لفظ الحجارة في هذه السورة -الفيل- لا ينصرف ذهنه على تلك الجراثيم بحال من الأحوال، وقد جاء القرآن بلغة العرب وخاطبهم بما يعهدون ويألفون[4]).

وقد وافق العقاد الشيخ محمد عبده في رأيه لكن على سبيل الجواز لا على سبيل الجزم قائلا: "فإذا قال المفسر إن هزيمة أصحاب الفيل ربما كانت من فعل هذه الجراثيم، فذلك قول مأمون على سبيل الجواز والترجيح، ولكنه غير مأمون على الجزم والتوكيد. لأن الحفريات التاريخية قد تكشف لنا غدا عن حجارة من سجيل أصيب بها أصحاب الفيل فجعلتهم كعصف

1. الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، جمع وتحقيق محمد عمارة، 5/528-529.
2 . أنظر منهج المدرسة العقلية الحديثة في التفسير، للدكتور فهد الرومي، ص 724-725.
3. المرجع نفسه، ص 726.
4. التفسير والمفسرون، الدكتور محمد حسين الذهبي، 2/569.

مأكول[1]".

وإلى نحو هذا التأويل الذي ذكره الشيخ محمد عبده ذهب الشيخ أحمد مصطفى المراغي في تفسيره[2]، وقال محمد فريد وجدي: "ولا يبعد أن تكون تلك الطيور ميكروبات الطاعون إذ لا مانع من تسميتها طيورا[3]".

وأما الدكتور هيكل فقال: "..كان وباء الجدري قد تفشى بالجيش وبدأ يفتك به، وكان فتكه ذريعا لم يعهد من قبل قط، ولعل جراثيم الوباء جاءت مع الريح من ناحية البحر![4]". والغريب أن هيكل الذي يتكلف هذا التأويل الغريب يأتي بعد ذلك فيسوق سورة الفيل التي تؤرخ لهذا الحدث المعجزة، وهي صريحة في أن هلاك أبرهة وجيشه كان بفعل الطير التي تحمل حجارة من سجيل، فكيف يعدل عن صريح السورة إلى تأويل هذه المعجزة بجراثيم الوباء التي ربما جاءت مع الريح من ناحية البحر!

وممن نحا هذا المنحى أيضا الدكتور جواد علي في كتابه (تاريخ العرب في الإسلام- السيرة النبوية-)[5]. حيث عزا هزيمة الأحباش إلى انتشار وباء خبيث فتك فيهم وأهلك أكثرهم. والغريب أن هذا الذي تبناه الكاتب هو نفسه داخل في جملة ما عابه على من يفسر القرآن بالأهواء أي ما يطلقون عليه الطريقة العصرية للموافقة بينه وبين العلم الحديث.

2. معجزة شق الصدر

وقد صح بها الحديث، أخرج الإمام مسلم من حديث أنس (أن رسول الله، صلى الله عليه وسلم، أتاه جبريل، عليه السلام، وهو يلعب مع الغلمان فأخذه فصرعه فشق عن قلبه فاستخرج القلب، فاستخرج منه علقة فقال: هذا حظ الشيطان منك، ثم غسله في طست من ذهب بماء زمزم ثم لأمه ثم أعاده في مكانه، وجاء الغلمان يسعون إلى أمه يعني ظئره فقالوا: إن محمدا قد قتل، فاستقبلوه وهو منتقع اللون. قال أنس: وقد كنت أرى أثر ذلك المخيط في

1. مقال "في البيان القرآني والطير الأبابيل"، الدكتور محمد رجب البيومي، مجلة الأزهر، العدد 62، سنة 1410-1989، ص 115.
2. تفسير المراغي، 243/30.
3. المصحف المفسر، ص 811.
4. حياة محمد، صلى الله عليه وسلم، ص 102.
5. ص 73/1.

صدره[1]".

لكن هذه المعجزة لم تصح عند نفر من كتاب السيرة في العصر الحديث أمثال طه حسين وهيكل. يقول طه حسين: (وأي بأس على المسلمين في أن يسمعوا أن نفرا من الملائكة أقبلوا إلى النبي وهو يلعب فأضجعوه وشقوا عن قلبه وغسلوه حتى طهروه ثم ردوه كما كان، وأقاموه كأنه لم يصبه مكروه؟ لم يصح الحديث بهذا! ولكن المسلمين يتحدثون به ويستمعون له منذ أكثر من اثني عشر قرنا لم يفسد لذلك ذوقهم ولم يضعف إيمانهم[2]).

وأما هيكل فساق هذه القصة، وذكر احتياط ابن إسحاق والطبري في روايتها، ثم شكك في صحتها ورآها ضعيفة السند، اعتمادا على المستشرقين، وذكر منهم سير وليم موير ودرمنجم، ثم برر مواقفهم قائلا: "وإنما يدعو المستشرقين ويدعو المفكرين من المسلمين إلى هذا الموقف من ذلك الحديث أن حياة محمد كانت كلها إنسانية سامية وأنه لم يلجأ في إثبات رسالته إلى ما لجأ إليه من سبقه من أصحاب الخوارق، وهم يجدون في هذا من المؤرخين العرب والمسلمين سندا حين ينكرون من حياة النبي العربي كل ما لا يدخل في معروف العقل ويرون ما ورد من ذلك غير متفق مع ما دع إليه القرآن من النظر في خلق الله، وأن سنة الله لن تجد لها تبديلا[3]". وليس غريبا أن ينكر هيكل هذه المعجزة، لكن الغريب حقا أن يعتمد على ابن إسحاق والطبري في التشكيك فيها، وهو الذي أعلن من قبل تشكيكه في كتب الحديث والسيرة، وأغرب من ذلك اعتماده على المستشرقين في رد هذه المعجزة، مع أنها مروية في الصحاح وغيرها من كتب الحديث. وكم كان الدكتور حسين مؤنس موفقا في إثبات هذه المعجزة، على خلاف كثير من المحدثين الذين أنكروا المعجزات وظنوا ذلك حصافة ونفاذ فكر، قال: (ولم يعجبنا أن يتعالم بعض المحدثين ممن ظنوا أن إنكار حادثة شق الصدر حصافة ونفاذ فكر. ونقول لهؤلاء: يا قوم ما دمتم قد سلمتم بأن رسول الله نبي الله الذي

---

1. كتاب الإيمان، باب الإسراء برسول الله، 1471.
2. مقال "السيرة النبوية بين الخيال والتاريخ الشعبي"، نبيلة إبراهيم سالم، مجلة عالم الفكر، المجلد 12، العدد4، السنة 1982، ص 367–368. وهذا الكلام قاله ردا على وزير الأوقاف المصري آنذاك محمد نجيب الغرابلي الذي أحب تخليص المسلمين من كتب السيرة المعروفة بالمواليد لما فيها من أكاذيب، ودعا سنة 1353هـ إلى وضع صيغة جديدة للمولد تراعى فيها الصحة، فقوبلت دعوته بالترحيب من الهيئات العلمية والأدبية، ولم يعارضه من رجال الأدب إلا طه حسين، فكتب يرد على الوزير! أنظر (طه حسين في ميزان العلماء والأدباء)، لمحمود مهدي الإستانبولي، ص 236.
3. حياة محمد، صلى الله عليه وسلم، ص 112.

اصطفاه ربه ليوحي إليه قرآنه ليبينه للناس ويفتح به للإنسانية عصرا جديدا، فما معنى إنكارهم لشق الصدر وحنين الجذع؟ أليس هذا من ذاك؟ وإذا لم يدخل دماغك شق الصدر لأنه خارج عن المعهود، فكيف يدخل دماغك وحي الله لرسوله في الغار بقرآن عربي مبين، وهو أيضا خارج عن المعهود[1]؟!).

3. معجزة تسليم الحجر على النبي صلى الله عليه وسلم

وإنكاره هذه المعجزة من المزالق التي وقع فيها الدكتور حسين مؤنس، وعلل ذلك بأن الشجر والحجر إذا كان يناديه قبل مشهد الغار أنه رسول الله فما معنى فزعه وخوفه على نفسه بعد أن نزل عليه الملك أول مرة؟ وخطأ ابن إسحاق في الخبر الذي ساقه بخصوص ذلك[2]. وقد فات الكاتب أن الخبر رواه مسلم في صحيحه من حديث جابر بن سمرة قال: قال رسول الله، صلى الله عليه وسلم، "إنني لأعرف حجرا بمكة كان يسلم علي قبل أن أبعث، إني لأعرفه الآن[3]".

المطلب الثاني: معجزات بعد النبوة

1. معجزة الإسراء والمعراج

وهي معجزة ثابتة بنص القرآن الكريم والأحاديث الصحيحة، لكن نفرا من الكاتبين المحدثين أنكروها على حقيقتها، وتأولوها على أنها رؤيا منام ليس إلا! من هؤلاء الشيخ محمد الخضري في كتابه (محاضرات في تاريخ الأمم الإسلامية)، حيث مال إلى القول بأن الإسراء كان رؤيا صادقة وكان بالروح لا بالجسد، يقول: (وإطلاع نبيه في النوم على ما يريد إطلاعه عليه لا يختلف شيئا عن إطلاعه إياه في يقظته، لأن رؤيا الأنبياء حق تنام أعينهم ولا تنام قلوبهم، فلا يمنع هؤلاء من رأيهم إضافة الإسراء إلى عبده، والروح إذا جلي لها المسجد الأقصى تتمكن من رؤيته ومعرفة تفاصيله ومشاهدة آيات عجائبه أكثر من الرؤية العينية ليلا[4]).

---

1. دراسات في السيرة النبوية، ص 199-200. وإن كان قد وقع هو الآخر في مثل ما عابه حين أنكر معجزة تسليم الحجر على النبي، صلى الله عليه وسلم، كما سيأتي بيانه بعد هذا.
2. أنظر المرجع السابق، 86-87-97-98.
3. كتاب الفضائل، باب فضائل النبي وتسليم الحجر عليه قبل النبوة، رقم 2277.
4. ص 1/09-19.

والغريب أن هذا الموقف الذي تبناه الشيخ مخالف لما سطره من قبل في كتابه السابق (نور اليقين) حيث ذكر قول جمهور أهل السنة من أن الإسراء كان بجسمه الشريف، وساق حديث أنس عند الشيخين الدال على ذلك[1]. بل ورد على الذين ينكرون المعجزات، فقال بعد سياق معجزة شق الصدر: "وليس هذا بالعجيب على قدرة الله تعالى، فمن استبعد ذلك كان قليل النظر لا يعرف من قوة الله شيئا، لأن خرق العادات للأنبياء ليس بالأمر المستحدث ولا المستغرب[2]".

ولعل السبب في هذا الاختلاف أن الشيخ ألف كتابه (نور اليقين) في المنصورة ولم تكن علاقته قد توطدت مع الإصلاحيين، ولذا أورد عددا من المعجزات كشق الصدر والإسراء وانشقاق القمر.. بل وأورد جملة منها في آخر كتابه. أما كتابه (محاضرات في تاريخ الأمم الإسلامية) فقد ألفه عندما انتقل إلى القاهرة وأصبح مدرسا للتاريخ الإسلامي، وتوثقت صلاته بالشيخ محمد عبده وغيره من رواد المدرسة الإصلاحية، ومن ثم لم يشر فيه إلى عدد من المعجزات النبوية كحادث الفيل وشق الصدر ومعجزات الهجرة[3].

وأما زعم الكاتب بأن الإسراء كان بروح لا بالجسد فهو مخالف لما عليه جمهور السلف والخلف من أن الإسراء كان ببدنه وروحه، صلى الله عليه وسلم. قال القاضي عياض بعد أن ساق مقالات أهل العلم في ذلك: "والحق من هذا والصحيح إن شاء الله تعالى أنه إسراء بالجسد والروح في القصة كلها وعليه تدل الآية وصحيح الأخبار والاعتبار، ولا يعدل عن الظاهر والحقيقة إلى التأويل إلا عند الاستحالة، وليس في الإسراء بجسده وحال يقظته استحالة، إذ لو كان مناما لقال (بروح عبده) ولم يقل (بعبده) وقوله تعالى (وما زاغ البصر وما طغى). ولو كان مناما لما كانت فيه آية ولا معجزة، ولما استبعده الكفار ولا كذبوه ولا ارتد به الضعفاء من أسلم وافتتنوا به، إذ مثل هذا من المنامات لا ينكر، بل لم يكن ذلك منهم إلا وقد علموا أن خبره إنما كان عن جسمه وحال يقظته[4]).

ثم إن ظاهر السياقات يدل على ذلك من ركوبه وصعوده في المعراج وغير ذلك، ولهذا

1. ص 70، ط. دار المروج، 1408-1987.
2. ص 18، ط. دار الفكر، بدون تاريخ.
3. أنظر دراسات في السيرة النبوية، محمد سرور بن نايف، ص 281.
4. الشفا 189/1.

قال عز وجل: ﴿**سبحان الذي أسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى الذي باركنا حوله لنريه من آياتنا**﴾ [الإسراء: 1]. والتسبيح إنما يكون عند الآيات العظيمة الخارقة، فدل على أنه بالروح والجسد، والعبد عبارة عنهما[1].

أما هيكل فساق هذه القصة من رواية المستشرق درمنغم كما قال، والذي استخلصها من كتب السيرة، وكان المفروض والذي يحتمه المنهج العلمي أن يرجع إلى كتب الحديث والسيرة التي تروي هذه الحادثة لا إلى كتب المتشرقين، لكنه لا يطمئن على تلك الكتب إلا بقدر ما ينقل عنها هؤلاء، وهذا عجيب في ميدان البحث العلمي وغريب، بل يطالعنا الدكتور هيكل برأي غريب وتساءل هل سبق إليه أم لا، وخلاصته أن في الإسراء والمعراج تحققت وحدة الوجود في شخص محمد، صلى الله عليه وسلم، يقول: "فهذا الروح القوي قد اجتمعت فيه في ساعة الإسراء والمعراج وحدة هذا الوجود بالغة غاية كمالها... تداعت في هذه الساعة كل الحدود أمام بصيرة محمد واجتمع الكون كله في روحه فوعاه منذ أزله إلى أبده، والإسراء بالروح هو في معناه كالإسراء والمعراج بالروح جميعا سموا وجلالا وجمالا، فهو تصوير قوي للوحدة الروحية من أزل الوجود إلى أبده[2]).

واضح أن هيكل تأول هذه المعجزة على أنها إسراء بالروح فحسب، ولو وقف عند هذا الحد لهان الأمر، لكن أن يتأولها بوحدة الوجود فهذا غاية الضلال ومنتهى الخبال. يقول الشيخ مصطفى صبري: "وإني جد متعجب من أن كاتبا كبيرا في طليعة الأدباء والعقلاء في مصر مثل الدكتور هيكل باشا يأبى عقله أن يؤمن بمعجزات أنبياء الله الكونية فينكرها، في حين أنه يقبل خرافة الوجود المستحيلة حتى يفسر بها معجزة الإسراء، ومعناه أنه لا يؤمن بالمعجزة حالة كونها ممكنة، ويؤمن بها عند تصويرها في صورة المحال[3]".

قلت: وهذا غاية الجهل والضلال وطمس البصيرة، ولو كان هيكل يحترم عقله ويلتزم المنهج العلمي كما يدعي، لما سمح لنفسه أن يذهب في تأويل هذه المعجزة الباهرة هذا المذهب البعيد، ويفتخر بذلك ويتساءل هل سبق إليه أم لا، بل حتى منطق العلم الذي يدعي هيكل أنه

1. السيرة النبوية، لابن كثير، 104/2.
2. حياة محمد، صلى الله عليه وسلم، ص 193-194.
3. موقف العقل، 197/4 بالهامش.

لا يقر المعجزات، أصبح اليوم يؤكد هذه الحقيقة، حقيقة الإسراء والمعراج بعد غزو الفضاء وتفتيت الذرة وتحويل المادة إلى طاقة وتحويل الطاقة إلى مادة[1]، علما بأن هذه المعجزات لا تتوقف صحتها على ما تتمخض عنه الاكتشافات العلمية الحديثة، وإنما المقياس المعتبر في ذلك أن تصلنا عن طريق صحيح، أما هذه الاكتشافات فتأتي لتؤكد الحقائق الدينية لا لتثبتها من الأصل. وإذا كنا نسلم اليوم بارتياد الإنسان للفضاء مع ضعفه وجهله وقصوره، فكيف نستبعد على الله عز وجل العليم القدير أن يسري بنبيه محمد ليلا من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى، ويعرج به إلى السماوات العلى؟ إن التسليم بالأول واستبعاد الثاني دليل على جهل الإنسان بربه، وعدم إدراكه لطلاقة القدرة الإلهية ﴿**وما قدروا الله حق قدره والأرض جميعا قبضته يوم القيامة والسماوات مطويات بيمينه سبحانه وتعالى عما يشركون**﴾ [الزمر: 67].

2. معجزة انشقاق القمر

وهي معجزة ثابتة بنص القرآن، وبالأحاديث الصحيحة، أما القرآن فقوله تعالى: ﴿ **اقتربت الساعة وانشق القمر**﴾ [القمر: 1]. وأما الأحاديث فقد صحت عند الشيخين من حديث عبد الله بن مسعود[2] وأنس بن مالك[3] وعبد الله بن عباس[4]، ومن حديث عبد الله بن عمر عند مسلم والترمذي[5]، وغيرهم.

وقد أنكر هذه المعجزة جمهور الفلاسفة قديما ومتمسكهم أن الآيات العلوية لا يتهيأ فيها الخرق والالتئام، وهو جهل منهم بقدرة الله عز وجل في هذا الكون، ومطلق تصرفه

1. أنظر مقال (المعراج وصداه في التراث الإنساني)، مجلة عالم الفكر أحمد مختار عبادي، مجلد 12، عدد4، السنة 1982، ص 264.
2. البخاري كتاب الأنبياء، باب سؤال المشركين أن يريهم النبي آية فأراهم انشقاق القمر، رقم 3636. ومسلم كتاب صفات المنافقين، باب انشقاق القمر، رقم 2800.
3. كتاب مناقب الأنصار، باب انشقاق القمر، رقم 3868. ومسلم كتاب صفات المنافقين، باب انشقاق القمر، رقم 2802(46).
4. البخاري في تفسير سورة القمر، باب وانشق القمر، رقم 4866. ومسلم كتاب صفات المنافقين، باب انشقاق القمر، رقم 2803.
5. مسلم، كتاب صفات المنافقين، باب انشقاق القمر، رقم 2801. والترمذي كتاب التفسير، باب ومن سورة القمر، رقم 3299.

في مخلوقاته، قال الزجاج في معاني القرآن: "**أنكر بعض المبتدعة الموافقين لمخالفي الملة انشقاق القمر ولا إنكار للعقل فيه، لأن القمر مخلوق لله يفعل فيه ما يشاء كما يكوره يوم البعث ويفنيه**[1]".

وحديثا أنكر بعض رواد المدرسة العقلية الحديثة هذه المعجزة جريا على نهجهم في إنكار المعجزات، وفي مقدمتهم رشيد رضا الذي شكك في تواتر روايات هذه الحادثة، واعتبر القول به زعما باطلا، وأنه لو وقع لتوفرت الدواعي على نقله بالتواتر لشدة غرابته، ولنقله جميع من شاهده[2]. ورد رواية الشيخين لها بدعوى أن حديث أنس وابن عباس من مراسيل الصحابة، وأن حديث ابن عمر ليس فيه أنه حدث عن رؤية، ثم لاختلاف هذه الروايات وتعذر الجمع بينها[3]، فضلا عما فيها من خبر بوقوع تغير في النظام الكوني العام، وهو ما لا يصدق إلا بخبر قطعي ثابت[4]. كما أن الموقف القرآني من عدم إجابة الكفار على ما طالبوا به من الآيات يرد حديث أنس الذي فيه أن هذه المعجزة وقعت جوابا على سؤال المشركين[5].

هذه جملة الدعاوى التي استند إليها رشيد رضا لإنكار هذه المعجزة، وشاركه القول في عدم تواترها الشيخ أحمد مصطفى المراغي في تفسيره، وزعم أنه ما ادعى أحد من المسلمين تواترها إلا من شذ! وقال: "إن انشقاق القمر من الأحداث الكونية الهامة التي لو حصلت لرآها من الناس من لا يحصى كثرة من العرب وغيرهم، ولبلغ حدا لا يمكن أحدا أن ينكره[6]".

أما تواتر هذه المعجزة الباهرة فهذا مما قد قال به جماهير العلماء قديما وحديثا، قال القاضي عياض: "أخبر تعالى بوقوع انشقاقه بلفظ الماضي، وإعراض الكفرة عن آياته، وأجمع المفسرون وأهل السنة على وقوعه[7]".وقال ابن كثير: "وقد اتفق العلماء مع بقية الأئمة على

---

1. الفتح، 224/7.
2. أنظر منهج المدرسة العقلية الحديثة في التفسير، للدكتور فهد الرومي، ص 584، نقلا عن مجلة المنار، مجلد 30، الجزء 4، ص 266-267.
3. أنظر المرجع السابق، ص 581-583، نقلا عن مجلة المنار، مجلد 30، الجزء 4، ص 267-268.
4. أنظر المرجع السابق، ص 585، نقلا عن مجلة المنار، مجلد 30، الجزء 5، ص 363.
5. أنظر المرجع السابق، ص 585-586، نقلا عن مجلة المنار، مجلد 30، الجزء 5، ص 364-368. وهذا الاستدلال الأخير هو نفسه الذي اعتمده الشيخ دروزة كما سيأتي.
6. أنظر تفسير المراغي، 77/27.
7. الشفا: 281/1.

أن انشقاق القمر كان في عهد رسول الله، صلى الله عليه وسلم، وقد وردت الأحاديث بذلك من طرق تفيد القطع عند الأمة[1]". وقال عنه أيضا: "وهذا متواتر عنه عند أهل العلم بالأخبار، وقد رواه غير واحد من الصحابة، رضي الله عنهم[2]. وممن نص على تواتره من المتأخرين الشوكاني[3] ومحمد بن جعفر الكتاني[4] فكيف يكون القول بتواتره زعما باطلا كما يدعي رشيد رضا؟ ألا إن ما زعمه هو الباطل حقا. وكيف يزعم الشيخ المراغي أنه ما ادعى أحد من المسلمين تواترها إلا من شذ. ألا إن قوله هذا هو الشذوذ بعينه!

وأما ما استندوا إليه لنفي تواتره بأنه لو وقع لرآه من الناس من لا يحصى كثرة من العرب وغيرهم، ولبلغ حدا لا يمكن أحدا أن ينكره، ولنقله جميع من شاهده، فقد أحسن في الرد على ذلك ثلة من العلماء، وأحكموا الاستدلال له، منهم أبو إسحاق الزجاج في كتابه (معاني القرآن) قال: "أما قول بعضهم لو وقع لجاء متواترا واشترك أهل الأرض في معرفته ولما اختص بها أهل مكة، فجوابه أن ذلك وقع ليلا وأكثر الناس نيام والأبواب مغلقة وقل من يراصد السماء إلا النادر وقد يقع بالمشاهدة في العادة أن ينكسف القمر وتبدو الكواكب العظام وغير ذلك في الليل ولا يشاهدها إلا الآحاد فكذلك الانشقاق كان آية وقعت في الليل لقوم سألوا واقترحوا فلم يتأهب غيرهم لها، ويحتمل أن يكون القمر ليلتئذ كان في بعض المنازل التي تظهر لبعض أهل الآفاق دون بعض كما يظهر الكسوف لقوم دون قوم[5]". وبنحوه قال القاضي عياض، وزاد: "وكثيرا ما يحدث الثقات بعجائب يشاهدونها من أنوار ونجوم وطوالع عظام تظهر في الأحيان بالليل في السماء ولا علم عند أحد بها[6]".

وأما رد رواياته بدعوى أنها من مراسيل الصحابة، وأن رواتها لم تحصل لهم رؤية هذا الانشقاق باستثناء عبد الله بن مسعود فليس على إطلاقه، لأن من رواته جبير بن مطعم[7]

1. البداية والنهاية، 74/6.
2. فصول من السيرة، ص 206.
3. فتح القدير، 120/5.
4. نظم المتناثر من الحديث المتواتر، ص 222-223.
5. فتح الباري، 224/7.
6. الشفا 283/1، وانظر أيضا رد الخطابي في الفتح، 224/7-225.
7. أخرجه حديثه أحمد، 81/4-82، والترمذي 3300 في التفسير، باب ومن سورة القمر، والبيهقي في الدلائل 268/2.

وحذيفة بن اليمان[1]، وقد حصلت لهم المشاهدة كما حصلت لعبد الله بن مسعود[2].

وأما الدعوى بأن هذا مما لا يصدق إلا بخبر قطعي ثابت إذ فيه خبرا بوقوع تغيير في النظام الكوني العام، فأي خبر أقطع من القرآن وقد أخبر بوقوعه؟ وتواترت على ذلك الأحاديث عند الشيخين وغيرهما. وأجمع عليه علماء الأمة سلفا وخلفا. ألا يكفي هذا كله لإفادة القطع واليقين؟!

وممن أنكر أيضا هذه المعجزة الباهرة الشيخ دروزة، ومستنده في ذلك الموقف السلبي للقرآن إزاء تحدي الكفار؛ أي عدم إجابة القرآن مطالبة الكفار بالآيات. ورد ما رواه كثير من المفسرين من أن هذه المعجزة وقعت جوابا على تحدي الكفار كما رد ما ذهب إليه جمهورهم من كون الآيات الأولى من سورة القمر تشير على هذه المعجزة، ورأى هذا القول موضع نظر لأمرين: لكون السورة من المبكرات الأولى للنزول، وثانيا لم يحك في السور النازلة قبلها عن الكفار تحد وطلب بإتيان معجزة. ورجح ما ذهب إليه بعض المفسرين من حمل قوله تعالى: ﴿**اقتربت الساعة وانشق القمر**﴾ [القمر: 1] على معنى أنه مقترب، أي أنه من أشراط الساعة، واعتبر هذا المذهب وجيها وينسجم مع الموقف السلبي للقرآن الكريم[3].

أما دعوى أن الانشقاق ما كان جوابا على سؤال المشركين فباطلة، والمعتمد ما في الصحيح، أخرج البخاري من حديث أنس بن مالك "أن أهل مكة سألوا رسول الله، صلى الله عليه وسلم، أن يريهم آية فأراهم القمر شقتين حتى رأوا حراء بينهما[4]". والحديث صريح في أن انشقاق القمر كان جوابا على تحدي الكفار. قال ابن حجر: "ولم أر في شيء من طرقه أن ذلك كان عقب سؤال المشركين إلا في حديث أنس فلعله سمعه من النبي، صلى الله عليه وسلم[5].

وأما ما رجحه دروزة من حمل بعض المفسرين الآية على أنه من أشراط الساعة، فمرجوح، والراجح ما ذهب إليه الجمهور من وقوع الانشقاق حقيقة على عهد النبي، صلى الله عليه وسلم، بدليل ما بعده من قوله تعالى: ﴿**وإن يروا آية يعرضوا ويقولوا سحر مستمر**﴾

1. أخرج حديثه ابن أبي شيبة في المصنف، 450/1، والطبري في جامع البيان، 86/27.
2. أنظر فتح الباري، 221/7.
3. أنظر 226/1 وما بعدها.
4. كتاب مناقب الأنصار، باب انشقاق القمر، رقم 3868.
5. فتح الباري، 221/7.

[القمر: 2]. فإنه ظاهر في أن المراد بقوله تعالى: (**انشق القمر**) وقوع انشقاقه، لأن الكفار لا يقولون ذلك يوم القيامة، وإنما قالوه في الدنيا بعد وقوعه إعراضا عن الآية وزعما منهم بأنها سحر[1].

يقول الشوكاني: "والحاصل أنا إذا نظرنا إلى كتاب الله فقد أخبرنا بأنه انشق ولم يخبرنا بأنه سينشق، وإن نظرنا إلى سنة رسول الله، صلى الله عليه وآله وسلم، فقد ثبت في الصحيح وغيره من طرق متواترة أنه قد كان ذلك في أيام النبوة، وإن نظرنا إلى أقوال أهل العلم فقد اتفقوا على هذا، ولا يلتفت إلى شذوذ من شذ واستيعاب من استبعد[2]". ويقول الشيخ مصطفى صبري: "لو لم ينشق القمر في عصر نبينا محمد، صلى الله عليه وسلم، ولم يشاهده أعداؤه المشركون في مكة لكذبوا محمدا، صلى الله عليه وسلم، في هذه الآية وصار تكذيبهم المؤدي إلى تبين كذبهم حادثة هامة أدعى إلى تناقل الأسنة والأقوام لها من تناقل حادثة الانشقاق نفسه التي ربما لا يطلع عليها غير أهل مكة لإهمال ترصدها في وقتها أو لغيم يسترها أو لحسبانها حادثة من الحوادث العجيبة التي تدرك أسبابها ولا تضبط في ذلك الحين[3]".

3. معجزات الهجرة

كإخبار الله عز وجل رسوله بمؤامرة قتله، وخروجه على الملأ الذين تربصوا به، وقصة سراقة.. لكن عبد الرحمان الشرقاوي في كتابه (محمد رسول الحرية)، تغافل عن ذكر هذه المعجزات، كما تغافل عن غيرها، وذلك لأنه يكتب عن محمد الإنسان وليس عن محمد النبي[4]! وتساءل قائلا: (أين محمد إذن؟ كيف خرج وإلى أين مضى، أيكون قد تسلل من كوة في ظهر بيته؟ أيكون قد عبر من سطح إلى سطح حتى بيت أبي بكر؟ وكيف عرف ما أعدوا له؟ أيكون أحد الذين اتفقوا بالمسجد قد رق لمحمد فأبلغه[5]؟

ولحاجة في نفسه يطرح الكاتب السؤال بهذا الشكل، ذلك أنه أقصى عنصر الوحي من

1. أنظر الفتح، 225/7.
2. فتح القدير، 120/5.
3. موقف العقل، 171/4.
4. أنظر مقدمة الكتاب، ص 5-6.
5. ص 142.

حياة النبي، صلى الله عليه وسلم، وجعله يتصرف من عنده كما يتصرف سائر البشر، وليس نبيا أوحي إليه. وما كان لمحمد، صلى الله عليه وسلم، وهو بشر لا يعلم الغيب أن يعلم بما يدبره المشركون لولا أن أعلمه الله إياه، كما هو صريح القرآن الكريم: ﴿وإذ يمكر بك الذين كفروا ليثبتوك أو يقتلوك أو يخرجوك ويمكرون ويمكر الله والله خير الماكرين﴾ [الأنفال: 30].

وعن قصة سراقة في مطاردته للنبي، صلى الله عليه وسلم، يقول: "وفرح قائد الفرسان، واندفع بحصانه إلى محمد، صلى الله عليه وسلم، عبر صخور جرداء وعرة منحدرا إلى الأخدود، ولكن الحصان تعثر به، وأوشك أن يطرحه على الصخور فيدق عنقه، وتشاءم قائد الفرسان فعاد من فوره دون أن يخبر أحدا ممن كانوا معه بما رأى[1]".

فانظر كيف لوى عنق هذه المعجزة، وكيف جعل الأمر مجرد حصان تعثر، ولا شيء بعد ذلك! وقريب من هذا ما ذهب إليه هيكل في شأن هذه المعجزة إذ اعتبر الأمر مجرد إجهاد لحق الفرس، وخطأ ارتكبه الفارس، يقول: "وكان جواد سراقة قد كبا به قبل ذلك مرتين لشدة ما جهده، فلما رأى الفارس أنه وشك النجاح وأنه مدرك الرجلين فرادهما إلى مكة أو قاتلهما إن حاولا عن نفسيهما دفاعا نسي كبوتي جواده ولزه ليمسك به ساعة الظفر، لكن الجواد في قوته كبا كبوة عنيفة ألقى بها الفارس من فوق ظهره يتدحرج في سلاحه[2]".

فانظر رعاك الله شأن معجزات النبوة عند هؤلاء الكاتبين الذين لمعت أسماؤهم في سماء مصر وبلاد العرب، وكيف يتكلفون الكلام وينقمونه ويتمحلون في محاولة يائسة للتلبيس على القارئ وإيهامه أن الأمر في هذه القصة وأضرابها لا يعدو ما جرت به العادة في حياة الناس، ويألفه العقل، وأن لا مكان لشيء اسمه المعجزة حتى ولو نطق بذلك القرآن الكريم وصحت به الأحاديث! ألم يقل سراقة، بعد أن حكى محاولته اليائسة اللحاق بالنبي، صلى الله عليه وسلم: "..ووقع في نفسي حين لقيت ما لقيت من الحبس عنهم أن سيظهر أمر رسول الله، صلى الله عليه وسلم[3]". لقد أيقن سراقة بعدما لقي ما لقي أن في الأمر سرا، وأنه فوق طاقة البشر، وأن هذا الذي يطارده ليس بشرا عاديا، بل هو رسول الله، صلى الله عليه

---

1. ص 145.
2. حياة محمد، صلى الله عليه وسلم، ص 214-215.
3. صحيح البخاري كتاب مناقب الأنصار، باب هجرة النبي، صلى الله عليه وسلم، وأصحابه إلى المدينة، رقم 3906.

وسلم، وأنه ممنوع منه، فلم يتمالك أن نادى بالأمان، أفيكون الشرقاوي وهيكل وأضرابهما أدرى بأمر سراقة من سراقة نفسه؟!.

تلكم كانت نماذج من موقف بعض المعاصرين من المعجزات النبوية، وهي مواقف تعبر عن ضعف الإيمان وجهل بالدين وبالنبوات، كما تعبر عن انهزام مؤسف وانصياع ذليل للعقلية الغربية. وإن إنكار المعجزات بدعوى خروجها عن المألوف، أو كونها لا تتفق والمعقول، أمر غير منطقي، لأن المعجزة أصلا ما سميت كذلك إلا لخروجها عن المألوف، وعدم خضوعها لمقاييس العقل. يقول الدكتور محمد محمد حسين: "من الواضح أن الذي ينكر المعجزة لغرابتها عن المألوف خليق أن ينكر الوحي نفسه لأنه أمعن في الغرابة وفي الشذوذ عن المألوف، والذي يعتقد حقا أن النبي، صلى الله عليه وسلم، ينزل جبريل، عليه السلام، مرسلا من عند الله سبحانه وتعالى كيف يكبر عليه أن يسلم بما يجري الله على يديه من غرائب وما يحفه من أسباب الرعاية التي تخالف مألوف العادة؟[1]".

خاتمة

نخلص من هذه الدراسة إلى الملاحظات الآتية:

1. إن الكتابة العربية المعاصرة في السيرة النبوية قد توزعتها اتجاهات شتى، وحاول كل اتجاه توظيف السيرة النبوية لخدمة أغراضه وأهدافه، وهذه الكتابة بحاجة إلى مزيد اهتمام من قبل الباحثين والدارسين تحليلا ونقدا لبيان مالها وما عليها خدمة للسيرة النبوية، وبيانا للحق.

2. اقتصرت هذه الدراسة على ثلاث قضايا رئيسية في هذه الكتابات، وتمثل قاسما مشتركا بينها وهي: التشكيك في كتب الحديث والسيرة وإنكار الأحاديث الصحيحة وإنكار المعجزات والتعسف في تأويلها. وحاولت تتبعها عند أصحابها بإيراد أقوالهم، والرد عليها من غير تطويل.

---

1. اتجاهات هدامة في الفكر العربي المعاصر، ص 24.

3. إن الجهل بحقائق الدين والنبوات، والانصياع الذليل للغرب ولمناهج المستشرقين واتباع خطواتهم، هي إبراز العوامل وراء هذا التشكيك وهذا الإنكار. وليس غريبا بعد هذا أن تجد ثلة من المعاصرين الكاتبين في السيرة النبوية يلتقون في مثل هذه القضايا على اختلاف توجهاتهم، سواء أكانت مادية أم علمانية أم عقلانية أم غيرها. وقد ضرب أصحاب المدرسة الإصلاحية أو المدرسة العقلية الحديثة بسهم وافر في هذا الباب، وسنوا سنة سيئة تبعهم فيها من بعدهم. والله تعالى المستعان.

أساليب التنشئة الاجتماعية للطفل في ظل المنهج الإسلامي

د. عبد العزيز بطراني

تقديم

يشكل موضوع التنشئة الاجتماعية للطفل موضوعا في جانب كبير منه مشكلة لها طابعها العملي في الحياة.

فما من مجتمع إلا ويحركه شاغل قوي يختص بالكيفية التي يمكن أن يربي بها أطفاله، عبر ما يتداوله من قيم ومعايير وقواعد تضبط السلوك وتنظمه.

والإسلام في هذا المجال، يقدم منهجا متكاملا ومتميزا في تنشئة الطفل، تجد أسسه ومنطلقاته وقواعده العامة متضمنة في القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، والمنقول عن الصحابة الكرام، والتي اعتمد عليها فقهاء الأمة ومفكروها، المتقدمون منهم، والمتأخرون، في تحديد أهداف التنشئة الاجتماعية، وإبراز مظاهرها وأساليبها، وواجباتها والمسؤولين عن القيام بها، مضيفين إليها ما توصلوا إليه من خلال تجاربهم الخاصة في التعامل مع الطفل، ومن اطلاعهم على ما عند الغير، ولا يتناقض مع الإسلام في الاعتقاد والسلوك.

وسيتولى هذا البحث إبراز جانب من هذا المنهج الإسلامي. ويتعلق بأساليب التنشئة الاجتماعية للطفل، من خلال المحاور التالية:

تحديد مفاهيم البحث

أ- التنشئة الاجتماعية

يعد مفهوم التنشئة الاجتماعية أكثر المفاهيم استعمالا في حقل الدراسات الإنسانية، وخصوصا في علم النفس الاجتماعي، للتعبير عن مجموعة من العمليات، يأتي في مقدمتها التعلم والتكيف والاندماج الاجتماعي وتكوين الذات. والاهتمام به ودراسته دراسة علمية يعود إلى منتصف القرن العشرين[1].

وقد قدمت للتنشئة الاجتماعية تعاريف مختلفة سارت في اتجاهين متباينين وهما:

الاتجاه الأول: يؤكد على دور المجتمع، وهيمنته على الفرد... من هذا النوع ما جاء في دائرة معارف المعجم الكبير، من أن التنشئة الاجتماعية هي: "العملية التي من خلالها يتعلم الفرد. وخصوصا الطفل، ويتشرب العناصر المختلفة للثقافة المحيطة: (القيم، المعايير، القوانين الرمزية. قواعد السلوك) وذلك بإدماجها في شخصيته لتمكنه وتسهل عليه تكيفه واندماجه في الحياة الاجتماعية[2]".

الاتجاه الثاني: وسع في مجال عملية التنشئة الاجتماعية، فهي في الوقت التي تعمل فيه على تكييف الفرد لثقافة مجتمعه، فهي أيضا تعمل على أن يكون الفرد شخصيته وذاته، ويكتسب هويته، من هذا النوع تعريف جمال ظاهر. ويعرفها بأنها "الطريقة التي يتعلم بواسطتها الأفراد انظمامهم إلى مجاميع المجتمع، كالمنظمة والأسرة والمدرسة والجمعيات الثقافية والعلمية والرياضية وغيرها[3]" ثم يضيف: "ومهمة التنشئة أيضا تتركز حول اكتساب الإنسان لذاته وتنمية قدراته العقلية، وتهذيب سلوكه، واكتساب هويته، من مدخل

1. علم النفس الاجتماعي، فؤاد البهي السيد، 2 دار الفكر العربي، 1981م، ص 62.
2. Grand dictionnaire encyclopédique larousse. Paris. Vol: 9; p: 9645.
3. من مقال له بعنوان: "اتجاهات التنشئة الاجتماعية والسياسية في المجتمع الأردني"، دراسة ميدانية لمنطقة شمال الأردن، نشر بمجلة: العلوم الاجتماعية، المجلد: 14، العدد 3، السنة 1986م، ص 43.

احتكاكه بالآخرين، ويحقق نشاطه العملي والفعلي..."[1]

ومفهوم التنشئة الاجتماعية من المنظور الإسلامي يجعلها إلى جانب اهتمامها بنقل ثقافة المجتمع المسلم إلى أفراده، وإدماجهم فيها، تهتم أيضا بتكوين شخصيتهم من مختلف جوانبها، وذلك بشكل متوازن لا يطغى فيه الفردي على الاجتماعي ولا الاجتماعي على الفردي.

كما تهتم أيضا بمحور الإنسانية، بحيث تصبح عملية التنشئة الاجتماعية أيضا تلك العملية التي بواسطتها، ومن خلالها يحصل تقارب وتآلف بين المجتمع الإسلامي وأفراده وبين المجتمعات الأخرى وأفرادها، لقوله تعالى: ﴿**يأيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا**﴾ [الحجرات : 13]

وعلى هذا التحديد يكون مفهوم التنشئة الاجتماعية في هذا البحث هو تلك العملية التي يتم بها تكوين الفرد، وخصوصا الطفل، تكوينا شموليا ومتوازنا ومستمرا، ويستجيب لمطالب الفطرة التي خلق الله تعالى الناس عليها. ويستند إلى مبادئ الإسلام وقيمه ومثله وأحكامه، وذلك بشكل تدريجي ومتواصل، يتيح للفرد إمكانية الاندماج، والتآلف مع بقية أفراد مجتمعه بصفة خاصة، وبقية أفراد المجتمعات الأخرى بصفة عامة في حدود ما تسمح به مبادئ الإسلام وتشريعاته.

وتتحمل مسؤولية القيام بهذه العملية بالدرجة الأولى: الأسرة، باعتبارها أول مؤسسة اجتماعية يتفتح عليها الطفل، ثم تتدخل مؤسسات أخرى لتسهم بنصيبها في هذه العملية، وذلك بتقدم الطفل في السن، ومن هذه المؤسسات الأقارب، الجيران، الكتاب، جماعة الرفاق، المدرسة، ومختلف وسائل الإعلام والاتصال وغيرها.

ب- أساليب التنشئة الاجتماعية

يقصد بأساليب التنشئة الاجتماعية تلك الطرق التي يتم بواسطتها إنجاز عملية التنشئة الاجتماعية، وإيصال مختلف مظاهرها إلى الطفل، بقصد تكييفه مع قيم مجتمعه ومثله ومبادئه وعقائده، وبصفة عامة مع مختلف الجوانب المكونة لثقافته الدينية والدنيوية.

1. المصدر نفسه.

ج ـ المنهج الإسلامي

المنهج الإسلامي هو الطريق الذي رسمه الإسلام لتنظيم حياة الإنسان، وحدد فيه خطواته بداخله وتحت إشرافه سواء على مستوى السلوك والعمل، أو على مستوى الفكر والشعور والمعتقد. فتصطبغ هذه المستويات بطابع الإسلام وتتأثر بتأثيراته.

2ـ 1. أساليب التنشئة الاجتماعية غير المباشرة

2ـ 1ـ 1. القدوة

تعتبر القدوة أسلوبا من أهم أساليب التنشئة تأثيرا في النفس، ويعد مفعوله الأكثر ترسيخا في تطبيع الطفل على سلوك معين وإكسابه موقفا جديدا، إنه أسلوب يتشرب الطفل من خلاله قيم الإسلام ومبادئه وعقائده بطريقة غير مقصودة.

وقد منح الله تعالى للطفل قدرة فائقة على التقاط ما يدور حوله من مظاهر السلوك المختلفة. وتبدأ هذه القدرة في الظهور بشكل واضح حين يتجاوز الطفل مرحلة الرضاع، أو ما يسمى بمرحلة الطفولة المبكرة، والتي تتحدد ما بين السنة الثالثة والسنة الخامسة[1] ثم تستمر بعد ذلك بشكل قوي.

فطفل هذه المرحلة تنمو لديه الوظائف العقلية العليا[2] ويأخذ نموه اللغوي في الاكتمال، مما يساعده على التواصل مع محيطه، ويصبح شديد الانتباه والإدراك لما يدور حوله من العلاقات الاجتماعية، ومظاهر السلوك المختلفة، والنظم الاجتماعية السائدة في محيطه الاجتماعي[3].

وبتقدم الطفل في السن، يزداد إدراكه للعلاقات الاجتماعية والقيم التي تنظمها وتتحكم فيها، وتزداد قابليته لمحاكاة الأنماط السلوكية المتفرعة عن هذه القيم، ويصبح ما يصدر عن أبيه: "على أنه قانون غير قابل للمناقشة. وفكرة الطفل عن أبيه أنه الإنسان الذي يعرف كل شيء، وهو لذلك يقبل عليه وقت وجوده في المنزل ولا يود أن يدع أباه دقيقة واحدة لنفسه، إذ

1. علم النفس التربوي، أحمد زكي صالح، مكتب النهضة المصرية 10، ص 116.
2. المصدر نفسه، ص 117.
3. المصدر نفسه، ص 119.

يود أن يستغل وقت أبيه في المنزل لنفسه، فهو يسر جدا من لعب أبيه معه[1]".

إننا إذا وضعنا تصورا عن الطفل في أذهاننا بهذا الشكل الذي كشف عنه علم النفس الحديث، أمكننا أن نقدر مدى تأثير ما يعرض أمامه من أنماط سلوكية مختلفة في بناء شخصيته، وتحديد معالمها المستقبلية. وأمكننا أن ندرك، كذلك، لماذا حظي أسلوب القدوة باهتمام المنهج الإسلامي؟ ولماذا اعتبره أسلوبا فعالا في التنشئة، إذا استغل استغلالا جيدا؟. قال الله تعالى: ﴿**يأيها الذين ءامنوا قوا أنفسكم وأهليكم نارا**﴾ [التحريم: 6]، فالآية وضعت شرطا أساسيا لعملية إصلاح الأهل، وهو أن يبدأ المصلح المسؤول عن أهله بإصلاح نفسه أولا، حتى يكون قدوة لمن سيصلحه، فإذا قام ليصلح، وجد قوله يطابق عمله، فإذا أمر بشيء ألزم به نفسه قبل غيره، وإذا نهى عن شيء كان السباق إلى اجتنابه.

إن النفس التي تريد أن تنشئ غيرها تنشئة تجنبها نار جهنم يجب أن تبدأ بنفسها أولا، فالنفس المريضة أو المنحرفة وغير المستقيمة على طريق الإسلام كما في قوله تعالى: "**وأن هذا صراطي مستقيما فاتبعوه**" [الأنعام: 6]. لا يمكن أن تؤثر في غيرها تأثيرا حسنا. لعدم مطابقة السلوك للقول، ولهذا دعا الله تعالى نبيه إلى أن يأمر أهله بالصلاة، مع محافظته هو عليها، قال الله تعالى: ﴿**وأمر اهلك بالصلوات واصطبر عليها، لا نسألك رزقا**﴾ [طه: 132].

إن الإسلام بتأكيده على القدوة في تغيير السلوك، والقيام بالإصلاح، يريد أن لا تعرض أمام الطفل، على وجه الخصوص، وهو في طريق نموه واكتماله إلى الأنماط السلوكية الخيرة والحسنة التي تنحو بشخصيته نحو منحى إسلامي، أنماطا سلوكية تعزز ما يتم تلقينه إياه من مبادئ الخير وأصول التنشئة الصالحة والسوية: "فلا نكتفي بمجرد النصائح، ونقف عند حد المواعظ وإنما بإعطاء الأنموذج المحسوس، والقدوة الملموسة من الأب والأم والجار وإلى كل أعضاء المجتمع، وأن يطابق قولنا فعلنا، فلا نقول مالا نفعل حتى لا نتعرض لمقت الله سبحانه[2]".

---

1. المصدر نفسه، ص 143.
2. من مقال لرشدي فكار بعنوان: "تحصين وقائي من الاضطرابات النفسية"، نشر بمجلة الأمة، السنة 3، يناير 1983م، العدد 27، ص 75.

وإن مؤسسات التنشئة الاجتماعية إذ تلتزم بذلك، وهي المسؤولة أمام الله تعالى عن تنشئة الطفل، فلا تعرض عليه إلا النماذج السلوكية الطيبة التي تزكي وتساند، ما تقوم بتلقينه إياه من مبادئ الخير والفعل الحسن، والتزام أحكام الإسلام، وغير ذلك مما يدرج ضمن عمليات التنشئة، إنها إذ تفعل ذلك، تكون قد جنبت الطفل من أن يتعرض إلى الاضطرابات النفسية وتفكك في الشخصية. إن في عملها هذا أفضل ضمان للحماية منها، واكتساب المناعة اللازمة لعدم الإصابة بها[1]".

وقد أثبتت نتائج بعض الدراسات[2] أن المظاهر السلوكية التي يشاهدها الطفل تعرض أمامه، يحذو حذوها ويقوم بتقليدها ويبرمج سلوكه وفقها.

إن تلقين الطفل مبادئ الإسلام وقيمه ومثله العليا، سواء تم ذلك في البيت أو في المسجد أو في الكتاب أو في المؤسسات الأخرى، ليس بالأمر الهين، حتى وإن أبدعت هذه المؤسسات في تقديم ذلك إلى الطفل، ما لم يكن مصحوبا بالتطبيق العملي، ما لم ير الطفل تجسدها واقعا أمامه، فيرى في الذين يلقنونه هذه المبادئ والقيم ملتزمين بها، مطبقين لها. في كل حركة من حركاتهم.

ولقد ندد الإسلام بالنماذج البشرية التي تقول ولا تفعل أو يخالف قولها فعلها. واستنكر ذلك. وذمها بسببه، قال الله عز وجل: ﴿**يأيها الذين ءامنوا لم تقولون مالا تفعلون. كبر مقتا عند الله أن تقولوا ما لا تفعلون**﴾ [الصف: 2-3] وقال أيضا: ﴿**أتامرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم وأنتم تتلون الكتاب أفلا تعقلون**﴾ [البقرة: 44]، وكذلك حذر الرسول، صلى الله عليه وسلم، من مخالفة القول للفعل، كما فعل مع الأم التي نادت على إبنها لتعطيه تمرا حيث قال لها: "أما إنك لو لم تعطه شيئا كتبت عليك كذبة[3]" وهو بهذا يحثها على الصدق لتكون قدوة لابنها، فيتعلمه منها عمليا حتى ولو لم تلقنه له شفويا.

ذلك أن الطفل كما يقول محمد قطب: "قد يغفر للآخرين أن يكذبوا ويخدعوا ويسرقوا ويغشوا ويخونوا... أولا يتأثر به كثيرا، أولا يتأثر به على الإطلاق.. إذا كان يأوي إلى ركن

---

1. المقال السابق نفسه.
2. علم النفس الاجتماعي، فؤاد البهي السيد، ط 2، دار الفكر العربي، 1981م، ص 178.
3. مسند أحمد، المكتب الإسلامي، بيروت، ط 4، 1403-1983، ح 3147.

ركين من القيم والمبادئ متمثلة في أبويه، وخاصة حيث يبين له أبواه بالقدر الكافي من الإبانة والتوضيح أن تلك نماذج سيئة لا ينبغي له أن يحاكيها، مستندين إلى النموذج الطيب الذي يقدمانه، ولكنه لا يغفر لأبويه أبدا شيئا من ذلك، ولا يمكن أن يمر شيء منه بغير تأثير عميق في نفسه، قد يبقى بقية العمر كله لا يتغير[1]".

لا نستغرب، إذن، إذا كان المربون المسلمون اهتموا بتحديد مواصفات المرضع، وأكدوا على ضرورة توفرها على أوصاف نفسية وخلقية معينة كما هو الأمر عند ابن الجزار[2] وابن سينا[3].

ولا نستغرب كذلك، إذا كان المربون المسلمون قد اعتنوا بتحديد صفات معلم الكتاب، إدراكا منهم على أن يكون قدوة حسنة، يحتذي بها الأطفال، خصوصا وهم يقضون معه معظم الوقت ويجالسونه أكثر مما يجالسون آباءهم في البيوت، ويأخذون عنه ما ليس بوسع الآباء أن يعطوهم إياه نظرا لانشغالهم بأعمالهم وتحصيل موارد الرزق لهم، الشيء الذي أدى بابن الحاج إلى اعتبار المعلم في كتابه بمثابة "رضاع ثان للصبي بعد رضاع الأم[4]"، وذلك من حيث تأثيره على الطفل.

ولا نستغرب كذلك إذا اهتم المربون المسلمون بموضوع الرفق وأثره على تنشئة الطفل كما يؤكد على ذلك ابن سينا بقوله: "وينبغي أن يكون مع الصبي في مكتبه صبي من أولاد الجلة، حسنة آدابهم، مرضية عاداتهم، فإن الصبي عن الصبي ألقن، وهو عنه آخذ وبه آنس[5]" وكما أكد على ذلك أيضا كل من الغزالي[6] وابن القيم[7].

فحري إذن، بمؤسسات التنشئة الاجتماعية بنوعيها التقليدي والحديث (روض الأطفال،

---

1. منهج التربية الإسلامية، ط 5، دار الشروق، بيروت، ج 2، ص 118-119.
2. في مؤلفه: سياسة الصبيان وتدبيرهم، تحقيق، محمد الحسين الهيلة، ط 2، دار الغرب الإسلامي، ص 57.
3. في مصنفه: القانون في الطب، بيروت، لبنان، ج 2، 152.
4. في مؤلفه: المدخل، دار الفكر، 1401-1981، ج 2، ص 152.
5. كتابة السياسة، تحقيق، هشام نشابة، ضمن كتابه، التراث التربوي الإسلامي في خمس مخطوطات، ط 1، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، 1988، ص 41.
6. في مصنفه، إحياء علوم الدين، دار الرشاد الحديثة، ح 373.
7. في مؤلفه: تحفة الودود بأحكام المولود، تحقيق، عبد الغفار سليمان البنداري، ط 1، دار الجبل، بيروت، 1988، ص 263-264.

المدرسة، وسائل الإعلام المختلفة) أن يتوفر فيها عنصر القدوة فتلتزم بدورها بقيم الإسلام ومثله وأخلاقياته قولا وعملا، حتى لا يشعر الطفل بأي تضارب بين ما يلقن له، وبين ما يراه من مختلف مظاهر السلوك اليومية، أو بين ما يعيشه هنا ويراه ويلاحظه هناك.

وهناك شروط، أرى أنه لابد من مراعاتها، حتى تكون للقدوة آثارها الطيبة والحسنة على شخصية الطفل، وهذه الشروط على نوعين: شروط متعلقة بالطفل وشروط متعلقة بمؤسسات التنشئة.

أولا: الشروط المتعلقة بالطفل

* أن تكون مختلف مظاهر السلوك المعروضة أمام الطفل بقصد الاقتداء بها سهلة وواضحة وخالية من التعقيد.
* أن تكون هذه القدوة الصالحة في مستوى إدراك الطفل لها.
* أن تستخدم مؤسسات التنشئة وسائل الإثارة لدى الطفل لينتبه إلى القدوة الصالحة ويتأثر بها.
* أن يكون موضوع القدوة مناسبا لمستوى الطفل النفسي والجسدي، فمثلا لا يمكن أن نقوم بعمل أمام الطفل بقصد الاقتداء، وهو لا يملك من الوسائل ما يساعده على ذلك كأن يكون به عجز في جسده. وهذه الحالة تصدق على الطفل المعوق.
* أن تراعي مؤسسات التنشئة الحالة النفسية للطفل، حتى يكون تأثير القدوة الصالحة قويا عليه. إن أثر القدوة الصالحة يكون ضعيفا وخافتا، إذا كان الطفل في حالة نفسية غير ملائمة، كأن يكون غير مرتاح لسبب من الأسباب: كشعور بالتعب أو الجوع، أو النوم فلا يقلق الأب مثلا، حينما يظهر بصورة علانية أمام أطفاله بأنه سيذهب إلى المسجد للصلاة، واكتفى هذا الطفل بالصلاة في البيت لحاجته إلى الأكل أو لرغبته في النوم من أجل الاستراحة، لأن وقت الاقتداء به في هذا الجانب جاء في وقت غير مناسب.

ثانيا: الشروط المتعلقة بمؤسسات التنشئة

* أن تتم القدوة بتلقائية، بمعنى أن لا تكون متعمدة ومصطنعة. فإن الطفل قد يصل

مع مرور الزمن إلى إدراك ذلك، فإذا أدركه قل أثر القدوة المصطنعة عليه، أو تفقد كل تأثير عليه.

- أن تكون القدوة مستمرة، سواء وجد الطفل أو لم يوجد، فالنماذج السلوكية الطيبة التي تعرض عليه بقصد الاقتداء بها يجب أن لا تتوقف، فلو حصل تقطع في الاستمرارية، فإن أثر القدوة يمكن أن يضعف.
- أن لا تعتمد مؤسسات التنشئة على أسلوب القدوة وحده في عملية تنشئتها للأطفال، فلا بد أنها تستعمل إلى جانبه أساليب أخرى مباشرة، كما سيتم تبيينه.

2-1-2. القصة

تعتبر القصة أسلوبا غير مباشر من أساليب التنشئة الاجتماعية، فهي زيادة على ما تحققه من متعة أدبية تتمثل في حسن الصياغة والربط بين الأحداث وتوضيح موضوع الحبكة، وكذلك ما تحققه من متعة فنية تتمثل في إثارة وجدان القارئ وتشويقه، وتوسيع مجال خياله، فإنها في نفس الوقت تؤدي وظائف أخرى، من خلال ما تحتوي عليه من أفكار، تساهم بطريقة غير مقصودة، في تغيير الاتجاهات والمواقف وبث قيم وأنماط سلوكية معينة.

وللقصة مكان رحب في الإسلام، وخصوصا في القرآن الكريم، فقد استخدمها استخداما واسعا جدا بكل أنواعها، كما يقول محمد قطب: فاحتوى على: "القصة التاريخية والواقعية المقصودة بأماكنها وأشخاصها وحوادثها. والقصة الواقعية التي تعرض نموذجا لحالة بشرية، فيستوي أن تكون بأشخاصها الواقعين أو بأي شخص يتمثل فيه ذلك النموذج. والقصة والتمثيلية التي لا تمثل واقعة بذاتها، ولكنها يمكن أن تقع في أي لحظة من اللحظات، وفي أي عصر من العصور[1]".

واستخدام الإسلام للقصة، هو بالدرجة الأولى استخدام يهدف إلى التقويم والتهذيب والتوجيه، ولا يقف عند حدود تحقيق المتعة الفنية والأدبية، فمثلا ما جاء في قصة الخسف[2] الذي تعرض له قارون بسبب نكرانه لفضل الله عليه وجحوده لنعمته وافتتانه بماله، ففيه

1. منهج التربية الإسلامية، ج 1، ص 237.
2. أنظر سورة القصص، الآيات 76-81.

توجيه إلى شكر الله على فضله ونعمه، وتحذير من الغرور والتكبر، وذلك بطريقة غير مباشرة، ونفس الشيء يقال بالنسبة لقصة "عاد[1]" وغيرها من القصص القرآنية، فهي توجه وتصحح وتنبه وتحذر، وتقوم من خلال ما تعرضه من نماذج بشرية سواء كانت نماذج للمؤمنين وللصالحين المتقين أو نماذج للمتكبرين والظالمين والطغاة، وذلك بشكل يوقظ القلب ويحرك المشاعر، وينقل العقل من حالة الغفلة والسهو وعدم المبالاة إلى حالة التيقظ والانتباه والاعتبار. ومن هذا المنطلق فإن القصة القرآنية تعتبر أسلوبا فعالا من أساليب التنشئة الاجتماعية عبر القصة المباشرة. وذلك من خلال ما تتضمنه من قيم إسلامية سواء على مستوى الفكر أو على مستوى السلوك.

والكاتب المسلم اليوم مطالب أولا بأن يستهدف من القصص القرآنية شكلا ومضمونا، ويوظفه في الكتابة القصصية للأطفال، كي يساهم في عملية تنشئتهم في ظل الإسلام. وهو مطالب ثانيا على مستوى الشكل أن يصوغ ما يكتبه للأطفال بطريقة مثيرة ومشوقة، وسهلة تراعي نموهم العقلي والبدني، فيفرق بين الكتابة للأطفال ما قبل السابعة وبين الكتابة لأطفال ما بعد السابعة، كما تراعي أيضا ما بين الجنسين من اختلافات وخصوصيات لها علاقة باختلاف البناء البيولوجي لكل واحد منهما، فيكون ما يكتب للذكور يختلف عما يكتب للإناث، كل ذلك في إطار المنهج الإسلامي.

2-2. الأساليب المباشرة

2-2-1. التلقين

التلقين أسلوب مباشر من أساليب التنشئة الاجتماعية، وإذا كانت القدوة تمثل الجانب العملي والتطبيقي لمظاهر التنشئة، وإذا كان الطفل في طفولته المبكرة لا يملك القدرة على فهم ما يلقن له، نظرا لكون قدراته العقلية العليا لا زالت في طريق التكوين فهو مثلا -في هذه المرحلة- يكون يميل إلى الأشياء العملية والملموسة، أكثر مما يميل إلى الأشياء ذات أبعاد معنوية وتجريدية كالحق والواجب[2] فإن أسلوب التلقين لا يناسب السنوات الأولى من حياة

1. أنظر سورة هود، فهي تتضمن مجموعة من القصص.
2. علم النفس التربوي، ص 119 - 169.

الطفل، وإنما هو أنسب لما بعدها، حيث تتوفر للطفل إمكانيات الإدراك والفهم لما يلقن له. فيكون إذن في حاجة ماسة إلى التلقين، حتى يمكنه أن يسير -بالفعل- في الطريق الصحيح، فتلقنه مؤسسات التنشئة ما يجوز وما لا يجوز. وأنه عليه أن يفعل هذا لأنه نافع له ولمجتمعه، وأن يجتنب ذاك لأنه مضر له ولمجتمعه.

2-2-1-1. عوامل إنجاح التلقين

لا بد لأسلوب التلقين من منهج قويم، ومنظم يسير عليه، حتى يكون له مفعول إيجابي في التنشئة. "فليس أي كلام يصلح للتلقين، وليس كل طريقة صالحة للتلقين[1]" فلابد من مراعاة ما يلي:

* **الانسجام بين مؤسسات التنشئة في مادة التلقين:**

يتطلب التلقين الجيد والناجح أن تكون مادته واحدة بحيث لا تختلف من مؤسسة إلى أخرى اختلاف تباين وتضارب، فيكون مثلا ما تم تلقينه للطفل حول موضوع معين في المدرسة مناقض لما يقدم له حول نفس الموضوع في الأسرة أو في المسجد أو عبر وسائل الإعلام. فمثلا لو كان الموضوع هو الأطعمة والأشربة فإن ما يلقن للطفل في الأسرة على أنه حلال منهما بينما الآخر حرام، يجب أن يكون نفسه ما تقدمه المدرسة أو وسائل الإعلام حول ذات الموضوع، فلا تبيح المدرسة أو وسائل الإعلام ما تحرمه الأسرة أو المسجد أو يقللان من شأن ما تعظمه الأسرة مثلا.

وما دامت تنشئة الطفل المسلم تتم في ظل المنهج الإسلامي: فإنه من المفروض أن تستمد مادة التلقين من مصادر هذا المنهج وليس بعيدا عنها. كما أنه من المفروض أيضا أن يقع اتفاق بين مؤسسات التنشئة في سائر العالم الإسلامي حول الحلال والحرام حول المباح والممنوع.

* **اختيار الوقت المناسب للتلقين:**

وحتى يكون للتلقين دور فعال كأسلوب من أساليب التنشئة الاجتماعية، فيتطلب هذا من مؤسسات التنشئة أن تراعي الظروف المناسبة له. بحيث يكون السبب الذي يدفعها إلى التلقين سببا وجيها ومعقولا، وليس فقط لمجرد الرغبة في إصدار الأوامر، فإن الطفل يستطيع أن يميز

1. منهج التربية الإسلامية، ج 2، ص 129.

بين هذا وذاك، فهذا رسول الله، صلى الله عليه وسلم، جاءه "رجل بطبق عليه تمر، فقال: ما هذا؟ أصدقة أم هدية؟ فقال الرجل: بل صدقة، فقال: قدمها إلى القوم، قال: والحسن يتعفر بين يديه فأخذ تمرة فجعلها في فيه. فنظر إليه رسول الله، صلى الله عليه وسلم، فأدخل أصبعه في فيه، فانتزع التمرة ثم قذفها، ثم قال: إنا آل محمد لا تحل لنا الصدقة[1]" فكان السبب دافعا للتلقين، وجاء التلقين مناسبا للسبب.

❋ الإفهام والتوعية خلال التلقين:

إن التلقين كأسلوب مباشر في التنشئة يحتاج إلى استخدام أساليب أخرى مساعدة، حتى يكون مردوده حسنا، ينبغي أن يصاحبه أسلوب الإفهام والتوعية، دون الاقتصار فقط على مجرد إلقاء الأوامر، كما فعل الرسول، عليه الصلاة والسلام، مع حفيده الحسين بن علي في الحديث السابق، فبين له لماذا لا يجب أن يأكل تمر الصدقة، حين انتزع التمرة من فمه، ولا يخفى ما في الإفهام والتوعية المصاحبين لأسلوب التلقين، من توسع لمدارك الطفل وإغناء محصوله المعرفي، مما يساعده على إنماء ذكائه وتنشيطه، وامتلاك مهارات معرفية، كالربط بين الأشياء، وتحديد العلاقة بينها.

❋ الميل إلى اللين والرفق دون النهر والخشونة:

إن أحسن تلقين هو ما كان مصحوبا باللين والرفق، يجعلان الطفل يقبل عليه، وقد كان الرسول عليه الصلاة والسلام، في توجيهه للأطفال يتمسك دائما باللين والرفق، كما تدل على ذلك الشواهد الكثيرة، منها الحديث السابق، فلا يظن ضان أن الرسول، صلى الله عليه وسلم، انتزع التمرة من فم الحسين بعنف وخشونة، كما أنه لم ينهره، ولو فعل ذلك، لوصل إلينا خبره، فما كان ليخفى أمره على أصحابه، وهم الذين حرصوا أن ينقلوا عنه كل ما كان في وسعهم أن ينقلوه.

وهذا ربيب الرسول، صلى الله عليه وسلم، عمر ابن أبي سلمة، تطيش يده في القصعة، فيقول له، عليه الصلاة والسلام، بليونة ورفق: "سم الله عز وجل، وكل بيمينك، وكل مما يليك[2]".

---

1. مسند أحمد ابن حنبل، ج 3، ص 489 - 490.
2. سنن ابن ماجة، ج 2، ص 1087، حديث رقم 6332، تصحيح فؤاد عبد الباقي، دار إحياء العربية.

إذن، فليس المطلوب وحده أن تمتلك مؤسسات التنشئة مادة التلقين، هذه خطوة أولى لا غير، ولابد أن تمتلك الخطوة الثانية، وهي طريقة عرض وتقديم مادة التلقين، ولا يوجد أحسن من أن يتم ذلك بأسلوب اللين والرفق، بعيدا عن الشدة والغلظة والصرامة والفظاظة، "وإلا ضاع الأثر المطلوب أو انقلب إلى الضد... نعم ينبغي أن يكون التقديم في صورة ترغب المتلقي في أن يتلقى، لا في صورة تنفره من التلقي[1]"، صورة يحس الطفل من خلالها باحترام الملقن له، فينعكس على احترامه لنفسه وتقديره لها، ولا خير في أساليب توظف لتنشئة الطفل إذا لم تغرس في الطفل احترامه لذاته، فالذي لا يحترم ذاته، لا يعرفه كيف يحترم غيره.

❋ مراعاة القدرات العقلية عند التلقين:

لا يجب أن تغيب هذه الحقيقة عن مؤسسات التنشئة، وهي أن التلقين الصالح لا يثمر بما فيه الكفاية، إذا كانت مادته مما يفوق القدرات العقلية للطفل، والمنهج الإسلامي يأبى ذلك، ويدعو إلى مخاطبة الناس بحسب ما يمكنهم أن يفهموه، بحيث يناسب مستواهم العقلي، فقد روى ابن مسعود مرفوعا: ما أنت محدث قوما حديثا لا تبلغه عقولهم إلا كان لبعضهم فتنة[2]".

❋ مراعاة الفروق الفردية في التلقين:

مراعاة الفروق الفردية سمة من سمات التنشئة الاجتماعية بما في ذلك الأساليب التي تتم بها هذه العملية ومن بينها أسلوب التلقين، فهناك طفل ينفع معه التلقين مرة واحدة في الموضوع الواحد، فينطبع السلوك المحمود في نفسه، ويزول السلوك المنحرف. وهناك طفل آخر، لا يساعده تكوينه النفسي والعقلي على ذلك نتيجة لعوامل الوراثة، فيحتاج على أن يعاد عليه التلقين مطلقا بحيث لا تظهر نتائجه على شخصيته، ولو أعيد عشرات المرات، أيضا لسبب من الأسباب إما وراثية أو بيئية. وهذه الأخيرة قد يكون المسؤول عنها الشخص الملقن نفسه، فهو إما أن قوله لا يطابق عمله أو أن شخصيته ضعيفة، أو أنه يتدبدب في معاملة الطفل، فيمدحه اليوم على شيء، ويعاقبه عليه في الغد، مما يؤدي إلى اختلال معايير الاستواء والانحراف في

1. منهج التربية الإسلامية، ج 2، ص 45.
2. أخرجه مسلم في مقدمة صحيحه، ج 9/1 شرح أبي زكريا محيى الدين يحيى ابن شرف النوري، طبعة: دار الفكر، بيروت، لبنان، 1401-1981.

نفس الطفل، أو تضارب في مادة التلقين بين مؤسسة وأخرى من مؤسسات التنشئة.

وفي هذه الحالة؛ أي حين لا يجدي تكرار التلقين، وخصوصا في الموضوع الواحد فيجب البحث عن السبب، والبحث عن أسلوب آخر يلائم طبيعة الطفل النفسية والعقلية والبدنية، وكما يقول ابن الحاج: "فرب صبي يكفيه عبوسة وجهه؛ أي وجه المعلم، وآخر لا يرتدع بالكلام الغليظ والتهديد، وآخر لا ينزجر إلا بالضرب والإهانة، كل على قدر حاله[1].

❋ المراقبة المستمرة للطفل:

وحتى يكون للتلقين دور فعال في غرس القيم والمثل وتثبيتها، فإن الأمر يقتضي من مؤسسات التنشئة بصفة عامة، والأسرة بصفة خاصة، أن تراقب سلوك الطفل، عند الأكل والشرب، عند النوم، عند الكلام، هل ذهب إلى المسجد؟ هل قرأ القرآن؟ ماذا يقرأ؟ من يصاحب؟ من يدرسه؟.الخ، ولا تغفل عنه مما يساعدها على تنظيم عملية التلقين، فتاتي منسجمة مع ما يقوم به الطفل من تصرفات وأفعال، وفي ذلك يقول ابن الجزار: "وينبغي أن يتفقد الصبي في كلامه وقعوده بين الناس وحركته ونومه وقيامه ومطعمه[2] ومشربه، ويلزم في جميع ذلك ما ألزمه العقلاء أنفسهم، حتى صاروا وأفعالهم طبيعة من طبائعهم[3]".

وبهذه المراقبة يتبين مدى أثر التلقين في تهذيب سلوك الطفل وتعديله، كما أنها تحدد مقدار حاجته إليه، بحيث لا ينبغي الإكثار عليه من التلقين، بما هو ليس في حاجة إليه، أو يفوق حاجته، حتى تصبح حياته كلها تلقين وتوجيه وإرشاد، هذا لا يعني التغاضي عن بعض تصرفاته أو تأجيل توجيه التلقين إلى وقت آخر، حين يتكرر مثلا نفس السلوك" وليس في هذا الأسلوب أي إخلال بسير عملية التنشئة ما دام سلوك الطفل مضبوطا سواء السوي منه أو الشاذ، إنما الخلل يكمن في التغافل عن الطفل وإهمال مراقبته والتنبيه له، "فالتغاضي شيء، والغفلة عن التنبيه شيء آخر. أولهما قد يكون مطلوبا بين الحين والحين، أما الثاني فعيب في التربية خطير[4]".

---

1. المدخل، ج 2، ص 316.
2. يبدو أن هذا خطأ مطبعي والصواب مطعمه فسياق الجملة يقتضي ذلك.
3. سياسة الصبيان، ص 116.
4. منهج التربية الإسلامية، ج 2، ص 48.

2-2-2. الثواب

الثواب من الوجهة النفسية حافز، ومنبه يؤدي إلى تكرار الفعل الحسن واجتناب الفعل القبيح، ويدل في استعماله اليومي على ما يتسلمه الفرد من نقود أو هدايا نتيجة قيامه بعمل يحظى بالقبول والرضى، كتسليم الطفل هدية، مكافأة له على إنجاز عمل معين وتشجيعه عليه، أو مكافأة بطل في الرياضة بمدالية لقيامه بعمل بطولي وهكذا.

إلا أن الثواب في هذه الحالة يتخذ شكلا ماديا ملموسا، وإن المنهج الإسلامي يقبل هذا الأسلوب في تنشئة الطفل، ومن الأدلة على ذلك، مارواه عبد الله بن الحارث، رضي الله عنه، حيث قال: "كان رسول الله، صلى الله عليه وسلم، يصف عبد الله وعبيد الله وكثير أبناء العباس، رضي الله عنهم، ثم يقول: "من سبق إلي فله كذا وكذا قال: فيستبقون إليه، فيقفون على ظهره وصدره فيقبلهم ويلتزمهم[1]".

إلا أن المنهج الإسلامي لا يقف عند هذا النوع المادي من الإثابة، فهناك نوع آخر للثواب يتجرد عن الصبغة المادية، يتخذ شكل قبول أو استحباب أو تقرب، أو إظهار السرور والرضى حينما تكون الاستجابة طيبة ومرضية اجتماعيا. وقد تبث استخدام هذا النوع المعنوي من الثواب من طرف الرسول، عليه الصلاة والسلام، حيث كان يكافئ حسان بن ثابت على قوله الشعر مدافعا عن الإسلام والمسلمين ضد المشركين بالكلمة الطيبة، فكان يقول له: "إن الله ليؤيد حسان بروح القدس[2]".

وبهذا يتنوع الثواب كأسلوب في تنشئة الطفل في ظل المنهج الإسلامي إلى نوعين: ثواب مادي وثواب معنوي، وقد قدم محمد قطب بعض الأمثلة على كل واحد منهما أثناء حديثه عن أهمية الثواب وضرورته، وذلك حين قال: "والتشجيع قد يكون بابتسامة أو بقبلة حانية من الأم أو الأب، أو بتربيته؛ (أي الطفل) على جسمه، أو بإحداث "هيصة" كبيرة حول الطفل يشعر فيها بالاهتمام الشديد به، وبجو المودة من حوله.. أو بلعبة تعطى له كمكافأة على الجهد الذي بذله أو بشئ من الحلوى أو الطعام.. أو بأي شيء مما يعرف الوالدان من دراستهما لطفلهما

---

1. مسند أحمد، ج 1، ص 214.
2. المرجع نفسه، ج 6، ص 72.

أنه محبب إليه ومن ثم فهو مشجع له"[1].

ومؤسسات التنشئة حين تثيب الطفل فإنها تشجعه على تكرار الفعل الطيب، كما تستثير نشاطه كي يستمر ويداوم على فعله وهكذا يكون للثواب دور أساسي في تدعيم الاستجابة الطيبة كما أنه يتدخل بشكل إيجابي ليساهم في التأثير على الذات صاحبة النشاط المثاب عليه، مما يكسبها ثقة واعتزازا ورضى.

2-2-2-1. تقنيات تطبيق الثواب

إن الثواب كما يمكن أن يكون عاملا مساعدا على تنشئة الطفل تنشئة سليمة، يمكن كذلك أن يكون عاملا معيقا ومعرقلا لها، إذا لم يتم توظيفه بطريقة صحية ومعقولة. وأقترح لذلك وسيلتين:

أ- الوسيلة الأولى: تجنب تعويد الطفل على الربط بين الفعل والثواب

إن خطورة الثواب على نجاح سير عملية التنشئة تكمن حين يصبح قيام الطفل بالاستجابة المرغوب فيها رهينا بمدى حصوله على إثابة عليها. فمتى حصل على الثواب استمر في الاستجابة، ومتى لم يحصل عليه أوقف مواصلة إظهارها، فيصبح الثواب في هذه الحالة غاية في حين أنه وضع أصلا ليكون وسيلة، الشيء الذي ينعكس على الطفل سلبا، فيضره أكثر مما ينفعه، إذ يجعل منه إنسانا ماديا. وحين يصل الأمر بالطفل إلى هذا المستوى المادي في التعامل مع الثواب، فإنه من الأجدى أن توقف مؤسسات التنشئة (الأسرة - الكتاب - روض الأطفال - المدرسة) العمل به، فلا يتعود الطفل ذلك.

وإنه من الخطأ حين تأمر الأسرة الطفل بالقيام بعمل ضروري لا خيار له في تنفيذه، فيشترط عليها أجرا للقيام به، وتقبل منه هذا الشرط. أو دون أن يشترط هو ذلك، بل هي التي توحي له به، كأن تقول له: إذا فعلت كذا أخذت كذا، مع أن هذا الفعل هو واجب[2] من واجبات الطفل، عليه أن يؤديه سواء حصل على تشجيع أم لم يحصل.

وكذلك من الخطأ أن يترك الطفل البالغ عشر سنوات فما فوق، يربط بين أدائه للصلاة

---

1. منهج التربية الإسلامية، ج 2، ص 138.

2. أعني بذلك الواجب المنزلي مثل مساعدة الأسرة.

وبين حصوله على ثواب سواء من أسرته أو من معلمه، أو من أي شخص آخر إذا حصل هذا الربط من طفل مازال لم يبلغ العاشرة، فهو مقبول منه، ولا يؤاخذ عليه، لكن أن يتجاوز عشر سنوات، ويصر على الربط بين أداء الصلاة، فهذا مما يخالف المنهج الإسلامي في التنشئة، فالرسول، عليه الصلاة والسلام يقول: "مروا أولادكم بالصلاة لسبع واضربوهم عليها لعشر[1]" نعم لو كان الأمر يتعلق بالصيام لكان مقبولا، فيثاب على كل يوم صامه مثلا، فيكون الثواب هنا محفزا للطفل على الاستمرار في الصيام، حتى يتعود عليه. فقد يصوم يوما واحدا، ثم يتوقف، لأنه يريد أن يجرب، سواء أثيب أم لم يثب، وذلك من تلقاء نفسه، لكن حمله على الصيام يوما آخر أو أيام أخر، سيحتاج إلى تشجيع، ولا حرج عليه إذا لم ينل الثواب، فأوقف الصيام، لأنه عمل تطوعي غير واجب عليه إلا عند البلوغ، فإذا بلغ أصبح من المكلفين، فيلزم بالصيام من غير أن يثيبه أحد عليه، ويفهم عن طرق أسلوب التلقين أن الذي سيثيبه هو الله عز وجل. ومما يلقن له، حديث الرسول، صلى الله عليه وسلم: "الصيام لي وأنا أجزي صاحبه[2]" وهذا يقود إلى الحديث عن الوسيلة الثانية.

أ- الوسيلة الثانية: التنويع في استخدام الثواب

تتعلق هذه التقنية باستخدام الثواب بنوعيه المادي والمعنوي، فالاقتصار على المادي وحده مضر بشخصية الطفل، وفيه خطورة على سلوكه، وذلك بتعويده على الطمع والأخذ والتواكل، وإذا كان الطفل يجد اليوم من يعطيه، فمن سيجد غدا؟ والأحوال لا تدوم على حال، فهي تنقلب من يسر إلى عسر ومن عسر إلى يسر، وهنا تظهر خطورة الاعتماد على الثواب المادي وحده في التنشئة.

إذن فخيرا للطفل، وحرصا على أن تمر تنشئته بطريقة سوية، أن تنوع مؤسسات التنشئة -وخصوصا التي يعنيها الأمر مباشرة- كالأسرة والروض والكتاب والمدرسة، من صور الثواب، فتارة تثيبه ماديا وتارة أخرى تثيبه معنويا، على أساس أن تبدأ مرحلة الطفولة بالثواب المادي، وتنتهي بالثواب المعنوي. وإن تصل إلى ذلك تكن قد حققت نجاحا كبيرا في تنشئة الطفل. ثم

1. سنن أبي داود، ضبط وتعليق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ج 1، ص 133، حديث رقم: 499.
2. صحيح البخاري: بشرحه فتح الباري، لابن حجر العسقلاني.

إنه لابد في إطار الثواب المعنوي، من التقدم خطوة أخرى يتم فيها نقل الطفل من الاستجابة للثواب البشري إلى الاستجابة للثواب الإلهي، "وما أسألكم عليه من أجر إن أجري إلا على رب العالمين" [الشعراء: 127]، "إنما نطعمكم لوجه الله لا نريد منكم جزاء ولا شكورا" [الإنسان: 9] فيكون ما يقوم به الطفل من استجابة طيبة والكف عن استجابة غير مرضية، والاستمرار في ذلك، إنما يقصد به التقرب إلى الله عز وجل، يبتغي به ما عنده من جزيل الثواب، ويستغني به عما بأيدي الناس.

لكن أن يستمر الطفل في ربط العمل المباح بالثواب البشري ويصر على ذلك فهذا لا ينبغي التساهل معه فيه، فلابد في هذه الحالة من إيقاف عملية الثواب والبحث عن أسلوب آخر يدفع الطفل إلى الامتثال لمطالب مجتمعه، وهذا الأسلوب هو العقاب.

2-2-3. أسلوب العقاب

العقاب هو أي شيء يحدث ألما، وإدراجه ضمن أساليب التنشئة قضية مثيرة للجدل في المناهج غير الإسلامية، التي انتهى بها "الأمر أو كاد أن ينتهي الأمر إلى أن العقاب لا دور له في التعلم، وماله دور هو الأثر الطيب أو الثواب أو الجزاء الحسن[1]".

إلا أن هذا الجدل ليس مطروحا في المنهج الإسلامي، فهذا المنهج يقبل احتضان العقاب كأسلوب في التنشئة، فهو مشروع، كما يدل على ذلك قوله تعالى: ﴿**من يعمل سوءا يجز به**﴾ [النساء: 123] ويبيح استحدامه بين الحين والآخر، عندما لا تجدي الوسائل الأخرى وتستخدم جميع محاولات الإصلاح بالطرق السليمة. يقول ابن سينا موضحا ذلك: "فينبغي لغنم الصبي أن يجنبه مقابح الأخلاق، وينكب عنه معايب العادات، بالترهيب والترغيب والإيناس والإيحاش، وبالإعراض والإقبال، وبالحمد مرة وبالتوبيخ أخرى ما كان كافيا، فإن احتاج إلى الاستعانة باليد لم يحجم عنه[2]" وكما يلاحظ من قول ابن سينا، فإن العقاب نوعان: عقاب مادي وعقاب معنوي:

1. علم النفس التربوي، ص 395، أحمد زكي صالح.
2. كتاب السياسة، ص 40.

2-2-3-2. أنواعه

النوع الأول: العقاب المعنوي

العقاب المعنوي أسلوب من أساليب التنشئة يسبق العقاب المادي كما نص على ذلك ابن سينا في النص السابق، وكما ينص على ذلك أيضا محمد قطب، من خلال حديثه عن ضرورة التدرج في استخدام أساليب التنشئة، يقول: "..وأن العقوبة الحسية ليست أول ما يلجأ إليه المربي من أنواع العقوبة، بل ينبغي أن يبدأ بالعقوبة المعنوية إلى أن يحتاج إلى العقوبة الحسية[1]".

والعقاب المعنوي له أشكال كثيرة، ذكر المربون المسلمون منها: الأعراض، إظهار عدم الرضى العبوس والتقطيب، الهجر، الحرمان من الثواب والأشياء المحببة، الاستنكار والذم.

فمثلا حول العبوس والتقطيب يقول القابسي: "فكونه -أي المعلم- عبوسا أبدا من الفظاظة الممقوتة، ولكنه إذا استعملها عند استئهالهم الأدب، صارت دلالة على وقوع الأدب بهم، فلم يأنسوا إليها، فيكون فيها إذا استعملت أدبا لهم في بعض الأحايين دون الضرب[2]".

هذا ولم يجعل المربون المسلمون الحرمان من الطعام والشراب[3] كشكل من أشكال العقاب، فمادام أن الدافع إلى العقاب هو تحقيق مصلحة الطفل، بحمله على الاستجابة المرغوبة فيها، والكف عن الاستجابة غير المرغوب فيها، فإن تحقيق هذه المصلحة لا يجب أن يؤدي إلى إلحاق الضرب بالطفل، فليس من المعقول في شيء أن يقوم الخطأ ويصحح بارتكاب خطأ آخر.

فحرمان الطفل من الطعام والشراب، فيه كبت لإشباع إحدى الدوافع الفطرية في الإنسان وأقواها، وهما دافعان: الجوع والعطش، الشيء الذي يتسبب في إلحاق الضرر بصحة الطفل، فيعرقل نموه الجسمي والعقلي والنفسي.

ولم يجعل المربون المسلمون أيضا حرمان الطفل من اللعب شكلا من أشكال العقاب

---

1. منهج التربية الإسلامية، ج 2، ص 136.
2. الرسالة المفصلة لأحوال المتعلمين وأحكام المعلمين والمتعلمين، تحقيق، أحمد فؤاد الأهواني، ضمنها كتابة: "التربية في الإسلام"، القاهرة، دار المعارف، ص 307.
3. كما نص على ذلك ابن سحنون في رسالة: "آداب المعلمين"، ص 357.

المعنوي ولم يوص أحد منهم -فيما وقع بين يدي من كتاباتهم- بهذا النوع من العقاب، فهذا الغزالي يوصي بعدم الاعتراض على لعب الطفل حين يريد أن يلعب في غير أوقات الدراسة.

يقول: "وينبغي أن يؤذن له بعد الانصراف من الكتاب أن يلعب لعبا جميلا يستريح إليه من تعب المكتب بحيث لا يتعب في اللعب. فإن منع الصبي من اللعب وإرهاقه إلى التعلم دائما يميت قلبه ويبطل ذكاءه[1]" ومن باب أولى أنه لا ينبغي منعه من اللعب كعقاب له، فليس في مصلحة الطفل أن يعاقب بحرمانه من اللعب مثلا طول اليوم أو نصفه أو.. فتتقلص حركاته ويقل نشاطه وهو في سن تحتاج إلى الحركة والنشاط باستمرار.

النوع الثاني: العقاب المادي أو الحسي

2-2-3-2. سن إدراج الضرب كأسلوب في تنشئة الطفل

يكون العقاب المادي بالضرب، ولا يوجد حوله خلاف بين المربين المسلمين. ومستندهم في ذلك قوله صلى الله عليه وسلم: "مروا أولادكم بالصلاة لسبع واضربوهم عليها لعشر[2]". إنما وقع الخلاف بينهم حول السن التي يبدأ فيها بمعاقبة الطفل الذي لم يصل العاشرة من عمره إذ في هذه الحالة لا يوجد خلاف بينهم، ما دام الرسول، عليه الصلاة والسلام، أجاز ضرب ابن عشر سنوات على الصلاة فأجاز ابن عبدون ضرب الطفل الصغير[3] بينما يذهب ابن الحاج إلى منع ذلك، فهو يقول: "فينبغي أن يأخذ معهم بالرفق مهما أمكنه إذ أنه لا يجب ضربهم في هذا السن المتقدم[4]" ويقصد بذلك السن التي ما قبل العاشرة كما يتبين من قوله: "وقد جاء أن الصلاة لا يضرب عليها إلا لعشر فما سواها أحرى[5]".

2-2-3-3. عدد الضربات

كما وقع الخلاف بين المربين المسلمين أيضا حول عدد الضربات، فيذهب ابن عبدون إلى

---

1. إحياء علوم الدين، ج 3، ص 73.
2. سنن أبي داود، ج 1، ص 133، حديث رقم 495.
3. من رسالة له: أنظر ص 118 من كتاب المغراوي وفكره التربوي، لعبد الهادي التازي.
4. المدخل، ج 2، ص 317.
5. المرجع نفسه.

تخصيص "خمس أسواط للكبير وثلاثة للصغير[1]" بينما يذهب ابن الحاج إلى أنه لا ينبغي الزيادة على ثلاث ضربات[2].

ولكن القابسي أجاز الضرب بما فوق ثلاثة ضربات، وذلك "بعد أن يستشير المعلم أب الطفل أو وصيه إن كان يتيما[3]" ولا يزيد المعلم بعد الإذن على عشر ضربات إلا إذا كان من صبيان المعلم من يناهز الاحتلام، ويكون سيء الرعية غليظ الخلق، لا يريعه وقوع عشر ضربات عليه، ويرى للزيادة عليه مكانا، وهو محتمل مأمون فلا بأس، إن شاء الله، من الزيادة على العشر ضربات[4]".

وما ذهب إليه القابسي من إباحة الزيادة على عشر ضربات مخالف لما ثبت في الحديث النبوي الشريف، حيث قال عليه الصلاة والسلام: "لا يجلد فوق عشر جلدات إلا في حد من حدود الله[5]" وكذلك قوله: "لا عقوبة فوق عشر ضربات إلا في حد من حدود الله[6]".

وبناء على هذين النصين فإن العقوبة المادية المقررة في حق الطفل لا يجب أن يتجاوز عشر ضربات، حتى ولو ناهز الاحتلام كما يذهب إلى ذلك القابسي، سواء تعلق الأمر بالأسرة أو بالكتاب أو بالمدرسة. ولابد من استشارة الأسرة، إذا كان المعاقب هو المعلم، كما نبه إلى ذلك القابسي ومن جاء بعده من المربين[7].

4-3-2-2. موضع الضرب

من توجيهات الإسلام فيما يتعلق بإنزال عقوبة الضرب أن يتم اتقاء أماكن معينة من الجسم، فقد نهى الرسول، صلى الله عليه وسلم، حين أمر برجم الغامدية عن مس الوجه، وإذا كان هذا حال الرجم الذي سيؤدي إلى القتل، فإنه من باب أولى أن يتجنب ضرب الطفل

---

1. أنظر مصدر الهامش 2.
2. المدخل، ج 2، ص 317.
3. الرسالة المفصلة، ص 310.
4. الرسالة المفصلة، ص 310.
5. فتح الباري، ج 7، ص 182، ح 6848.
6. نفس المرجع، ص 183، ح 6849.
7. كابن حجر الهيثمي من مربي القرن العاشر الهجري، في كتابه تحرير المقال في آداب وأحكام يحتاج إليها مؤدب الأطفال، تحقيق هشام نشابة. ضمن كتاب: التراث التربوي الإسلامي في خمس مخطوطات، (تقدم)، ص 252.

في وجهه بقصد تأديبه.

والمربون المسلمون اهتموا كثيرا بتحديد موضع الضرب من جسد الطفل، فمنعوا الضرب على المواضيع التي تؤدي إلى قتل الطفل كالفرج، وتحت الأذن وعند ثغرة النحر[1]، أو ما يؤدي إلى إحداث إعاقة جسدية به[2]، أو خبل عقلي[3] أو كسر في عظامه[4].

وإذا كانوا منعوا الضرب على هذه المواضيع فقد أباحوا الضرب على مواضع أخرى، لا تؤدي إصابتها إلى إلحاق أضرار بجسد الطفل مثل الأفخاذ أسافل الرجلين، لأن هذه المواضع "آمن وأحمل للألم[5]".

و"لا يخشى منها مرض ولا غائلة[6]" على حد تعبير كل من القابسي والشيرزي وابن الأخوة.

2-2-3-5. آلة الضرب

تنوعت الآلة المستعملة في ضرب الطفل عند المربين المسلمين فهي عبارة عن عصا أو سوط. فعن أوصاف العصا يقول ابن الأخوة: "ولا يضرب -أي المؤدب- صبيا بعصا غليظة، تكسر العظم، ولا رقيقة وتؤلم الجسد. بل تكون وسطا[7]".

ويقول ابن حجر الهيثمي في أوصاف السوط[8]: "ويجب في نحو السوط أن يكون معتدل الرطوبة، فلا يكون رطبا فيشق الجلد لثقله، ولا شديد اليبوسة فلا يؤلمه لخفته[9]".

وقد انتقد ابن الحاج ما كان شائعا في عصره من أنواع آلات الضرب، وحذر من استعمالها، فقال: "وليحذر الحذر الكلي من فعل بعض المؤدبين في هذا الزمان، وهو أنهم

1. روم التعلم والتعليم، نفس المحقق، ضمن نفس الكتابة، ص 257.
2. الرسالة المفصلة، ص 311.
3. الرسالة المفصلة، ص 311.
4. نهاية الرتبة في الحسبة، للشيرزي، تحقيق، عبد الهادي التازي، ضمن كتابه: المغراوي وفكره التربوي، ص 114.
5. الرسالة المفصلة، ص 310-311.
6. نهاية الرتبة في الحسبة، ص 114.
7. المرجع نفسه.
8. السوط آلة للضرب تتكون في الغالب من جلد مظفور، أنظر لسان العرب، مادة سوط.
9. تحرير المقال، ص 255.

يتعاطون آلة اتخذوها لضرب الصبيان مثل عصا اللوز اليابس والجريد المشرح، والأسواط النوبية والفلقة، وما أشبه ذلك مما أحدثوه وهو كثير، ولا يليق هذا بمن ينسب إلى حمل الكتاب العزيز"[1].

2-2-3-6. صفة الضرب

وإذا كان الضرب هو آخر أسلوب[2] يمكن اللجوء إليه بعد استنفاذ جميع الأساليب المشروعة في تنشئة الطفل، كأسلوب القدوة، والتلقين والثواب، والتشجيع والإفهام، والتوعية، واللين، والرفق، إلا أن المربين المسلمين اختلفوا في صفة الضرب، وذهبوا في ذلك ثلاثة مذاهب:

المذهب الأول: أن يكون البدء بالضرب خفيفا، غير مؤلم كثيرا على أن يكون آخره مما يحدث ألما، وهذا مذهب القابسي[3]، فهو يرى أن يكون الضرب متدرجا في إحداثه للألم.

المذهب الثاني: أن يكون الضرب من حيث الشدة وسطا بين خفة الألم وشدته، وهو مذهب أبي يحيى الأنصاري، يقول: "فلا يرفعه كذلك كيلا يعظم ألمه ولا يضعه عليه وضعا لا يتألم به"[4].

المذهب الثالث: أن يكون البدء بالضرب مؤلما، فتكون الضربة الأولى شديدة، وهو مذهب ابن سينا في التنشئة. ويعلل ذلك بقوله بأن: "الضربة الأولى إذا كانت موجعة ساء ظن الصبي بما بعدها واشتد منها خوفه، وإذا كانت الأولى خفية غير مؤلمة حسن ظنه بالباقي فلم يحفل به"[5].

إن ما ذهب إليه ابن سينا، لا يسلم من الانتقاد، فقد يحصل عكس ما ظنه من أن الضربة الأولى إذا كانت شديدة كانت حاسمة، ولكن إذا لم تفلح الضربة الأولى المؤلمة في تعديل السلوك، أو حمله على أن يكون سلوكا مرغوبا فيه، فماذا سيبقى للمضربة الثانية

---

1. المدخل، ج 3، ص 317.
2. ابن مسكويه خالف هذا الترتيب فبدأ بالضرب، أنظر، تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، ص 54، تقديم حسن تميمي، وقد انتقد محمد قطب هذا الترتيب وبين عواقبه السيئة، أنظر منهج التربية الإسلامية، ج 2، ص 142.
3. المرجع السابق.
4. روم التعليم والتعلم، ص 257.
5. كتاب السياسة، ص 40، مرجع سابق.

والثالثة من أثر على تأديب الطفل؟ إذن فليس من الحكمة التعجيل في الضرب الموجع، ولتكن الضربة الموجعة هي آخر الضربات، كما قرر ذلك القابسي، هذا مع العلم أنه لا يجوز أن يتجاوز عدد الضربات العشر في بعض الحالات، وإلا فيقتصر على ثلاث ضربات، وخصوصا إذا كانت بنية الطفل الجسدية لا تتحمل أكثر من ذلك.

وعليه فالأنسب لحال الطفل والأنفع له أن يكون هنالك تدرج في الضرب من الخفيف إلى الموجع[1] ويتولى ذلك من هو أكبر من الطفل ويعترف بمسؤوليته عليه كأبيه[2] أو معلمه[3]، ولا يبتغي أن يترك ضرب الطفل إلى طفل آخر، بهذا أوصى القابسي[4] وغيره. وليس للأم أن تتولى ضرب الطفل بنفسها، كما يفهم من توجهات الغزالي حول تأديب الطفل، ولها أن "تخوفه بالأب وتزجره عن القبائح[5]".

2-2-3-7. متى يلجأ إلى العقاب؟

لابد لمعاقبة الطفل من سبب يدعو إليها، وذلك حينما لا يريد التوقف عن الفعل القبيح، أولا يريد الامتثال للسلوك الطيب. وتفشل مختلف أساليب التنشئة الأخرى في تحقيق هذه الغايات ولا يبقى أمام مؤسسات التنشئة وخصوصا التي يعنيها الأمر كالأسرة والروض، والكتاب، والمدرسة، إلا أسلوب واحد وهو العقاب.

والمربون المسلمون ذكروا بعض المخالفات التي توجب معاقبة الطفل، فذكر ابن الجزار: قلة الحياء، الاستخفاف بالكرامة، النفور من الألفة، الميل إلى الكذب[6] وذكر القابسي وابن الحاج: الهروب من الكتاب، وإدمان البطالة، وترك الصلاة والتهاون في حفظ القرآن[7] وذكر الغزالي: السرقة والنميمة والفضول، والتخنث[8].

---

1. منهج التربية الإسلامية، ج 2، ص 142، مرجع سابق.
2. كما ذهب إلى ذلك ابن حجر العسقلاني، في فتح الباري، ج 12، ص 185.
3. كما هو عند القابسي في الرسالة المفصلة، ص 310.
4. المرجع نفسه.
5. إحياء علوم الدين، ج 3، ص 73.
6. سياسة الصبيان، ص 116، مرجع سابق.
7. الرسالة المفصلة، ص 309.
8. إحياء علوم الدين، ص 72.

2-2-3-8. فشل أسلوب العقاب في تنشئة الطفل

وإذا لم يفلح العقاب فليس ثمة أسلوب آخر، وفي هذه الحالة: "لم يعد هناك من سبيل إلا تغيير المربي ليمكن تغيير الوسيلة؛ أي ينقل الطفل إلى مكان آخر، أو يد أخرى تتعهده، تفتح معه صفحة جديدة تبدأ بالتشجيع... تبدأ من أول الطريق[1]" أما الاستمرار في معاقبة الطفل مع العلم بعدم جدواها فلا يعني إلا شيئا واحدا: وهو أن العقوبة أصبحت عامل تشف وانتقام من الطفل، ولم تعد عامل إصلاح وتقويم لسلوكه، وتنشئته تنشئة سليمة. ولا يليق هذا بمؤسسة تنسب نفسها إلى الإسلام وتحرص على تنشئة الأطفال تنشئة إسلامية، سواء كانت مؤسسة من النوع التقليدي أو مؤسسة من النوع المستحدث.

1. منهج التربية الإسلامية، ج 2، ص 143.

إتقان الصنعة في التجويد للسبعة تأليف الشيخ الفقيه الإمام الحافظ بو العباس أحمد بن علي بن شعيب بن شهر رحمه الله ت 1015هـ (تتمة)

إدريس كرم

سورة الكهف

﴿**ولم يجعل له عوج**﴾ [الكهف: 1]، قال الداني رحمه الله، وقف نافع وعاصم ويعقوب ومحمد بن عيسى على عوجا، وجعلوه رأس آية، ثم يبتدئون "قيما" على تقدير، ولكن أنزله أو جعله قيما، وقالوا في الكلام تقديم وتأخير، والتقدير الذي أنزل على عبده الكتاب قيما، ولم يجعل له عوجا، وهو قول ابن عباس ومجاهد انتهى.

قلت وعلى هذا القول يتوجه السكت لحفص على ألف التنوين في عوجا، تنبيها على انقطاعه عما بعده، فينبغي للقارئ ألا يقف له على عوجا لذلك.

﴿**ويهيئ لكم من أمركم مرفقا**﴾ [الكهف: 16]، فإذا قرأت مرفقا بكسر الميم وفتح الفاء، فلا بد من ترقيق الراء، عملا بقول أبي القاسم، ولابد من ترقيقها بعد كسرة البيت،

وإنما نسب الحكم للسبعة كلهم، لأنه الغالب، وإلا فقد ترقق لبعضهم فقط، ووقع ذلك في مرفقا هنا، وفي قصرهن في البقرة، وفي يشعركم في الأنعام، وفي ينفطرون في الوضعين، ويحتمل أن يكون أراد بالسبعة الكل باعتبار الأكثر، والبعض باعتبار الأقل، فاستعمل اللفظ في حقيقته ومجازه، والأول أظهر فتأمله.

﴿**لكنا هو الله**﴾ [الكهف: 38]، أثبت ابن عامر ألف "لكنا" في الوصل والوقف، وأثبتها الباقون في الوقف خاصة، وإلى ذلك أشار أبو القاسم بقوله: وفي الوصل لكنا فمد له ملا، قال الجعبري، ولما اتفق السبعة على إثباتها في الوقف، لم يتعرض له بذكره في الأصل إيضاح، فلا نقض، وإلا لزمه ذكره في أنا لكم، ونحوه.

﴿**هنالك الولاية لله الحق**﴾ [الكهف: 44]، ينبغي للقارئ أن يقف على الحق بالروم، ليظهر اختلاف القراءتين في اللفظ وصلا ووقفا.

﴿**فلا تسلني عن شيء**﴾ [الكهف: 70]، لابن ذكوان، في تسلني وجهان، إثبات الياء في الحالين، وحذفها فيهما، وهو معنى قوله في التيسير حذفها ابن ذكوان، بخلاف عن الأخفش عنه.

قال الجعبري، فالإثبات عن ابن شنبوذ وغيره عنه، والحذف عن النقاش وغيره عنه، لكن نسبة الناظم الإثبات إلى الكل، ثم الإشارة إلى الخلاف إيماء إلى ترجيح الإثبات عليه، كما صرح به ابن شريح، ومن ثم قطع البعض له به.

وقال الداني، قرأت على أبي الحسن بالحذف والإثبات في الحالين، واختار إثباتها للرسم.

﴿**قال ءاتوني أفرغ عليه قطرا**﴾ [الكهف: 96]، لأبي بكر في ءاتوني هنا وجهان، ءاتوني بفتح الهمزة، وإثبات الألف بعدها كالجماعة، ورواه خلف عن يحيى عنه، وهو اختيار ابن مجاهد وأبي الطيب، وايئتوني بإسكان الهمزة، وحذف الألف كحمزة، رواه ابن حمدون عنه، فعنه وبه قطع الأكثر، كالأهوازي، وهذا كله في حالة الوصل، فإن ابتدا على الوجه الأول فظاهر، وعلى الثاني فإنه يبتدي اِيتوني بهمزة وصل مكسورة بعدها ياء ساكنة والله أعلم.

سورة مريم عليها السلام

﴿**كهيعص**﴾ [مريم: 1]، لنافع في (ها ويا) وجهان: الإمالة وعليه اقتصر الداني في التيسير، وتبعه أبو القاسم. والفتح ذكره مكي وابن شريح، قال مكي وبين اللفظين أشهى عنه انتهى وبالإمالة قرأت.

وللسوسي أيضا في (يا) فقط وجهان، الإمالة، وإليه أشار في التيسير بقوله: وكذلك قرأت في رواية أبي شعيب على فارس، يعني بإمالة الهاء والياء والفتح، وبه قطع أكثر النقلة، كابن مجاهد، وأبي العلا، والأهوازي، وذكر في المفردات أنه قرأ به على أبي الحسن، وبالوجهين مع تصدير الفتح قرأت له. وللسبعة في ياء عين هنا، وفي الشورى وجهان نقلهما مكي: الإشباع والتوسط، ورجح ابن مجاهد الإشباع، وهو رأي أبي القاسم بقوله، وفي عين الوجهان البيت، ورجح ابن غلبون التوسط.

قال مكي ومده عندي لجميعهم أشبه وأقيس، لأن المد إنما وجب لالتقاء الساكنين، فحرف اللين فيه كحرف المد، وإنما يتمكن المد في حروف المد واللين، أكثر من حروف اللين مع الهمزات، وأما في التقاء الساكنين فالحكم سواء انتهى.

﴿**واشتعل الرأس شيبا**﴾ [مريم: 4]، لأبي عمرو في السين من الرأس شيبا وجهان: الإدغام نقله المعدلي عن ابن جرير عنه، وروى ابن مجاهد عن أبي الزعراء عن الدوري الوجهين، وقال الإمام بن شريح: خير فيه أبو عمرو، والإدغام أحسن لثقل الضمة.

قال شيخنا أبو محمد بن أبي السداد رضي الله عنه: واعلم ما استحسنه الإمام هنا من الإدغام لا يستثبت له إلا إذا سهل الهمزة وأبدلها ألفا. وهذا الذي عليه جمهور الناس في الإدغام الكبير، فأما إن أجاز تحقيق الهمزة كما حكى أبو جعفر ابن الباذش عن شريح فيقبح الإدغام لما فيه إذ ذلك من التقاء الساكنين والله اعلم.

﴿**لأهب لك غلاما زكيا**﴾ [مريم: 19]، لقالون في "لأهب لك" وجهان، رواه ابن شنبوذ عن أبي نشيط عنه بالهمز وبه قطع، في التيسير وفاقا لابن مجاهد، ومكي ورواه أحمد بن جعفر عنه، فعنه بالياء، وبه قطع أبو العلا والأشهر عنه الهمزة، وبه قرأت له.

﴿**لقد جئت شيئا فريا**﴾ [مريم: 27]، لأبي عمرو في جئت شيئا بالإدغام، وقرأته أيضا بالإظهار، قال الجعبري وكذا قرأته أنا، يعني بالإظهار، قال الشيخ أبو محمد بن أبي السداد رضي الله عنه، ولم يثبت إدغام التاء التي هي ضمير إلا في هذا الموضع الواحد، وجه إدغامها ثقل الكسر، وأما لقد جئت شيئا في الموضعين في الكهف فلا خلاف في الإظهار فيها لخفة فتح التاء انتهى.

﴿**ويقول الانسان أإذا ما مت**﴾ [مريم: 66]، لابن ذكوان في إذا ما مت وجهان رواه ابن النظر عن الأخفش عنه، وعن هشام إذا بهمزة واحدة مكسورة على الخبر، ورواه النقاش عنه، فعنه أإذا بهمزتين مفتوحتين بكسرة على الاستفهام كالجماعة، وبه قطع ابن مجاهد، وأبو العز وذكر في المفردات أنه قرأ على أبي الفتح وأبي الحسن بهمزة واحدة وعلى الفارسي بهمزتين وبالوجهين مع تقدير الإخبار قرأت له.

﴿هم أحسن أثاثا ورءيا﴾ [مريم: 74]، لحمزة في الوقف على رءيا بعد إبداله الهمزة ياء وجهان كما في التيسير، الإدغام وبه قطع أبو العز لاجتماع المثلين لفظا وللرسم، والإظهار وبه قطع أبو علي اعتبارا بأصل الهمزة خوف لبس المعنى، وقال بن شريح الإظهار أحسن وعليه العمل لعروض المد، وفتح مكي الإدغام لذلك، وإلى هذين الوجهين أشار أبو القاسم بقوله ورءيا على إظهاره وإدغامه، وفي تقديمه إظهار الياء إلى ترجيحه على الإدغام.

قال الجعبري: وقد أهمل الناظم ذكر تئوي وتئويه، وقد ضمها في التيسير إليه، وكان الناظم استغنى بفرع من النوع ونبه به عليه لأن المأخوذ واحد إذ اجتماع المثلين شامل، والتوجيه واحد عدا اللبس انتهى.

قلت ولو قال ورءيا كتئويه أظهرن وأدغمن لأجاد، وكمل المراد وبالله تعالى التوفيق.

سورة طه

لورش في الهاء من طه وجهان: الإمالة المحضة وهي رواية أبي يعقوب عنده ولم يذكر في التيسير غيره، وتبعه أبو القاسم وإليه أشار أبو الحسن ابن بري بقول: "وقد روى الأزرق عنه المحضا البيت وهي رواية عبد الصمد عنه"، وفيها له وجه ثالث وهو الفتح، وإليه أشار

أبو الحسن الحصوري بقوله: "إمالة ورش كلها محضة سوى الهاء من طه وللفتح استجرى، وبالأولى قرأت له".

﴿**إني أنا ربك**﴾ [طه: 12]، من قرأ إني بفتح الهمزة لم يجز له الوقف على ما قبله لتعلقه به، وكذلك من قرأه بكسر الهمزة.

﴿**اشدد به أزري**﴾ [طه: 31]، من قرأ أشدد بقطع الهمزة وفتحها لم يجز له الوقف دونه لكونه جوابا للأمر ومن قرأه بوصل الهمزة وضمها في الابتداء جاز له الوقف قبله.

﴿**ومن ياته مومنا**﴾ [طه: 75]، لقالون في الهاء من ياته وجهان: القصر وبه قرأ الداني على أبي الفتح وقطع به أبو العلا والصلة وبه قرأ الداني على أبي الحسن.

قال الأهوازي في الوجيز: وأجمع الجماعة على إشباع ياته بطه إنتهى، وبه قرأت له وهو المشهور.

﴿**لا تخاف دركا ولا تخشى**﴾ [طه: 77]، من قرأ لا تخف بالجزم جاز له الوقف قبله إن جعله استينافا، وإن جعل جوابا للأمر لم يجز، واعلم أن قوله ولا تخشى على قراءة الجزم يحتمل وجهين: أحدهما أن يكون مرفوعا على الاستيناف أي وأنت لا تخشى، والثاني أن يكون معطوفا على ما قبله وثبتت الأف مع الجازم إما لأن بعض العرب يجري المعتل مجرى الصحيح، فيكون مجزوما بحذف الحركة المقدرة دون الحرف، وأما إشباعا لحركة الشين كالظنونا مناسبة للفاصل.

﴿**وأنك لا تظمأ فيها ولا تضحى**﴾ [طه: 119]، من قرأ وإنك بفتح الهمزة لم يجز له الوقف دونه للعطف، ومن قرأه بكسر الهمزة جاز له الوقف قبله على الاستيناف لأنه من عطف الجمل.

خاتمة

جعله رؤوس الآي المذكورة الواردة في هذه السورة وأخواتها ما بين متفق عليه ومختلف فيه، مائتين وإحدى وسبعين آية، قال الشيخ أبو محمد بن أبي السداد المالقي رضي الله عنه، واعلم أن الأعداد المشهور في ذلك ستة، وهي المدني الأول، والمدني الأخير، والمكي، والبصري،

والشام، والكوفي، وأوكد هذه الأعداد عدد مقصود من هذا الفصل عدد المدني الخير، وعدد البصري، ليعرف بذلك ما يقرؤه ورش وأبو عمرو من رءوس هذه الآي بين اللفظين أشهى، واعلم أن المختلف فيها منها تسع آيات، وهي قوله تعالى في هذه السورة، طه عددها الكوفي ولم يعدها غيره.

﴿**ولقد أوحينا إلى موسى**﴾ عدها الشامي ولم يعدها غيره.

"وإله موسى" لم يعدها أحد إلا المدني الأول، والمكي، و"مني هدى"، و"زهرة الحيواة الدنيا" عدها المدنيان، والمكي، والبصري، والشامي، ولم يعدها الكوفي، وقوله في والنجم: "فأعرض عن من تولى" لم يعدها أحد إلا الشامي، "إلا الحيواة الدنيا" عدها كلهم إلا الشامي، وقوله في والنازعات "فأما من طغى" عدها البصري والشامي والكوفي، ولم يعدها المدنيان ولا المكي، وقوله في العلق "أريت الذي ينهى" عدها كلهم إلا الشامي والمدنيان، هذه الاختلافات على التفصيل المذكور أشار إليها الأستاذ أبو عبد الله محمد بن غازي رحمه الله في النظم، فقوله:

فليس من رؤوس آي طه	لمن سوى الكوفي مبتداها
وعكسه "مني هدى" في الثنيا	كذاك "زهرة الحياة الدنيا"
ولفظ "موسى فنسي" بمعزل	لغير مكي وغير الأول
والغ موسى أي ومن تولى	لمن سوى الشامي الرضا المعلا
وعكسه الدنيا الذي به اتسق	كذاك في ينهى بسورة العلق
ومن طغى للمدني الأول	والثاني والمكي دعه تعدل

فإذا تقرر هذا فاعلم أن قوله تعالى في هذه السورة "طه" و"إذ رءا نارا"، أو "لتجزى كل نفس"، و"أعطى كل شيء"، و"فتولى فرعون"، و"قالوا يا موسى"، و"لقد أوحينا إلى موسى"، و"ألقى السامري"، في الوقف، و"إله موسى"، و"عصى موسى" و"آدم من ربه"، و"حشرتني أعمى"، وقوله في والنجم، "فأوحى إلى عبده"، و"إذ يغشى السدرة" في الوقف، و"لقد رءا"، و"ما تهوى الأنفس" في الوقف أيضا، و"عن من تولى"، و"أعطى قليلا"، و"أغنى"، وقوله في

القيامة: "أولى لك"، و"ثم أولى لك"، وقوله في النازعات: "ونهى النفس" في الوقف، وقوله في سبح: "يصلى النار" في الوقف، وقوله في اليل: "فأما من طغى" فإن أبا عمرو يقرأ جميع ذلك بالفتح لأنه ليس برأس آية عنده، وإن كان مجرورا لرءوس الآي إلا فيما عدا طه، و"رءا وموسى"، فإنه يقرؤها على أصله من الاضجاع والتقليل، وكذلك غير المجاور كرءوس الآي، كقوله تعالى في طه: "لا ترى فيها عوجا"، و"فتعالى الله الملك الحق" في الوقف "من قبل أن يقضى إليك وحيه"، وقوله في المعارج: "فمن ابتغى"، وقوله في القيامة: "بلى قادرين"، و"لو ألقى معاذيره"، فإنه يقرؤه أيضا بالفتح من باب أولى، ما عدا "ألا ترى" فإنه يقرؤه على أصله بالإضجاع، وإلى إخراج هذه المواضع واستثنائها لأبي عمرو، وأشار عمرو وأشار أيضا بقوله:

والجار لا نأخذ بحكم الجار	إذ رءا من قبل ذكر النار
أعطى ثلاثا فتولى ثم	وتجزى وقبل ويلكم وأما
وقيل ءادم وقد والأنفس	ومن يغشى بعد إذ فاقتبس
أوحى بفا أولى بغير فاء	يصلى وقبل النفس والاقناء
وقبل غضبن وألقى السامري	إحدى الذي ليس من المجاور

وكذلك أيضا إذا كانت الألف القابلة للإمالة حشوا بسبب اتصال الضمير بها، وذلك في قوله تعالى في هذه السورة "وهل أتيك"، و"فلما اتيها"، و"اتبع هديه"، و"فالقيها"، و"ثم اجتبه ربه"، و"فمن اتبع هداي"، وقوله في والنجم، "ولقد رءاه"، و"ثم يجزيه"، و"فغشيها"، وقوله في والنازعات، "إذ ناديه"، و"فأريه الآية"، وقوله في واليل: "لا يصليها"، وقوله في العلق: "ورءاه"، فإنه يقرأ ذلك بالفتح ما عدا فاركه، وإن رءاه، وما كان حشوا بضمير المؤنث في والنازعات والشمس فإنه يقرأه على أصله من الإضجاع والتقليل، وإلى إخراج هذا أيضا واستثنائه أشار بقوله:

والحشو كاجتنب غير رأسي	إلا بما في السمك أو في الشمس

انتهى الكلام على رءوس الآي بأوضح عبارة، ولطف إشارة مع زيادة بيان وليس الخبر كالعيان.

سورة الأنبياء عليهم السلام

﴿**إذا رءاك الذين كفروا**﴾ [الأنبياء: 36]، لابن ذكوان في الراء والهمزة، من رءا إذا اتصل به ضمير نحو رءاك ورءاه وجهان، إمالتهما معا من طريق بن النظر عن الأخفش عنه وفتحهما معا من طريق النقاش عنه، فعنه وبه قطع الأكثر كالأهوازي، وهو معنى قوله في التيسير، واستثنى النقاش عن الأخفش بإمالة الراء والهمزة مطلقا وقرأت على الفارسي وأبي الفتح عن الأخفش بإمالتهما مع الظاهر، وفتحهما مع الضمير انتهى.

وبالإمالة مطلقا قرأت له، ثم لحمزة في الوقف على هزؤا حيث وقع، وكفؤا وجهان مشهوران إبدال الهمزة واوا عملا بقول أبي القاسم: وحمزة وقفه بواو، والثاني حذف الهمزة بعد نقل حركتها إلى الزاي والفاء أخذا من عموم قوله وحرك به ما قبله متسكنا البيت.

وظاهر كلام الداني رحمه الله تعيين البدل، ولذلك قال الشيخ أبو محمد بن أبي السداد، إذا علم أن القياس هنا، أن تنقل الفتحة من الهمزة إلى الزاي والفاء، فيقال هزوا وكفا، وإنما عدل عن هذا الثبوت الواو في الرسم وفي الكلمتين، ومذهب حمزة في التسهيل مرتبط بمراعاة الخط انتهى.

وبالوجهين مع تصدير البدل وقفت له، وكذلك ننج المومنين، قراءة ابن عامر وشعبة نجي بحذف النون الثانية وتشديد الجيم تحتمل ثلاثة أوجه، الأول أن أصله ننجي مضارع انجى، قال الجعبري فأدغمت النون في الجيم لتجانسهما في الانفتاح والانسفال والجهر، كما قالوا في الأترنج الأترج انتهى.

وقال المهدوي فأدغمت النون في الجيم، إذ كان حقها أن تخفى عندها، والإخفاء قريب من المدغم، الثاني أن أصله ننجي مضارع نجى فحذفت إحدى النونين حلا على تتفكرون ونحوه، الثالث أن أصله نجى بفتح الباء ماض مبني للمفعول فسكنت الياء تخفيفا والنائب عن الفاعل مصدر الفعل أي نجى النجاء المومنين، والأول أظهر وأسلم والله أعلم.

سورة الحج

﴿**ونقر في الأرحام ما نشاء**﴾ [الحج: 5]، لنافع والمكي وأبو عمرو في الهمزة الثانية من

نشاء إلى ونحوه، ثلاثة أوجه، الأول جعلها كالياء وهو مذهب البغدادين، الثاني جعلها كالواو وهو مذهب البصريين، الثالث إبدالها واوا مكسورة، وهو مذهب أكثر القراء، وإليه أشار أبو القاسم بقوله: وعن أكثر القراء تبدل واوها، فالأول أقيس لأن فيه تدبير الهمزة من حركتها، والثاني مقيس لأن فيه تدبيرها من حركة ما قبلها على رأي الأخفش وهو مقيس عنده. الثالث غير مقيس لأن فيه تدبيرها من حركتها وحركة ما قبلها، وذكر في التيسير الأول والثالث فقط، ونقل بن شريح الثلاثة كلها وبالثالث قرأت لهم. أساور من ذهب ولؤلؤا من قرأ لولوا بالنصب وقف عليه بالألف لثبوتها في الخط، فهو عنده ألف تنوين، ومن قرأه بالخفظ وقف عليه بالسكون أو الروم، فتكون الألف زائدة في الرسم تقوية للهمزة.

تنبيه

إذا وقفت عليه لهشام بإبدال الهمزة الثانية واوا أو لحمزة بإبدال الهمزتين معا، فإنك تمد على الواو مدا طبيعيا من غير زيادة هنا فانظره، فإذا وجبت جنوبها لابن ذكوان في التاء من وجبت وجهان، ذكرهما الداني في غير التيسير، الإظهار من طريق أبي الحسن وبه قطع في التيسير وفاقا لابن مجاهد ومكي وهو الأشهر، والإدغام من طريق فارس وإلى ذلك أشار أبو القاسم بقوله وفي وجبت خلف ابن ذكوان يفتلا.

قال الجعبري ونقل الداني الخلاف عن هشام أيضا، فهو عنده مطلق، وعند الناظم مفرع، وإلى هذا أشار بيفتلى والله تعالى أعلم.

سورة المومنون

﴿**ثم أرسلنا رسلنا تترا**﴾ [المومنون: 44]، أصل التاء الأولى في تترا الواو لأنه من المؤاترة وهي المتابعة كتجاه أصلة وجاه من المواجهة، قال المهداوي: فمن قرأ تترا بالتنوين جعله مصدرا يحمل فيه معنى أرسلنا لأن معناه ومعنى واترنا سواء، والعرب تحمل بعض الأفعال على بعض إذا أنفقت معانيها.

قال الشاعر:

يعجبه العصير والثريد ... والثمن حبا ماله مزيد

فقال حبا حملا على معنى يعجب، لأن معناه ومعنى يحب سواء وقال الآخر:

إذا تغنى الحمام الورق هيجني   وما تغربت عنها أم عمار

فنصب أم عمار بهيجني، إذ كان معناه ومعنى ذكرني سواء، ومن قرأ تترا بغير تنوين فهو فعلى وأصله وترا بالواو انتهى. ثم لأبي عمرو في الوقف عليه وجهان الإمالة، والفتح وبالإمالة قطع في التيسير وفاقا لابن مجاهد ولأبي العز، قال الجعبري وهو الأشهر وبه قرأت.

﴿**عالم الغيب والشهادة**﴾ [المومنون: 92]، من قرأ عالم الغيب بالرفع وقف على ما قبله لأنه خبر مبتدأ محذوف أي هو علم الغيب، ومن قرأه بالخفض لم يقف لأنه صفة الإسم الذي قبله.

﴿**إنهم هم الفائزون**﴾ [المومنون: 111]، من قرأ أنهم بفتح الهمزة لم يجز له الوقف دونه، لأنه مفعول ثان لجزيتهم أي جزيتهم الفوز، قال المهداوي ويجوز أن يكون النصب على حذف حرف الجر والتقدير لأنهم هم الفائزون انتهى، ومن قرأه بكسر الهمزة جاز له الوقف قبله لأنه استيناف والمفعول الثاني لجزيتهم محذوف أي جزيتهم الثواب أو النعيم، وبالله تعالى التوفيق.

سورة النور

﴿**والخامسة أن غضب الله عليهما**﴾ [النور: 7]، من قرأ والخامسة بالنصب لم يجز له الوقف قبله لأنه معطوف على أربع: ومن قرأه بالرفع جاز له الوقف على ما قبله لانقطاعه عنه في اللفظ والوصل أحسن لتعلقه به في المعنى، إذ هو كلام واحد، ولا يتم اللعان إلا بكلامه.

﴿**من بعد إكراههن**﴾ [النور: 33]، لابن ذكوان في إكراههن وجهان الإمالة من طريق هبة عن الأخفش، وبه قطع الأهوازي، وقرأ به الداني على أبي الفتح، والفتح من طريق ابن النظر وبه قطع مكي، وقرأ به الداني على أبي الحسن بالإمالة قرأت له.

﴿**يسبح له فيها بالغدو والآصال رجال**﴾ [النور: 36]، من قرأ يسبح بفتح الباء تعين له الوقف بعده على الآصال لأنه مبني للمجهول، والمجرور بعده نائب عن الفاعل، وقوله رجال فاعل بفعل مضمر، والتقدير يسبحه رجال على حد قوله لبيك يزيد ضارع لخصومه ومختبط مما يطبخ الطوابخ فضارع فاعل بمحذوف دل عليه المذكور أي يبكيه ضارع، ومن قرأ يسبح

بكسر الباء لم يجز له الوقف قبله على الأصل، لأنه قوله رجال فاعل به.

﴿**ظلمات بعضها فوق بعض**﴾ [النور: 40]، من قرأ ظلمات بالرفع وقف قبله، لأنه خبر مبتدأ محذوف، أي وهي ظلمات، ومن قرأه بالخفض على الإضافة وهي قراءة البزي أو على البدلية وهي قراءة قنبل لم يقف على ما قبله لتعلقه به.

﴿**ويخش الله ويتقه**﴾ [النور: 52]، لخلاد في الهاء من يتقه، وجهان ذكرهما في التيسير، الإسكان، وبه قرأ الداني على أبي الفتح، والكسر مع الصلة، وبه قرأ على أبي الحسن، وبالوجهان مع تقديم الإسكان قرأت له.

واعلم أن قراءة حفص يتقه بسكون القاف والقصر، تحتمل وجهين: أحدهما؛ أن يكون الجازم تسلط على القاف وصارت الياء المحذوفة نسيا منسيا. والثاني؛ أن يكون حذف الياء للجازم ثم سكن الياء تخفيفا وقصر الهاء سكون ما قبلها في اللفظ.

﴿**ثلاث عورات لكم**﴾ [النور: 58]، من قرأ ثلاث بالرفع وقف قبله للاستيناف، ومن قرأه بالنصب، فإن جعله مفعولا بفعل محذوف تقديره اتقوا واحفظوا وقف قبله أيضا، وإن قلنا إنه بدل من ثلاث الأولى لم يقف، وإلى هذا أشار أبو القاسم بقوله ولا قبل النصب البيت.

بعض شأنهم ظاهر قول أبو القاسم وضاد لبعض شأنهم مدغما ثلا، إن إدغامه عام للدوري والسوسي معا وبذلك قرأت. وخصه الجعبري بالسوسي، لأنه قال وادغم السوسي الضاد في الشين من قوله تعالى وضاد لبعض شأنهم في النور فقط، ثم قال وهذا يدل على الإدغام الكبير لم ينقله الناظم إلا السوسي إذ لو نقله الدوري أيضا لنص هنا على السوسي، لأن الدوري لم يدغمه من طريق القصيد والله أعلم.

سورة الفرقان

﴿**يجعل لك قصورا**﴾ [الفرقان: 10]، من قرأ ويجعل بالجزم لم يجز له الوقف دونه لأنه معطوف على جعل، باعتباره محله، ومن قرأه بالرفع جاز له الوقف قبله على الاستيناف أي وهو يجعل وعلى أنه معطوف على موضع جعل في أحد وجهين على حد قوله:

وأن أتاه خليله يوم مسألة يقول   لا غائب مالي ولا حرم لم يجز.

﴿**نسجد لما تامرنا**﴾ [الفرقان: 60]، قال الداني، رحمه الله، من قرأ لما يأمرني بالياء التحتية وقف قبله على الرحمن، ثم ابتدا انسجد لأنه استيناف قول من بعضهم، ومن قرأ ذلك بالتاء لم يقف على الرحمن لأن ما بعده متعلق بما قبله في المعنى.

﴿**يضاعف له العذاب يوم القيامة**﴾ [الفرقان: 69]، من قرأ يضعف بالجزم لم يجز له الوقف قبله لأنه بدل من جواب الشرط، ومن قرأه بالرفع وقف قبله للاستيناف في اللفظ، ويجوز وصله بما قبله، لأنه تفسير له في المعنى، والأول أحسن وبالله تعالى التوفيق.

سورة الشعراء

﴿**قالوا أرجه وأخاه**﴾ [الشعراء: 36]، في أرجه ست قراءات، وأخذها من كلام أبي القاسم عسير، ولذلك جمعها أبو شامة وذكرها في بيت واحد تقريبا على المبتدي فقال:

وأرجئه والضم حرميه دع لا   وأرجه في قل مل جيء رضى نصره بلا

انتهى، ونحوه للجعبري ولا يخفاك ما في هذا البيت من الاختصار والتعقيد، وقد كنت جمعتها كذلك وذكرتها بألفاظها في بيت واحد وشرطه قلت:

ودع لف أرجئه وارجئه حامدا   وارجئه مل ارجه ناصرا فبعدلا

وارجه بادرا ارجه جارا شدا   فخذها بعين اللفظ ستا على الولا

وقولي فخذها بعين اللفظ، أي فخذها وتمسك بعين لفظها كما هي في النظم. فلما تراء الجمعان: قال الجعبري: وجه إمالة حمزة ألف تفاعل هنا، أنه أمال الألف الآخرة في الوقف لانقلابها عن الياء، فاستلزم ذلك فتحة إمالة الهمزة، ثم أمال الألف التي قبلها مناسبة للثانية، فتبعتها فتحة الراء وتسمى في الاصطلاح إمالة لإمالة، ثم حذف الألف الثانية في الوصل لالتقاء الساكنين وفتح الهمزة لعدم المتبوع، وابني إمالة الألف الأولى استصحاب لحكم الوقف كفعله في رءا القمر ورءا المجرمون ونحوهما، ولم يستصحب في الهمزة تنبيها على أن إمالتها لا تمكن بغير ألف.

﴿**فكان كل فرق كالطود العظيم**﴾ [الشعراء: 63]، لورش في الراء من فرق وجهان جيدان، الترقيق وبه قطع مكي والصقلي وابن شريح، وادعوا فيه الإجماع وبه قرأت له،

والتفخيم، وبه قطع في التيسير.

﴿**إن انا إلا نذير مبين**﴾ [الشعراء: 63]، قد تقدم لقالون في أنا حيث وقع وجهان إثبات ألف أنا وبه قطع في التيسير والمصباح، وحذفها، وبه قطع المهدوي والأهوازي، وقال مكي المشهور عنه الحذف انتهى. وبه قرأت له، وهذا كله في حالة الوصل، وأما الوقف فلا خلاف في إثباتها للجميع.

﴿**أو لم يكن لهم ءاية**﴾ [الشعراء: 197]، الآية قراءة ابن عامر تكن بالتاء، وءاية بالرفع صحيحة مروية لها وجه صحيح، وهو أن تكن تامة ولهم متعلق بها وءاية فاعلها وأن يعلمه بدل أو خبر مبتدأ محذوف، ويحتمل أن تجعل تكن ناقصة واسمها ضمير القصة، وأن يعلمه مبتدأ وءاية خبر مقدم، والجملة خبرها، قال المهداوي وقد قال بعض المتكلمين في معاني القرآن قراءة مكي بالتاء ورفع آية غلط لأنه جعل اسم كان نكرة وخبرها معرفة، وذلك إنما يجوز في الشعر للضرورة كقوله:

قفي قبل التفرق ويا منباعا ولا يك موقف منك الوداعا

انتهى، ولا سبيل في هذه القراءة لظهور وجهها كما تقدم والله سبحانه أعلم.

سورة النمل

﴿**ألا يسجدوا لله**﴾ [النمل: 25]، من قرأ ألا يسجدوا بتخفيف اللام تعين له الوقف دونه للاستيناف، ومن قرأه بتشديد اللام لم يقف على ما قبله لتعلقه إذ هو معمول ليهتدون، فتكون لا زائدة، وإبدال من مفعول زين، ويحتمل أن يكون بدلا من السبيل، ولا زائدة أيضا.

﴿**فما ءاتني الله خير مما آتيكم**﴾ [النمل: 36]، لقالون ولأبي عمرو وحفص في الوقف على ءاتني هنا وجهان لإثبات الياء بعد النون، وبه جزم عبد الباقي وحذفها، وبه قطع أبو العلا وبالوجهين مع تصدير الإثبات وقفت لهم، وخص الفارسي الخلاف لحفص والحذف للأخيرين، وزاد عبد الباقي وجه إثباتها لورش لأنه نقل الخلاف لمن فتح وفاقا مجاهد.

﴿**أنا ءاتيك به**﴾ [النمل: 39 – 40]، لخلاد في ءاتيك معا وجهان الفتح وعليه أكثر النقلة كالصقلي وأبي العلاء، والإمالة قال في التيسير وبالفتح ءاخذ له انتهى، وبالوجهين مع تقديم

الفتح، قرأت له أنا دمرنهم وقومهم أجمعين، من قرأ إنا بكسر الهمزة، وقف على ما قبله لأنه استيناف على جهة التفسير، ومن قرأه بفتح الهمزة لم يقف لأنه خبر لكان على نقصها أو بدل من فاعلها على تمامها، ويحتمل أن يكون خبر مبتدأ محذوف أي وهو إنا دمرنهم، فيكون الأول في محل نصب، وعلى الثاني والثالث في محل رفع.

﴿**ولا تسمع الصم الدعاء**﴾ [النمل: 80]، من قرأ ولا تسمع بالتاء مضمومة وكسر الميم والصم بالنصب، جاز له الوقف دونه لأنه من عطف الجمل، ومن قرأه بالياء مفتوحة وفتح الميم والصم بالرفع تعين له الوقف على ما قبله لانقطاعه عنه.

﴿**إن الناس كانوا بآيتنا لا يوقنون**﴾ [النمل: 82]، من قرأ إن الناس بكسر الهمزة وقف قبله للاستيناف فيكون محكيا بقول محذوف دل عليه تكلمهم، ومن قرأه بفتح الهمزة لم يقف على ما قبله لتعلقه به على تقدير بأن الناس يدل عليه قراءة أبي تنبئهم أن الناس، وقرأ ابن مسعود تكلمهم بأن الناس، قال في الكشاف وهذا يدل على أن تكلمهم من الكلام، وليس هو من الجوارح، وسئل ابن عباس عن هذا الحرف كيف كان تكلمهم أو تكلمهم، فقال، رضي الله عنه، والله تفعل تكلم المومن وتكلم الكافر أي تجرحه وتسفيه والله أعلم.

سورة القصص

﴿**طسم**﴾ [القصص: 1]، قال المهدوي حجة من أظهر من سين عند الميم، أن السكوت مقدر على حروف التهجي التي في أوائل السور، فإذا قلت طسم فالوقف مقدر على الطاء، وعلى السين، وعلى الميم، ولذلك لم تعرب هذه الحروف، فالنون من هجاء سين في حكم الانفصال، ومن أدغم فإنما راعى اتصالها في اللفظة.

﴿**إحدى ابنتي هاتين**﴾ [القصص: 27]، إذا قرأت هاتين، والذين في فصلت بتشديد النون للمكي، فلابد من تمكين الياء قبلها للساكن كتمتين الألف في هذين واللذان، نص على ذلك الداني رحمه الله.

قال الجعبري وقوله في التيسير، وتمكين الألف والياء قبلها معلوم من قول الناظم: وعن كلهم بالمد ما قبل ساكن وفي الياء نظر. لكن نص مكي على أنها تمد أقل من المدية وفاء لحقها

على الإمكان.

﴿**وقال موسى ربي أعلم**﴾ [القصص: 37]، من قرأ وقال موسى بالواو جاز له قطعه عما قبله بالوقف، ووصله به، لأنه من عطف الجمل، وقال موسى بغير واو تعين له الوقف قبله للاستيناف، قال إنما أوتيته على علم عندي، للمكي في ياء عندي وصل وجهان: الفتح والإسكان، قال في التيسير: روى "أبو ربيعة من قنبل والبزي الإسكان، أي وروى غيره عنهما الفتح، كابن مجاهد عن قنبل والأهوازي عن البزي، قال الجعبري وعبارة الناظم تدل على أن هذا الخلاف مطلق، أي لكل من البزي وقنبل وجهان، وقول الداني في غير التيسير؛ قرأت في رواية أبي ربيعة بالإسكان، وهذه رواية البزي وقرأت في رواية ابن مجاهد بالفتح، وهذه رواية قنبل تدل على أنه مرتب وفاقا العلا انتهى، والمشهور الفتح وبالله التوفيق.

سورة العنكبوت

﴿**ألم أحسب الناس**﴾ [العنكبوت: 1-2]، إذا وصلت ألم بما بعدها، لورش فلابد من نقل حركة الهمزة إلى الميم قبلها لسكونها في اللفظ، ولك حينئذ في الياء من ميم المد لسكون الميم في الأصل بناء على عدم الاعتداد بحركة النقل، وإظهار القصر لتحرك الميم في الحال بناء على أن الاعتداد بالعارض. قال الجعبري عند قول أبي القاسم، ومدله عند الفواتح مشبعا أي للساكن، إن أراد الساكن اللفظي تعين ﴿**ألم الله**﴾ و"ألم أحسب الناس" لورش، وإن أراد الأعم تعين مدهما والأول أظهر لأنه المتبادر إليه عند الإطلاق، وقد نقل مكي والمهدوي وابن شريح فيهما المد والقصر للفظ، والأصل قال وهو القياس انتهى.

قال ابن ءاجروم رحمه الله، وهذا الاختلاف في "ألم الله" و "ألم أحسب"، إنما هو في حالة الوصل، وأما في حالة الوقف فلا خلاف في المد لوجود السكون، وهو أصلي، و "قالوا لولا أنزل عليه ءايات من ربه"، من قرأ ءايت بالإفراد وقف عليها بالتاء إلا المكي والكسائي فإنهما يقفان بالهاء على أصلها في هاء التأنيت إذا كتبت بالتاء، إذ لا فرق في ذلك بين ما اختلف فيه بالإفراد والجمع كغيابات، وثمرات، وما اتفق عليه بالإفراد كرحمت وشجرت لاتفاق المصاحف على رسم على الجميع بالتاء، ومن قرأه بالجمع وقف بالتاء ولا إشكال.

﴿**وليتمتعوا فسوف يعلمون**﴾ [العنكبوت: 66]، من قرأ وليتمتعوا بإسكان اللام على الأمر وقف على ما قبله، لانقطاعهم عنه، ومن قرأه بكسر اللام فعلى أنها لام الأمر أيضا، فكذلك، وعلى أنها لام لم يجز له الوقف قبلها لعطفها على مثلها وبالله تعالى التوفيق.

سورة الروم

﴿**وكذلك تخرجون**﴾ [الروم: 19]، لابن دكوان في تخرجون هذا وجهان، فتح التاء وضم الراء على بنائه للفاعل، وهي رواية النقاش عن الأخفش عنه، وضم التاء للمفعول، وهي رواية بن النظر عنه، فعنه وبهذا قطع أكثر النقلة كابن مجاهد، وبالوجهين قرأت له في ذلك.

﴿ليذيقهم بعض الذي عملوا﴾ [الروم: 41]، قرأ قنبل لنذيقهم بالنون، وقرأ الباقون بالياء، وهذا هو مراد أبي القاسم، ليذيق في قوله، وبقوله نذيق زكا لكنه أطلقه ولم يقيده بالأول، ولا بالهاء والميم، يرد عليه قوله بعد وليذيقهم من رحمته، وليس بمراد، قال الجعبري ولو أثبت الضمير لقيد، إنتهى.

قلت: ولو قال وعاقبة الثاني سما ليذيقهم بنون زكا للعلمين أكسروا علا... لأجاد وبين المراد.

﴿**ويجعله كسفا**﴾ [الروم: 48]، لهشام في كسفا هنا وجهان، فتح السيد وبه قطع الأكثر، كالأهوازي، وإسكانها، وبه قطع ابن مجاهد، وبالوجهين مع تقديم الإسكان قرأت له.

﴿**لا تسمع الصم الدعاء**﴾ [الروم: 52]، تقدم نظيره في النمل.

﴿**الله الذي خلقكم من ضعف**﴾ [الروم: 54]، لحفص في ضعف هنا وجهان، فتح التاء وضمها، وإليهما أشار أبو القاسم بقوله: وفي الروم صف عن خلف فصل. قال الجعبري: والقاعدة أنه إذا ذكر للراوي وجهين أن يكون له عن إمامه، وحفص هنا إنما نقل الضم عن غير عاصم، فإطلاق الناظم الوجهين له هنا فيه نظر وكان ينبغي أن يقطع لعاصم بفتح الكل، ولو أراد التنبيه عن اختياره لقال كروم وفيها ضم حفص لنفسه، انتهى. وبالفتح قرأت له والله أعلم.

سورة لقمان عليه السلام

﴿**هدى ورحمة للمحسنين**﴾ [لقمان: 3]، من قرأ هدى ورحمة بالنصب، لم يقف قبلها لأنهما حالان من الآيات أول الكتاب، وهي موكدة والعامل فيها معنى الإشارة، ومن قرأ هدى ورحمة بالرفع، وقف قبلهما على الاستيناف، لأنه خبر مبتدأ محذوف، أي وهو هدى ورحمة، ويتخذها هزؤا من قرأ ويتخذها بالرفع جاز له الوقف قبلها على الاستيناف والوصل على العطف، وهو الأظهر، ومن قرأه بالنصب تعين له وصله بما قبله للعطف.

﴿**يا بني أقم الصلوة**﴾ [لقمان: 17]، الأصل في يا بني يا بنيي بثلاث ياءات، الأولى ياء التصغير، والثانية لام الكلمة، والثالثة ياء الإضافة، فأدغمت الأولى لسكونها في الثانية، قال المهدوي، فمن قرأه بياء مكسورة مشددة، فإنه حذف ياء الإضافة، وحذفها تخفيفا، وأبقى الكسرة دليلا عليها، ومن قرأه بياء مفتوحة مشددة، فإنه أبدل من الكسرة فتحة لثقلها على الياء، فانقلبت ياء الإضافة ألفا ثم حذفت إذا كانت عوضا مما يجوز حذفه، وبقيت الفتحة دليلا عليها، ومن قرأه بياء مسكنة فإنه حذف أولا ياء الإضافة، ثم حذف لام الكلمة استثقالا لها فبقيت ياء التصغير وحدها انتهى.

قال في الكشاف وفي هذه القراءة ضعف لتكرار الحذف، وقد جاء في الشعر في غير الياءات وهو في الياءات أجوز لثقلها وبالله التوفيق.

سورة السجدة

﴿**ألم تنزيل الكتب**﴾ [السجدة: 1]، إذا وصلت ألم هنا بآخر السورة قبلها ثم وقفت عليه لحمزة، جاز لك فيه وجهان، نقل حركة الهمزة إلى الساكن قبلها، وهو التنويه وتحقيقها مع السكت وعدمه، وكان شيخنا الأستاذ أبو العباس الضرير يمنع النقل لحمزة هنا في ألم، ويحتج لذلك بأنها باللفظ كلمة متعددة، والنقل لحمزة في الوقف إنما يكون في الكلمة الواحدة، وخالف في ذلك عامة شيوخنا من أهل عصره، حتى كتب فيها إلى شيخنا الأستاذ المحقق أبو عبد الله محمد بن يوسف الترغي رحمه الله، فأجابه بأن النقل فيها جائز، وكونها في اللفظ كلمة متعددة ليس بمانع، لتنزلها منزلة الكلمة الواحدة في المعنى والإعراب، وبالله التوفيق.

سورة الأحزاب

﴿**وما جعل أزواجكم اللائي**﴾ [الأحزاب: 4]، للبزي وأبي عمرو في اللائي حيث وقع وجهان، أحدهما، اللاي بياء ساكنة بدلا من الهمزة، وبه قرأ الداني على أبي الحسن، والفارابي، وقطع به في التيسير وفاقا لمكي، والثاني اللائى بهمزة مسهلة بين بين، وبه قرأ الداني لابن عمرو على فارس، بن أحمد والبزي على أبي الفتح فارس وقطع به أبو العز وأبو العلا وصاحب الروضة، وقطع ابن مجاهد بالتسهيل لأبي عمرو وبالتحقيق للبزي وبالوجهين مع تصدير الياء، قرأت على شيخنا الأستاذ المحقق أبو علي الحسن بن محمد الدرعي رحمه الله، وقرأت لهما على غيره، ولأبي عمرو عليه بالياء خاصة، وهذا كله في حالة الوصل، وأما في الوقف فالياء الساكنة فقط، قال الجعبري، وأكثر نقلة التسهيل كابن مجاهد وابن المبارك أطلقو في الحالين انتهى.

قلت أما التسهيل في الوصل فظاهر، وأما في الوقف فمشكلا لتعذره، إلا أن يأوي إلى التحقيق فانظره.

﴿**غير ناظرين إناه**﴾ [الأحزاب: 53]، وجه إمالة الألف من إناه، فمن أمالها أول أصلها الياء، لأنه مصدر من قولهم أنى الطعام يأني إذا بلغ وقت نضجه، ويقال أيضا ءان مس، قال الجعبر يقبل إنا لأول مقلوب من الثاني والعكس أقيس للمصدر والله تعالى أعلم.

سورة سبأ

﴿**عالم الغيب**﴾ [سبأ: 3]، من قرأ عالم بالرفع وقف قبله للاستيناف، فيكون خبر مبتدأ محذوف، أي هو عالم الغيب أو مبتدأ والخبر "لا يعرب"، ومن قرأ عالم أو علام بالخفض لم يقف قبله لأنه بدل من "ربي" أو صفة له، أو لاسم الله من قوله، الحمد لله.

﴿**أولئك لهم عذاب من رجز أليم**﴾ [سبأ: 5]، فينبغي أن يوقف على الميم بالرفع في إحدى القراءتين وفيهما يظهر اختلافهما في اللفظ وصلا ووقفا.

فائدة

قال ابن ءاجروم، رحمه الله، ولابد مع الروم من حذف التنوين من النون والواو إلى

ءاخره، إلا أن العلة تحذف أيضا مع الروم في الوقف على به، وله، ونحوهما على القول بجوازه في هاء الضمير، كما تحذف مع السكون، وكذلك الياء الزائدة في نحو، يسري ويهديني، ونبغ، ويوتين، والجوار والمناد، والتلق، والتناد، تحذف أيضا في الوقف على الروم، كما تحذف مع السكون على مذهب من يثبتها في الوصل خاصة.

﴿**وأسلنا له عين القطر**﴾ [سبأ: 12]، إذا وقفت على القطر فالمشهور في رائه التفخيم، ولا يعتبر ما قبلها من الكسر للفصل بينهما بحرف الاستعلاء، وقيل بترقيقها للكسرة المنوية فيها، ولا عبرة بلفظ، وهو مذهب أبي الحسن الحصوري، وإليه أشار بقوله: وما أنت بالترقيق واصلها. فقف عليه به لا حكم الطاء في القطر، هكذا هو لفظ البيت عند ابن ءاجروم رحمه الله، وعند الجعبري عوض قوله لا حكم في الطاء في القطر، إذ لست فيه مضطر، قال معناه، أي ليس الوقف لازما لتناسي الكسرة، فيذهب أثرها، بل هو عارض فاستحب الأصل، وبالله تعالى التوفيق.

سورة فاطر

﴿**يحلون فيها من أساور من ذهب ولؤلؤا**﴾ [فاطر: 33]، تقدم نظيره في الحج.

﴿**مكر السيئ**﴾ [فاطر: 43]، ينبغي قراءة حمزة وصل السيء بما بعده ليظهر سكون الهمزة في اللفظ، وفي الوقف يبدلها ياء على أصله، وحجته إسكان هذه الهمزة استثقال اجتماع كسرتين، فسكن الهمزة تخفيفا. قال في الكشاف وهو ضعيف لأن فيه حذف علامة الإعراب من غير وقف، وقد قيل أنه قوى الوقف على الهمزة فسكنها، وفيه ضعف، لأنه قوى الوقف على الهمزة لخفتها في الوصل، لأن أصل تخفيف كل همزة في الوقف هو لا يخففها إلا إذا وقف عليها وقفا صحيحا انتهى.

وزعم بعض النحويين أن هذه القراءة لحن، وهو باطل لثبوتها مع صحة وجهها والله أعلم.

سورة يس

﴿**تنزيل العزيز الرحيم**﴾ [يس: 5]، من قرأ تنزيل بالرفع وقف قبله، لأنه خبر مبتدأ محذوف، وقرأه بالنصب كذلك، لأنه مصدر لفعل مقدر أي قوله تنزيل العزيز، أو منصوب بفعل مضمر، أي لمدح.

و﴿**القمر قدرناه منازل**﴾ من قرأ والقمر بالرفع وقف على ما قبله لانقطاعه عنه، ومن قرأه بالنصب فكذلك لأنه مفعول مقدر يفسره المذكور بعده.

"**من بعثنا من مرقدنا**" [يس: 52]، وجه سكت حفص على مرقدنا، للدلالة على أن بعده من إسم الإشارة، ليس بصفة له وإنما هو مبتدأ، وما بعده خبره، والجملة حكاية قول الملائكة عن المؤمنين قال في الكشاف ولو اختير الوقف على "عوجا" وعلى "مرقدنا" لجميع القرآن لكان حسنا، لأنه يفرق بين معنين، فهو تام يختار الوقف عليه.

﴿**هم وأزواجهم في ظلال**﴾ [يس: 56]، في الميم الساكنة قبل الفاء والواو وجهان، الإظهار والإخفاء، قال الجعبري: والذي استقر عليه رأي المحققين كابن مجاهد، إظهارها عند الفاء والواو، والتخيير بين إظهارها وإخفائها عند الفاء مراعات للانطباق والاختصاص وهذا معنى قولنا في النزهة:

ولا تخف ميما قبل واو وفائها والأكثر عند الفاء واحذر تغيرا

وقد أخفاها ابن شريح عن الكسائي عند الفاء، واللؤلؤ عن أبي عمر وعند الواو، وقطع أبو محمد البغدادي بعدم إخفائها عند الفاء، ولا تخفين الميم عند سكونها إذا لقيت فاء فذاك معطل، وأصل الميم للغنة التي بها، والقول فيها بفصل، ثم قال وليتحفظ في الإظهار من تحريك أو سكت.

﴿**كن فيكون**﴾ [يس: 82]، تقدم نظيره في سورة النحل وبالله تعالى التوفيق.

سورة الصافات

﴿**إنا زينا السماء الدنيا بزينة الكواكب**﴾ [الصافات: 6]، ينبغي على قراءة حفص

أن يقف على الكواكب بالروم، ليظهر اختلاف قراءته وقراءة صاحبه في اللفظ وصلا. حجة من قرأ بزينة الكواكب على الإضافة، إن زينة مصدر، والكواكب مفعول به، أو فاعل، بإضافة المصدر إلى مفعوله أو فاعله، وحجة من قرأ بزينة منونا ونصب الكواكب أنه عمل زينة في الكواكب ونصبه بها، أي فإن زينا الكواكب وقال بن الحاجب الكواكب بدل اشتمال من السماء، ووجه تتزين بزينة، وخفض الكواكب إن الكواكب بدل من الزينة لأنها هي الزينة للسماء أو عطف بيان كذلك.

﴿**وإن إلياس لمن المرسلين**﴾ [الصافات: 123]، لابن دكوان في إلياس وجهان، وصل الهمزة فتثبت مفتوحة في الابتدا خاصة، وبه قطع ابن مجاهد ونحى رواية الأخفش عن النقاش عنه وقطعها فتثبت مكسورة في الحالين، وبه قطع الأهوازي وهي رواية ابن النظر عنه فعنه، وإلى الوجهين أشار أبو القاسم بقوله: وإلياس حذف الهمزة بالخلف مثلا.

قال الجعبري: ولو قال وإلياس وصل الهمزة لكان أظهر، أي جعل الهمزة همزة وصل.

﴿**لله ربكم ورب آبائكم الأولين**﴾ [الصافات: 126]، من قرأ اللّه ربكم بالنصب لم يجز له الوقف قبله لأنه بدل من أحسن أو عطف بيان، ومن قرأ اللّه ربكم بالرفع، جاز له الوقف قبله للاستيناف وباللّه تعالى التوفيق.

سورة ص مكية

﴿**أأنزل عليه الذكر من بيننا**﴾ [ص: 8]، لأبي عمرو. نزل هنا وألقى في القمر وجهان، الفصل بالألف بين الهمزتين وعدم الفصل، ورتب أبو العلا وابن شريح الخلاف، ففصل للسوسي وقصر للدوري. قال الجعبري: والمشهور عنه عدم الفصل، وبه قطع في التيسير انتهى. وبالفصل قرأت له ولهشام فيهما ثلاثة أوجه، الأول: تحقيق الهمزتين مع الفصل وبه قطع الأهوازي، وهو المذكور في التيسير، والثالث: تحقيق الأولى وتسهيل الثانية مع الفصل وهو الأصح، وبه قرأت له.

﴿**فطفق مسحا بالسوق والأعناق**﴾ [ص: 33]، المشهور عن قنبل في قوله تعالى بالسوق همز الواو فقط من غير مد الهمزة لسكونها، وروى بكار عن ابن مجاهد عنه بالسوق بهمزة

مضمومة بعدها واو مدية، وإلى هذا أشار أبو القاسم بقوله: ووجه بهمز بعده الواو وكلا. ولكنه أطلق في كلامه فشمل سوقه في سورة الفتح وليس ذلك بمروي فيه، قال الجعبري، فلو قال وهمزة ساقيها وبالسوق وسوقه زكت ولبكار السوق مطولا لهذب ورتب وفصل.

﴿**اتخذناهم سخريا**﴾ [ص: 63]، من قرأ اتخذناهم بوصل الهمزة لم يقف دونه لأنه صفة لرجالا، وأم بعده منقطعة، أي بل زاغت ومتصلة حذف معادلها أي أفقدوا، أم زاغت عنهم الأبصار، وإذا وقف قبله لضرورة أثبت الهمزة مكسورة في الابتداء به فقط، ومن قرأ اتخذناهم بقطع الهمزة وقف قبله وأثبتها مفتوحة في الحالين معا وبالله التوفيق.

سورة الزمر

﴿**وإن تشكروا يرضه لكم**﴾ [الزمر: 7]، للدوري عن أبي عمرو في هاء يرضه وجهان، الإسكان وبه قطع اليزيدي في الوجيز، والصلة وبه قطع ابن شريح، ولهشام أيضا فيهما وجهان، الإسكان كالسوسي والبصري وبه قطع ابن شريح، وصاحب الوجيز.

﴿**فبشر عباد الذين يستمعون القول**﴾ [الزمر: 17]، قال في التيسير أبو شعيب، فبشر عباد افتح وقف ساكنا يدا. ثم قال فيه: وقال أبو حمدون وغيره عن اليزيدي: مفتوحة في الوصل محذوفة في الوقف، وهو عندي قياس قولي. أبي عمرو في اتباع المرسوم في الوقف، قال الجعبري قوله أبو حمدون وغيره يندرج فيه الدوري والسوسي وهو حكاية لا رواية لإبهامه.

ومنذ ثم لم يذكره الناظم، وإنما اختار أقوى النقول، ولذلك قال: وقف ساكتا يدا، أي ذا قوة لا تحتاج إلى تحريك يدك في الثناء، جواب القياس، والخالف أو سكن يدك لأنك على الحق. والقياس لا يعارض النص، وهو مكسور به للفرق.

﴿**قل أفغير الله تأمروني أعبد**﴾ [الزمر: 64]، إذا قرأت تامروني بتشديد النون لغير نافع وابن عامر، فلابد من تمكين مد الواو قبلها للساكن المدغم، واعلم أن الواو لم تأت حرف قبل ساكن متصل لازم إلا في هذا الموضوع على هذه القراءة، وفي "أتحاجوني" في الأنعام و "تبشرون" في الحجر، على رواية تشديد النون فيهما، وتمدونن في النمل، على قراءة حمزة والله أعلم وبالله تعالى التوفيق.

سورة غافر

﴿**يوم التلق يومهم**﴾ [غافر: 15]، لقالون في التلاق، والتناد وجهان، إثبات الياء في الوصل وحذفها، قال في التيسير، اختلف فيهما، وبهذا قطع أكثر النقلة كالأهوازي، وقال ابن ءاجروم: والمشهور عن قالون حذف الياء من التلاق والتناد، حكى ذلك أبو جعفر بن الباذش انتهى وبه قرأت له.

﴿**ادخلوا آل فرعون أشد العذاب**﴾ [غافر: 46]، من قرأ أدخلوا بوصل الهمزة وضم الخاء على الأمر من دخل أثبت الهمزة مضمومة في الابتداء وحذفها في الوصل، ومن قرأ أدخلوا بقطع الهمزة وكسر الخاء من أدخل أثبتها مفتوحة في الحالين معا "كن فيكون" تقدم نظيره في البقرة وبالله تعالى التوفيق.

سورة فصلت

﴿**قل ائنكم لتكفرون**﴾ [فصلت: 9]، لهشام في الهمزة الثانية من أينكم هنا وجهان التسهيل، ولم يذكر في التيسير غيره وفاقا لابن شريح، والتحقيق وبه قطع في الروضة، وبالوجهين مع تقديم التسهيل قرأت له.

﴿**في أيام نحسات**﴾ [فصلت: 16]، لأبي الحارث الليث في الألف من نحسات وجهان: الفتح كالسبعة وبه قطع الأكثر، كابن مجاهد، والإمالة وبه قطع في المصباح عن الإمام، وذكره في التيسير حكاية لا رواية، لأنه قال وروى أبي فارس عن أبو طاهر عن أصحابه عن أبي الحارث إمالة فتحة السين، ولم أقرأ بذلك وأحسبه وهما انتهى.

وإلى هذا أشار أبو القاسم بقوله: وقول ممل السين لليث أخملا، وبالفتح قرأت له.

﴿**ربنا أرنا الذين**﴾ [فصلت: 29]، تقدم ذكره مع تمييزه في سورة القصص.

﴿**ولئن رجعت إلى ربي**﴾ [فصلت: 50]، أي عنده للحسنى لقالون في ياء هنا وجهان: الفتح، والإسكان، وبهما قرأ الداني على فارس بن أحمد قال الجعبري: وبالفتح قطع أكثر النقلة كأبي العلا والأهوازي، وقل من ذكر الإسكان لأبي نشيط انتهى.

وبالفتح قرأت له.

﴿**ونأى بجانبه**﴾ [فصلت: 51]، تقدم نظيره في الإسراء والله أعلم.

سورة الشورى

﴿**كذلك يوحي إليك وإلى الذين**﴾ [الشورى: 3]، من قرأ يوحي بكسر الحاء مبنيا للفاعل لم يقف بعده على من قبله لأن اسم الجلالة فاعل بيوحي، ومن قرأ يوحى بفتح الحاء مبنيا للمجهول وقف بعده على ذلك، ويكون اسم الجلالة فاعلا بفعل محذوف يفسره المذكور قبله، كأنه قيل يوحي فقيل الله، أي يوحي الله، ونظير هذا على القراءتين معا قوله تعالى: "يسبح له فيها بالغدو والأصال رجال" [النور: 36].

﴿**ويعلم اللذين يجادلون في آياتنا**﴾ [الشورى: 35]، من قرأ ويعلم بالرفع وقف قبله للاستيناف، ومن قرأ ويعلم بالنصب لم يقف دونه، لأنه معطوف على مصدر مقدر وهو منصوب بأن مضمرة على الصرف، قال في الكشاف، ومعنى الصرف أنه لم يحسن عطفه على لفظ الفعل المذكور قبله لأن علم الله واجب وما قلبه غير واجب فيصير المعنى وإن يشأ يعلم "وهو" عالم بكل شيء سبحانه. صرف إلى العطف على مصدره فقدرت أن الناصبة ليكون مع الفعل إسما فيكون من عطف إسم على إسم بالعطف مصروف على لفظ الشرط إلى معناه، فلذلك قيل النصب على الصرف انتهى فتأمله.

﴿**أو يرسل رسولا فيوحي**﴾ [الشورى: 51]، من قرأ يرسل بالرفع جعله خبر مبتدأ محذوف تقديره أو هل يرسل ويحتمل أن يكون حالا معطوفا على الحال الصريحة قبله والتقدير ألا موجبا أو مرسلا، ومن قرأه بالنصب جعل معطوفا على عامل المصدر الذي قبله أي؛ إلا بأن يوحي أو يرسل رسولا، ويحتمل أن يكون معطوفا على المصدر نفسه فتقدر أو معه لينحل بها إليه، والتقدير اللايوحي أو إرسال رسول والله أعلم.

سورة الزخرف

﴿**أ.شهدوا خلقهم**﴾ [الزخرف: 19]، لقالون في "أ.شهدوا" وجهان: الفصل بالألف بين

الهمزتين، وبه قرأ الداني على أبي الفتح وقطع به في در الأفكار وتركه، وبه قرأ الداني على ابن غلبون، وقطع به أكثر النقلة كالأهوازي وأبي العلا وبالفصل قرأت له.

قال في الكشاف وإنما لم يدخل قالون ألفا بين الهمزتين في اجتهد على كما أصله في "أ.نزل"، و"أ.لقى" ونحوهما، لأنه فعل لم يجمع عليه أنه رباعي كما أجمع "أ.نزل" وشبهها، فجعل ترك إدخال الألف دلالة على الاختلاف فيه، وأنه ثلاثي في الأصل مع رواية ذلك عن نافع انتهى.

﴿**وإن كل ذلك لما متاع الحياة الدنيا**﴾ [الزخرف: 35]، لهشام في لما هنا وجهان: تشديد الميم، وبه قطع في التيسير وفاقا للابن مجاهد، وأكثر النقلة، ورجحه عبد المنعم بن غلبون، وتخفيفها رجحه أبو الفتح، وبالتشديد قرأت له.

﴿**وقيله يا رب**﴾ [الزخرف: 88]، من قرأ وقيله بالنصب فله في إعرابه خمسة أوجه، الأول: أنه معطوف على مفعول يكتبون المحذوف تقديره يكتبون ذلك. وقيله الثاني: أن يكون معطوف على مفعول يعلمون المحذوف، أي يعلمون الحق. وقيله الثالث: أن يكون معطوفا على سرهم أي نسمع سرهم ونجويهم. وقيله الرابع: أن يكون معطوفا على محل الساعة من قوله وعنده علم الساعة والتقدير بعلم الساعة، وقيله الخامس: أن يكون منصوبا على مصدر، أي ويقول قيله، وحجة من قرأ وقيله بالخفض، أنه عطف على لفظ الساعة، والمعنى وعنده علم الساعة، وعلم قيله أي يعلم وقت قيام الساعة، ويعلم وقت قيله، يعني وقت دعائه، وتضرعه، وقوله يارب.

قال في الكشاف والنصب هو المختار لأن الأكثر عليه ولتمكنه بكثرة وجوهه انتهى. قلت ويجوز الوقف قبله على القراءتين معا ولو كان معطوفا رعاية للفاصلة والله تعالى أعلم.

سورة الدخان

﴿**رب السموات والأرض وما بينهما**﴾ [الدخان: 7]، من قرأ رب السموات بالرفع، وقف على ما قبله لانقطاعه عنه، وهو إما خبر مبتدأ محذوف أي هو رب السموات والأرض، أو مبتدأ خبره لا إله إلا هو، والأول أظهر، ومن قرأه بالخفض، لم يقف قبله، لأنه بدل من ربك أو صفة له.

﴿إنك أنت العزيز الكريم﴾ [الدخان: 49]، من قرأ أنك بفتح الألف لم يقف قبله لتعلقه به في كونه علة له، ومن قرأه بكسر الهمزة صح له الوقف قبله للاستيناف، وفيه معنى التعليل أيضا، لأنه حكاية عما قاله أبو جهل في الدنيا، روى أنه قال للنبي، صلى الله عليه وسلم، ما بين جبليها أعز وأكرم مني، فما تستطيع أنت ولا ربك تفعل في شيئا، فقيل له في الأخرى على سبيل التهكم به ذق، أي ذق العذاب والهوان وتحقق كزيد الآن إنك أنت العزيز الحكيم، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم.

سورة الجاثية "في الأصل الشريعة".

﴿وفي خلقكم وما يبث من دابة آيات لقوم يوقنون﴾ [الجاثية: 4]، من قرأ آيات بالرفع وقف قبله على قوله: ءلايت للمومنين، وفي إعرابه له وجهان أحدهما أنه مرفوع على الاستيناف وعطف جملة على جملة، ورفعه على الابتداء، الثاني: أن يكون رفعه على موضع إن مع إسمها وعلى الوجهين فيقدر حذف في منذ قوله واختلاف الليل أي؛ وفي اختلف الليل ليسلم من العطف على معموله عاملين، ومن قرأ ءايت بالكسر لم يقف قبله على ذلك وهو منصوب عطف على إسم إن قبله بتقدير، إن في الأولى، وإن في الثانية، أي وإن في خلقكم، وإن في اختلاف الليل، فتكون الثانية من باب العطف على معمول عاملين والذي اختار الزمخشري في هذه القراءة أن آيات في الموضعين مكرر للتوكيد، والتقدير أن في السموات والأرض وفي أنفسكم وما يبث من دابة، وفي اختلف الليل والنهار لآيت للمومنين، وإلى هذا أشار أبو القاسم بقوله، وأن وفي أضمر بتوكيد أولا، وإنما اختار ذلك لسلامته من العطف على معمولين عاملين.

قال الجعبري: وقد اختلف النحويون في العطف على معمولي عاملين مختلفين نحو في الدار زيد والبيت سعد، وأن في المسجد عمرا والجامع بكرا فمنعه سبويه وأكثر البصريين مطلقا، محتجين بقصور الحرف لضعفه عن نيابة عاملين وأجازه الفراء. وأكثر الكوفيين مطلقا، محتجين بأن معنى النيابة هنا وقوع شيء مكان شيء بلا مانع من وقوع شيء مكان أشياء، وإنما يمتنع التحمل، والوقوع دليل الجواز، واختار الأخفش جوازه إذا تقدم المجرور على المعطوف لاتحاد المحل، تأخره لاختلافها وظاهر استعماله مع المجيز والله أعلم.

سورة الأحقاف

﴿**حم**﴾ [الأحقاف: 1]، وجه إمالة "حا" من هذه الفواتح ما ذكر في توجيه إمالة ألف را. من "ألر" و"ألمر". وذلك أنها بمنزلة الألف المنقلبة عن الياء، ولقول الفراء تقلب الفها في الثتنية ياء، والدليل على ذلك عدم إمالة الثلاثي، كلام لتحصنه من الخلب، قال الجعبري: ولو كانت إمالتها للإشعار بإسميتها كما قيل لعمت، وثبوت حكم ينافي الحرف لا يدل على أهميتها على عدم الحرفية فقط.

﴿**لينذر الذين ظلموا**﴾ [الأحقاف: 12]، للبزي لتنذر وفيها هنا وجهان: الخطاب وبه قطع ابن مجاهد ومكي وأبو العلا ورجحه الداني، قال في المفردات وبه ءاخذ، والغيبة وبه قرأ الداني على الفارسي، وبه قطع الأهوازي، وبالوجهين مع تصدير الخطاب قرأت له.

﴿**أولياء أولئك**﴾ [الأحقاف: 32]، لورش وقنبل في الهمزة الثانية من أولياء أولئك وجهان، التسهيل بين بين وبه قطع أكثر النقلة كأبي العلا، وهو المذكور في التيسير، وإبدالها واوا ساكنة، قال الجعبري: وعامة المصريين على البدل كورش على قاعدتهم في المتصلة. انتهى. ورجح مكي البدل لورش والتسهيل لقنبل، وكذا قرأت لهما وبالله التوفيق.

سورة القتال والفتح والحجرات وقاف

﴿**ماذا قال ءانفا**﴾ [محمد: 16]، وجهان: مد الهمزة وعليه أطبق أكثر النقلة، كالأهوازي والصقلي، ومكي، وابن العلا، وقرأ به الداني على الفارسي، قال وبه آخذ، وقصرها، وبه قرأ الداني على أبي الفتح وبالوجهين مع تقديم المد قرأت.

﴿**فاستوى على سوقه**﴾ [الفتح: 29]، تقدم ذكر "سوقه" في ص، وأنه ليس فيه لقنبل إلا وجه واحد فانظره.

﴿**ومن لم يتب فأولئك هم الظالمون**﴾ [الحجرات: 11]، لخلاد في الباء من يتب وجهان: الإدغام وبه جزم الصقلي والإظهار وهو معنى قوله في التيسير وخير خلاد في ومن لم يتب، وذكر مكي وابن شريح عنه الإدغام خاصة وبالوجهين مع تصدير الإدغام قرأت له.

﴿**واستمع يوم يناد المناد**﴾ [ق: 41]، لابن كثير في الوقف على يناد وجهان: إثبات الياء

وبه قطع أكثر النقلة كالأهوازي وأبي العلا وأبي العز وغيرهم، وحذفها، وبه قطع مكي وابن شريح، وإلى الوجهين أشار أبو القاسم بقوله: وبالياء يناد قف دليلا بخلفه. قال الجعبري: وإطلاقه الخلاف لابن كثير يقتضي أن لكل من البزي وقنبل وجهان، وفي التيسير ما يقتضي أن يكون الإثبات لقنبل بلا خلاف وأن يكون للبزي وجهان الإثبات عن النقاش عن أبي ربيعة عنه، والحذف عن غير النقاش عن الحمامي عنه فعنه، وهذا نقله ابن مجاهد في سبعة، فإن أراد الناظم معنى ما في التيسير فعبارته قاصرة عنه، وتحريرها أن يقول "وبالياء يناد قف زكى هدى خلفه"، وإن أراد الظاهر من عبارته فوجه حذف قنبل من الزيادات وهو غريب، فالمعنى وبالله التوفيق.

سورة والذاريات والطور والنجم والقمر

﴿**وقوم نوح من قبل**﴾ [الذاريات: 46]، من قرأ وقوم نوح بالنصب وقف دونه فيكون مفعولا بفعل محذوف أي؛ وأهلكنا قوم نوح بالخفض، جاز له وصله بما قبله للعطف، وفصله عنه بالوقف مراعات للفواصل.

﴿**إنه هو البر الرحيم**﴾ [الطور: 28]، من قرأ إنه بفتح الهمزة، لم يقف على ما قبله لكونه علة له، ومن قرأه بكسر الهمزة وقف قبله للاستيناف، قال في الكشف وفي القراءتين معنى التأكيد لأن الكسر أبلغ في التأكيد من الفتح، لأن الكسر فيه إلزام. إنه بر رحيم بالمومنين على كل حال، والفتح فيه معنى فعل شيء لأجل شيء آخر، لأن دعاءهم إياه كان لأنه بر رحيم بالمومنين. انتهى وفيما قاله نظر، بل هما في التأكيد سواء، وما احتج به غير ظاهر فتأمله منصفا.

المسيطر لحفص في ﴿**المسيطرون**﴾ [الطور: 37]، وجهان، السين وهو طريق المطوع عن الاشناني فعنه، وبه قطع أبو الفتح والشهد زوري وغيرهم، وهي طريق أبي أحمد عن الاشناني عنه فعنه.

وبه قطع ابن مجاهد، وطاهر بن غلبون، ومكي وبالوجهين، مع تقديم الصاد، قرأت له، ثم لخلاد أيضا فيه وجهان، الإشمام وبه قطع الأكثر، كابن مجاهد والأهوازي، وهي قراءة

الداني على أبي الحسن، والصاد وبه قطع مكي وهي قراءة الداني على أبي الفتح وبالوجهين كذلك قرأت له.

﴿**وأنه أهلك عاد الأولى**﴾ [النجم: 50]، لورش من عاد الأولى وجهان، المد بناء على عدم الاعتداد بحركة النقل لعروضها، والقصر بناء على الاعتداد بها وبه قرأت له.

قال ابن أجروم رحمه الله: "يجب ألا يختلف في ترك نظر في عاد لصحة الاعتداد بالعارض فيه". انتهى. ووجه صحته امتناع تقديره، وجود الهمزة لامتناع تقدير سكون اللام المدغم فيه، ولذلك لم يتعين له القصر في غير هذا الموضع، نحو من النذر الأولى، لعدم الإدغام. وبالله التوفيق.

ومن سورة الرحمن إلى سورة المجادلة

﴿**وله الجوار المنشآت في البحر**﴾ [الرحمن: 50]، لأبي بكر في المنشآت وجهان وفاقا لابن مجاهد، كسر الشين لأبي حمدون يحيى، عنه وبه قطع الأكثر كالأهوازي والصقلي، وفتحها للعجلي، عنه فعنه وبالكسر قرأت له.

﴿**لم يطمثهن إنس قبلهم ولا جان**﴾ [الرحمن: 74/56]، للكسائي في "يطمثهن" معا ثلاثة مذاهب، ضم الميم في الأولى، وكسرها في الثاني من الروايتين معا، وكسرها في الأول وضمها في الثاني من رواية الليث، والتخيير فيها منهما أيضا، وبضم الأول وكسر الثاني قرأت له، قال الجعبري وإذا أردت جمعها في التلاوة اقرأ الأول بالضم، ثم الكسر، والثاني بالكسر ثم بالضم.

﴿**وحور عين كأمثال اللؤلؤ المكنون**﴾ [الواقعة: 23]، من قرأ "وحور عين" بالرفع وقف قبله للاستيناف، فيكون جملة معطوفة على معنى الكلام الأول، أي لهم جنت وعندهم حور عين، وقال اليزيدي وهو فاعل معطوف على ولدان، أي "ويطوف عليهم ولدان"، "وحور عين"، وعلى هذا فلا يوقف قبله للعطف، ومن قرأ "وحور عين" بالخفض لم يقف قبله، لأنه معطوف على معنى "يطوف عليهم ولدان بأكواب" أي ينعمون بأكواب وحور عين، قاله الزجاج، أو معطوف على صريح بأكواب، أي يطوف عليهم ولدان بأكواب وبحور عين، وذلك تكميلا

لذاتهم، قاله المازني وقطرب، وقال الفراء هو مخفوض على الجواري، وعلى هذا فيجوز في إعرابه على قراءة الرفع والله أعلم.

﴿**فظلتم تفكهون**﴾ [الواقعة: 65]، للبزي في التاء من تفكهون حالة الوصل وجهان، التحقيق وبه قطع الأكثر، كأبي العز ومكي والصقلي والتشديد، وبه قرأت له.

﴿**انظرونا نقتبس من نوركم**﴾ [الحديد: 13]، من قرأ انظرونا بقطع الهمزة وكسر الطاء أثبت الهمزة مفتوحة في الوصل والابتداء، ومن قرأ انظرونا بوصل الهمزة، وضم الظاء أثبتها مضمومة في الابتداء فقط وبالله تعالى التوفيق.

ومن سورة المجادلة إلى سورة الجمعة

﴿**ويتناجون بالاثم والعدوان**﴾ [المجادلة: 8]، أوجه قراءة حمزة، ويتناجون بنون ساكنة، ثم تاء مفتوحة ثم جيم مضمومة، أنه جعله مضارع انتجوا افتعلوا من النجوى وأصله يُتناجون، فنقلت ضمة الياء على الجيم استثقالا، ثم حذفت كسكونها وسكون الواو بعدها، فوزنت لأن يتبعون وهي بمعنى يتناجون ليختصمون ويتخاصمون. قال الفراء تناجيتم وانتجيتم بمعنى واحد.

﴿**وإذا قيل انشزوا فانشزوا**﴾ [المجادلة: 11]، من قرأ انشزوا بضم الشين أثبت الهمزة في الابتداء مضمومة بضم الثالث، ومن قراه بكسر الشين أثبتها مكسورة لكسره، وهو ظاهر.

﴿**كي لا يكون دولة**﴾ [الحشر: 7]، لهشام يكون دولة وجهان ذكرهما أبو الفتح فارس، الأول تأنيت تكون، ورفع دولة وبه قطع ابن غلبون والمهداوي، والثاني تذكير يكون ونصب دولة كالسبعة وبه قطع ابن مجاهد، وأبو العلا صاحب الروضة.

تنبيه

مقتضى كلامه في التيسير أن المراد بالوجهين تأنيت تكون مع رفع دولة وتذكيره مع رفعها أيضا، وهو ظاهر قول أبي القاسم، ومع دولة أنت يكون البيت وبالوجهين كما في التيسير مع تقديم التأنيت قرأ له.

﴿**إني بريء منك**﴾ [الحشر: 16]، قال الجعبري، إذا وقفت فعلى القياس تقف لحمزة بتسهيل الهمزة الأولى بين بين والثانية كالواو مع الروم، ففي الألف قبلها الوجهان أو بإبدالها ألفا مع الإسكان، فيتأتى مع الجمع بين الألفين، وحذف أحدهما ثلاثة أوجه، وعلى الرسم، فإن قلنا إن الواو صورة المضمومة وهو الأشهر فإنك تقف بألف بعد الراء بعده واو ساكنة مد أو قصرا وبينهما موسطان وقصرا مع الروم وإن قلنا إن الواو صورة المفتوحة والألف بعدها صورة المضمومة فإنك تقف عليه أو بواو مفتوحة بعدها ألف، فيجتمع ألفان، فتاتي الثلاثة، وكذا لهشام، لكن مع تحقيق الأولى. انتهى.

"**فلما زاغوا أزاغ الله قلوبهم**" [الصف: 5]، وجه إمالة أزاغوا دون أزاغ أن الإمالة في الثلاثي إنما كانت إشعارا بكسرة الفاء مع اتصال، وذلك مفقود في الرباعي والله أعلم.

ومن سورة الجمعة على سورة الملك

"**مثل الذين حملوا الثورية** " الآية لأبي عمرو في الثورية ثم وجهان: الإظهار والإدغام قال في التيسير، وبه قرأت وكان ابن مجاهد يأخذ بالإظهار لخفة الفتحة، قال الجعبري: والأشهر الإدغام انتهى وبه قرأت، وقد تقدم ذكر الحمار مع نظيره في البقرة.

﴿**فأصدق وأكن من الصالحين**﴾ [المنافقون: 10]، وجه قراءة "وأكون" بإثبات الواو والنصب عطف لفظ فأصدق، ووجه قراءة وأكن بحذف الواو والجزم عطفه على المحل بتقديره أو توخرني أصدق فلا يصح الوقف قبله على القراءتين معا للعطف وقرأ وأكون بإثبات الواو والرفع، وعليه فيصح الوقف قبله للاستيناف، وقراءة الجزم أحسن للرسم والله تعالى أعلم.

ومن سورة الملك إلى سورة الجن

﴿**هل ترى من فطور**﴾ [الملك: 3]، قول أبي القاسم وفي هل ترى الإدغام حب وحملا، يوهم تخصيص إدغامه بأبي عمرو وليس كذلك، فلو قال وفي هل ترى الإدغام شاف له حلا لأجاد، ويكون نظير قوله رمى صحبته البيت فتأمله.

﴿**ءامنتم من في السماء**﴾ [الملك: 16]، من قرأ ءامنتم بتحقيق الهمزة الأولى، وقف قبله، ومن قرأه بإبدالها واوا يقف لأن البدل مختص بالوصل، لوجود علته فيه، كما أشار أبو القاسم بقوله وفي الوصل الأولى قنبل واوا أبدلا.

﴿**ن. والقلم**﴾ [القلم: 1]، لورش في النون من ن. القلم وجهان، الإظهار وهو الأشهر، وعليه عامة أهل الآداء من المصريين وحداق أصحابه، كابن هلال وابن سيف قال الداني به ءاخذ والإدغام وبه أخذ أبو الحسن ابن غلبون.

﴿**أن كان ذا مال**﴾ [القلم: 14]، من قرأ أن كان بهمزتين على الاستفهام وقف دونه للاستيناف، ومن قرأه بهمزة واحدة لم يقف لتعلقه بما قبله، ولابن عامر فيه روايتان التسهيل مع الإدخال وهي رواية هشام عنه، والتسهيل مع عدم الإدخال، وهي رواية ابن دكوان، وإليهما أشار أبو القاسم، بقوله والدمشقي مسهلا.

قال الجعبري قيد بن عامر بتسهيل الثانية، لخروج ابن دكوان عن أصله في التحقيق، وهشام عن أصله في التخيير، فاشتركا في التسهيل وزاد هشام المد، انتهى. قلت وفي إنشاء الرشيد للشيخ الأستاذ أبو عبد الله محمد بن غازي رحمه الله ما يقتضي أن هشاما باق على أصله وليس كذلك، فانظره.

﴿**هاؤم اقرؤوا كتابيه إني**﴾ [الحاقة: 19]، لورش في الهاء من "كتابيه إني" وجهان نقلهما الصقلي، أحدهما: إسكان الهاء وتحقيق الهمزة بعدها والثاني تحريكها بنقل حركة الهمزة إليها، والأول هو المشهور عنه، ولم يذكر وفاقا للمصباح، وإلى ترجيحه أشار أبو القاسم بقوله وكتابيه بالإسكان عن ورش البيت. وقال الأهوازي الوجهان عند أهل مصر.

﴿**ماليه. هلك**﴾ [الحاقة: 28-29]، اختلف أهل الأداء في الهاء من "ماليه هلك"، فقيل بالإدغام للتماثل، ولا عبرة بنية الوقف، وقيل بالإظهار إجراء للوصل مجرى الوقف، وهذا الخلاف مبني على اختلافهم في نقل حركة الهمزة من "كتابيه إني" لورش كما تقدم ءانفا، وقال بعض الشيوخ يتحصل في ذلك طريقان الأولى: أن الأخذ لهم فيها بالإظهار، إلا ورشا، فله فيها وجهان، الثانية أن الأخذ لهم فيها بالإدغام إلاورشا فله فيها وجهان انتهى.

والأرجح الإدغام للجميع عملا بقول القاسم وما أول المثلين فيه مسكن، فلابد من

إدغامه متمثلا لعمومه، وإلى ذلك أشار الداني بقوله: وإن أردت الوصل دون وقف أدغمت هاء السكت دون خلف في "ماليه هلك" للتماثل، كذا أخذناه عن الأفاضل، وذلك القياس فاعلمه، ثم أطرحن ما شد وإله عنه.

قال القيسي في الميمونة رحمه الله، ولابد في الإظهار من سكته لطيفة، وإلا لم يجز لمخالفته كلام العرب.

﴿**قليلا ما تومنون**﴾، ﴿**قليلا ما تذكرون**﴾ [الحاقة: 41-42]، لابن دكوان تومنون وتذكرون وجهان: الغيب وهي طريق ابن النظر عن الأخفش عنه، وبه قطع مكي والمهدوي والخطاب، وهي طريقة النقاش عنه فمنه.

﴿**فمال الذين كفروا**﴾ [المعارج: 36]، فمال تقدم ذكره في النساء وبالله تعالى التوفيق.

ومن سورة الجن على النبأ

﴿**وأنه تعالى جد ربنا**﴾ [الجن: 3]، من قرأ وإنه بكسر الهمزة، تعين له الوقف دونه للاستيناف، ورعاية للفواصل، ومن قرأ وأنه بالفتح، جاز له وصله بما قبله على العطف، وقطعه عنه على الاستيناف بتقدير فعل عليه أوحي، قبله ورعاية للفواصل أيضا، وكذلك كل ما بعده من لفظ أن مما اختلف فيه بالفتح والكسر.

﴿**كادوا يكونون عليه لبدا**﴾ [الجن: 3]، لهشام في لبدا وجهان ذكرهما الداني: ضم اللام وبه قطع ابن مجاهد ولم يذكر في التيسير غيره، وكسرها كالسبعة، وبه قطع أبو الفتح وابن المبارك، وإليهما أشار ابن القاسم يقوله: وقل لبدا في كسر فإني لازم بخلف قال الجعبري، وقوله لازم بخلف يكاد يتناقض، فلو قال لائح بخلف لكان أحسن، وكان أشار إلى طريقة الأصل انتهى.

﴿**رب المشرق والمغرب**﴾ [المزمل: 9]، من قرأ رب المشرق بالرفع وقف دونه للاستيناف، فيكون خبر مبتدأ محذوف أي هو؛ رب المشرق أو مبتدأ خبره لا إله إلا هو، ومن قرأه بالخفض، لم يقف قبله لأنه بدل من ربك أو صفة له.

﴿**أن يتقدم أو يتأخر**﴾ [المدثر: 37]، إذا وقفت لحمزة على يتأخر فليس له في الهمزة إلا التسهيل، لتوسطه حقيقة يكون الزائد قبلها، كالجزء في الاعتداد به في وزن الكلمة:

﴿**لا أقسم بيوم القيامة**﴾ [القيامة: 1]، تقدم ذكر لا أقسم مع نظيره في سورة يونس عليه السلام.

﴿**وقيل من راق**﴾ [القيامة: 27]، وجه السكت لحفص على نون من راق، والإشعار بعدم وجوب إدغامها وانفصالها عما بعدها، ونفي توهم الاتصال، وأنه وزن فعال.

﴿**إنا أعتدنا للكافرين سلاسلا**﴾ [الإنسان: 4]، للبزي وابن دكوان وحفص في الوقف على سلاسل وجهان ذكرهما في التيسير: إثبات الألف إشباعا للفتحة ومناسبة للفواصل، وبه قطع مكي، وحذفهما وبه قطع الأهوازي بعدم التنوين في الوصل، وبالوجهين مع تصدير الإثبات وقفت لهم.

﴿**خضر واستبرق**﴾ [الإنسان: 21]، ينبغي للقاري أن يقف على استبرق بالروم ليظهر الفرق بين القراءتين في اللفظ وصلا ووقفا، ولذلك نظائر.

﴿**فالملقيات ذكرا**﴾ [المرسلات: 5]، لخلاد في التاء من "**فالملقيات ذكرا**"، "**فالمغيرات صبحا**" [العاديات: 3]، وجهان: الإدغام وهي قراءة الداني على أبي الفتح، وبه قطع في الهداية، والإظهار وهي قراءته على ابن غلبون، وبه قطع أكثر النقلة، كالداني في غير التيسير ولابن مجاهد والأهوازي وبالوجهين مع تقديم الإدغام، قرأت له والله أعلم.

ومن سورة النبأ إلى سورة الأعلى

﴿**رب السماوات والارض وما بينهما**﴾ [النبأ: 37]، من قرأ "ربُ السموت" بالرفع، وقف دونه للاستيناف، وهو إما خبر مبتدأ محذوف، أي هو رب السموات والأرض، أو مبتدأ خبره الرحمن، أو لا يملكون، والرحمن بدل، من قرأه بالخفض، لم يقف قبله، لأنه بدل من ربك، أو صفة له والأول أبين.

﴿**الرحمن لا يملكون منه**﴾ [النبأ: 37]، من قرأ الرحمن بالرفع وقف قبله، وهنا على أنه مبتدأ ولا يملكون خبره وأما على أنه بدل فلا يجوز الوقف دونه، ومن قرأه بالخفض لم يقف

قبله لما تقدم طوى تقدم ذكره في طه.

﴿**إنا صببنا الماء صبا**﴾ [عبس: 25]، من قرأ إنا بالفتح لم يقف على ما قبله لأنه بدل اشتمال منه وأجاز بعضهم أن يكون خبر مبتدأ محذوف، وعليه فيجوز الوقف دونه، قال الجعبري والأول أوجه لأن نية طرح الملفوظ أسهل من الحذف إنتهى، ومن قرأ إنا بالكسر، وقف قبله للاستيناف، فيكون تفسيرا لما ذكر قبل من النظر.

﴿**كلا بل ران على قلوبه**﴾ [المطففين: 14]، وجه سكنه حفص على لام بل وإن ما تقدم ذكره في نون من راق فأنظره.

﴿**ذو العرش المجيد**﴾ [البروج: 15]، من قرأ المجيد بالرفع جاز له الوقف قبله لأنه صفة له.

﴿**في لوح محفوظ**﴾ [البروج: 22]، فينبغي للقارئ أن يقف على محفوظ بالروم، يتضح اختلاف القراءتين في اللفظ وصلا ووقفا وبالله تعالى التوفيق.

من سورة الأعلى إلى آخر... القرآن

﴿**لست عليهم بمصيطر**﴾ [الغاشية: 22]، لخلاد في بمصيطر وجهان، الصاد كالزاي، وبه قطع أكثر النقلة، كابن مجاهد وأبو العلا ومكي وهي قراءة الداني على أبي الحسن، والصاد الخالصة كالجمهور، وهي قراءته على أبي الفتح، وبالوجهين مع تصدير الإتمام قرأت له.

﴿**وثمود الذين جابوا الصخر بالواد**﴾ [الفجر: 9]، لقنبل في الوقف على الواد هنا وجهان، إثبات الياء وبه قطع أبو العلا وحذفها وبه قطع ابن شريح، قال الداني رحمه الله، قرأت على فارس عن ابن مجاهد عن قنبل بإثباتها في الحالين، وقرأت على أبي الحسن عنه، فعنه بإثباتها في الوصل دون الوقف، وإلى هذا الخلاف أشار أبو القاسم بقوله: وفي الوقف بالوجهين وافق قنبلا.

"**فيقول ربي أكرمني**" ، "**فيقول ربي أهانن**" لأبن عمرو في أكرمن وأهانن وجهان: إثبات الياء في الوصل، وحذفها، وهي معنى قوله في التيسير خير فيهما أبو عمرو ثم قال وقياس مذهبه في الفواصل الحذف، وبه قرأت وبه ءاخذ انتهى.

وقال مكي المشهور عنه الحذف وإلى ترجيحه على الإثبات أشار أبو القاسم بقوله وحذفهما للمازني عد اعدلا، وبه قرأت له، ولا خلاف عنه في حذفها، في الوقف للقاعدة.

﴿**ولا يخاف عقباها**﴾ [الشمس: 15]، من قرأ فلا بالفاء وقف قبله لأنه استيناف، ومن قرأه بالواو لم يقف دونه لأن الجملة حال من فاعل انبعث أو من فاعل دمدم، أو من فاعل سويها، ويجوز الوصل مع الفاء للعطف.

﴿**أن رآه استغنى**﴾ [العلق: 7]، لقنبل في رآه هنا وجهان، رواهما الصقلي ومكي، وابن غلبون مد الهمزة، وبه أخذ ابن مجاهد وقصرها وبه قطع الأهوازي والمهدوي والداني في التيسير، وقال في غيره وبه قرأت، قال الجعبري ولم ينقل الناظم رحمه الله سوى القصر وإن أوهمتها عبارة في النظم لقوله رأيت أشياخنا يأخذون فيه بما ثبت عن قنبل من القصر، وإلى هذا أشار أبو الحسن المختاري فقال ونحن أخذنا قصره عن شيوخنا بنقل صحيح صح عنه تحملا، ومن ترك المنقول من بعد صحة. فقد زل في رأى رءا متحيلا، وقد صح عنه القصر ثمت شيخه فرد من دره متخيلا.

وأشار بالمصراع الثاني من البيت الثالث إلى قول ابن مجاهد في سبعته، قرأت على قنبل أن رآه قصرا بغير ألف بعد الهمزة، على وزن رعه وهو غلط لخروجه عن كلام العرب، قال الجعبري وهذا الكلام غير مرضي عنه للإيهامه أن قنبلا غلط في نقله وليس كذلك، إذ قد أطبق النقلة على القطع له به مع ثبوته في كلام العرب ولا يلزم من ضعفه رده، وكان ينبغي له إذا تحقق خطأه لا يقرأه ولا يقرأ به انتهى.

﴿**تنزل الملائكة**﴾ [القدر: 4]، إذ شدد التاء من تنزل للبزي فتحفظ على إخفاء للتنوين قبلها، وأحذر من إضعافه فيها عند ذلك.

"**فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره**" [الزلزلة: 7]، فينبغي للقارئ أن يصل يره بما بعده ليبين اختلاف القراءتين لفظا.

﴿**فالمغيرات صبحا**﴾ [العاديات: 3]، تقدم ذكره مع نظيره في سورة والمرسلات.

﴿**لكم دينكم ولي دين**﴾ [الكافرون: 6]، للبزي في "ولي دين" وجهان: فتح الياء وإسكانها، قال في التيسير: والإسكان هو المشهور عنه وبه ءاخذ، وذكر مكي وابن شريح الوجهين مطلقا

من غير ترجيح، وبهما مع تقديم الإسكان قرأت له.

﴿**حمالة الحطب**﴾ [المسد: 4]، من قرأ حمالة بالنصب وقف قبله، فيكون نصبه على الذم استينافا، ويحتمل أن يكون منصوبا على الحال فلا يوقف قبله، ومن قرأه بالرفع وقف دونه، فيكون خبر مبتدأ محذوف، أي وهو حمالة الحطب أو مبتدأ خبره في الجملة بعده.

﴿**ولم يكن له كفوا أحد**﴾ [الإخلاص: 4]، تقدم ذكر كفوا مع نظيره في سورة الأنبياء عليهم السلام وبالله تعالى التوفيق.

ذكر التكبير

اعلم أن ابن كثير تفرد من رواية البزي عنه، بالتكبير في ابتداء كل سورة، من ءاخر والضحى إلى الخاتمة والناس، وله بين اليل والضحى وجهان، نقلهما الصقلي، التكبير وبه قطع صاحب الروضة، وتركه وبه قطع مكي وهو مشهور، وفي تكبيره في ءاخر الناس وجهان نقلها بو العلاء وأبو الكرم، وبالتكبير قرأت له، فإذا كبر على المشهور، قرأ الحمد لله إلى ءاخرها ثم ابتدأ البقرة من غير تكبير فقرأ منها خمس ءايت إلى المفلحون ثم دعا بدعاء الختمة.

واعلم أن في لفظ التكبير روايتان الأولى: وهي من طريق أبي ربيعة، عنه لابن كثير، والثانية: وهي من طريق أبي الحسن ابن الحباب عنه في نقل فارس، ومن طريق أبي ربيعة، أيضا في نقل الفحام، لا إله إلا الله والله أكبر، وبالروايتين مع تصدير الأولى قرأت له، ولقنبل في التكبير وجهان نقلهما ابن المبارك.

إثباته، وبه قطع الأهوازي، وتركه، وبه قطع في التيسير والتبصرة وهو المشهور، وإلى هذا الخلاف أشار أبو القاسم بقوله. وعن قنبل بعض بتكبيره تلا.

قال الجعبري وفهم من قوله بتكبيره أي بتكبير البزي أن قنبلا في وجه. التكبير يساوي البزي في جميع أحكامه انتهى. قلت والتكبير باعتبار الوصل والوقف ثمانية أوجه، وصل ءاخر السورة مع وصل التكبير والبسملة، ووصل آخر السورة مع الوقف على التكبير والبسملة والوقف على آخر السورة مع وصل التكبير والبسملة ووصل ءاخر السورة والتكبير مع الوقف

على ءاخر السورة والتكبير مع وصل البسملة، وبهذا قرأت له، ومنع مكي الوقف على التكبير دون البسملة. قال الداني رحمه الله، الحداق من أهل الأداء يختلفون في مذهب البزي أن يوصل التكبير بآخر السورة ويقطع عليه انتهى.

وأما الهيللة فلابد من وصلها بالتكبير، قال الجعبري وبأن من هذا أن التكبير بين السورتين والظاهر أنه إذا ابتدأ بسورة منها أو وقف عليها يكبر انتهى.

خاتمة

اعلم أن هذا التكبير عند من أخذ به صحيح متواتر، روى البزي عن عكرمة بن سليمان أنه قال، قرأت على إسماعيل القسط فلما بلغت والضحى، قال لي كبر مع خاتمة كل سورة، حتى تختم فإني قرأت على عبد الله ابن كثير فأمرني بذلك وأخبرني أنه قرأ على مجاهد، بن جبير، فأمره بذلك وأخبره أنه قرأ على ابن عباس، فأمره بذلك، وأخبره أنه قرأ على أبي بن كعب فأمره بذلك وأخبره أنه قرأ على النبي، صلى الله عليه وسلم، قال الجعبري: وسبب التكبير ما روي عن النبي، صلى الله عليه وسلم، أهدى قطف عنب قبل أوانه فجاءه سائل فقال أطعموني من فضل ما رزقكم الله فأعطاه العنقود، ثم اشتراه آخر، وأهداه له صلى الله عليه وسلم، ثم دعا السائل فأعطاه إياه، ثم اشتراه آخر وأهداه له، صلى الله عليه وسلم، ثم دعا السائل فانتهزه وقال إنك ملح فانقطع الوحي عنه أربعين يوما، فقال المنافقون قلى محمد ربه أي أبغضه وهجره، فجاء جبريل عليه السلام إلى النبي، صلى الله عليه وسلم، وألقي إليه والضحى إلى ءاخره، فقال النبي، صلى الله عليه وسلم، الله أكبر تصديقا لما كان ينتظر من الوحي وتكذيبا للكفار، فكان بتكبيره ءاخر قراءة جبريل، وأول قراءتهما عليهما السلام، ومن هنا تشعب الخلاف لاحتمال أن يكون لاحقا أو سابقا أو مستقبلا انتهى.

ووجه قراءة الفاتحة عقب الناس، الشروع في الختمة الأخرى عملا بالحال المرتحل، لما فيه من الفضل الكبير والأجر الكثير.

أخرج الترمذي بسنده عن ابن أبي أنه قال سئل رسول الله، صلى الله عليه وسلم، أي العمال أفضل، فقال الحال المرتحل، فقيل وما الحال المرتحل؟ قال الخاتم المفتتح، ووجه ضم

الخمس، وما تحقيق الخمس إلا تحقيق الدخول في الختمة، فإنه ربما يتوهم قراءتها رقية وحسن الختم بصفة المومنين وهي الفلاح جعلنا إليه من المومنين المتقين المفلحين وحشرنا في زمرة من أنعم الله عليهم من النبيئين والصديقين والشهداء والصالحين، ورضي الله تعالى عن أصحاب رسول الله أجمعين وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين.

أهداف خطبة الجمعة وخصائصها، ومميزاتها، وضرورة مواكبتها لتطورات العصر (تتمة)

ذ. عبد الله جديرة
رئيس المجلس العلمي بالرباط

10 ـ آفاق تطوير خطبة الجمعة

- أن تكون خطبة جمعة بكل معنى هذين اللفظين مرتبطين، للوعظ والتذكير والإرشاد والتبصير، وتوضيح العقائد، والحث على التزام الشرع، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وربط الماضي بالحاضر، والتطلع بأمل ورجاء وعزم إلى استمرارهما في المستقبل أحسن وأسعد وأرغد..

- أن تعد إعدادا، وتحضر تحضيرا، بعناية وجد وصبر وتأن، من مظانها في الكتب والمجلات، واستطلاع أحوال الناس وحاجاتهم، مع الاستمداد من كتاب الله، والبيان بسنة رسول الله، والاستعانة بوقائع من حياة السلف الصالح، وضرب الأمثال، واقتباس النقول، واختيار الأشعار، مما يوافق العقول، ويهز المشاعر، مع مراعاة الموضوع ومقتضى الحال والمناسبة..

- أن تكتب الخطبة مفصلة، وتصحح، وأن تلقى غير مرتجلة، إلا إذا أيقن الخطيب من استيعابه لمضمونها،

وامتلاكه لناصية نصها، فلا يرتج عليه، ولا يرتبك، ولا يتلعثم، ولا يضل، ولا ينسى، ولا يختلط عليه السبب بالنتيجة، أو المقدمة بالخاتمة، أو يصاب بالعي، أو اعتقال اللسان والصمات، لخشية الناس بوجود كبير يهاب، أو بعدم قدرة على التكيف مع موقف غير متوقع يحرج، أو مأزق طارئ يحبط.. والأحوط دائما أن يلتزم الخطيب بالنص المكتوب كاملا، وبحسن الإعداد والاستعداد.

– أن تبدأ بمدخل مشوق موجز مرتبط بالموضوع العام للخطبة، يهيئ الأسماع للإنصات إليها، ويدعو القلوب إلى التطلع إليها، ويعد العقول لتقبل معانيها...

– أن يرتبط صلبها بمدخلها ارتباطا وثيقا سلسا سائغا، بتدرج أفكاره ومعانيه، وما يكسوها من عذوبة اللفظ، وطلاوة الأسلوب، وحسن سبك العبارة، ومتانة تركيبها، وشمولها لكل جوانب الموضوع، وإحاطتها بكل جزئياته في وضوح وبساطة.. وحسن تصوير، وجمال تعبير، وضبط محتوى، في غير استطراد يشرد بالملتقى عن عمق الموضوع وأصله، وفي غير اختصار يحول بينه وبين إدراك مرماه ليفهمه فيستوعبه ليعيش به وله، ويبلغه، ويتأثر به ويؤثر..

– أن يخلص منه بذكاء وإحكام وحكمة إلى إجمال ما ورد في صلب الخطبة في إشارات لفظية جامعة، يمكن أن تستقر في أفئدة المتلقين علما وعملا، أو بصياغتها في قواعد وأحكام سلوكية يحسون أنها نابعة من أعماقهم، أو يرويها وقائع من حياة الأبرار –سلفهم وخلفهم– مركزة في موقف أو اثنين، بأجمع كلام وأوجزه.. لتكون نماذج تحتذى، ومثلا بها يقتدى ويهتدى..

– أن تكون بعربية فصيحة واضحة بسيطة ميسرة الفهم والتمثل، تسري من الأسماع إلى الأفئدة مباشرة، فتستسيغها وتتمثلها وتتشربها لتصبح لها زادا علميا، ونموذجا عمليا.. خالية من اللحن نحوا وصرفا، مراعية لقواعد تجويد النطق وإخراج الأصوات من مخارجها الطبيعية السليمة القويمة، مترفعة عن السوقي من الألفاظ، متحاشية الحوشي الغريب المعضل منها، ملتزمة بعلامات الفصل والربط من نقط وفواصل وعلامات تعجب واستفهام..الخ.

– أن تخلو من السجع المتكلف البارد السخيف، إلا ما وافق الطبع، وجاء في سياق الكلام

غير مقصود لذاته، منسجما مع ما قبله وما بعده، لا نابيا عنه ولا جافيا...

- أن يقل فيها التكرار وفضول الكلام، إلا لتوكيد لفظ لتأكيد معنى وإلا فهو حشو يضجر ويمل ويخل...

- أن تكون خطبة دعوة، تؤدها، وتنشرها، وتدحض حجج خصومها، وتشرح حقائقها، رابطة حاضرها بماضيها ومستقبلها، تأمر وتنهى بمقتضى الحال وبما تتطلع إليه من تحسين المآل، تخاطب الناس على قدر عقولهم، وبما يعرفون من اللفظ ولا ينكرون في غير ابتذال، لأنها أصلا ترفع الناس إلى ما يطمحون إليه من مثل أعلى، ولا تقرهم على ما يضطربون فيه من واقع سقيم، يصرعهم فيه جهل أثيم، ويوهنهم مرض أليم، ويدقعهم فقر ذميم، ويترصد لهم فيه وعدو كاشح زنيم..

- أن تكون خطبة للتربية بمعنى التزكية والتنمية للنفس الإنسانية المسلمة في جميع أبعادها، الجسمية والوجدانية والخلقية، وفي تفاعلها وتكاملها مع غيرها من النفوس في بيئتها المحيطة بها على المدى القريب زمانا ومكانا، ثم المتوسط، ثم البعيد.. فهي دعوة إلى إشباع حاجات الجسد، وصيانة صحته، ونمو العقل بتطويره "من ميكانيزمات بسيطة تتصل في عملها أول الأمر بعمل الحواس والتكوينات البيولوجية الصرفة إلى أن تأخذ شكل العمليات العقلية المجردة الأكثر تعقيدا[1]"، فهي تربي العقل بتعويده الإصغاء والإنصات والتأمل والتفكير وحل المشكلات[2]...

- أن تحقق تميز الإنسان المسلم بأنه "متحضر، له تاريخ وقيم اجتماعية[3]".. يتكيف مع مجتمعه ويتشرب ثقافته بها ولها في نمو وسمو وصعود...

- أن تكون خطبة روحية تربط الغيب بالشهادة والفناء بالخلود، إذ لا تتحقق إنسانية الإنسان ونماؤها وسموها إلا بارتباطها بخالقها، وبأنها له وإليه، ولا حول لها ولا قوة إلا به...

- أن تكون مع ذلك خطبة واقعية تهتم بشؤون المسلمين، في كل مكان من أرض الله

---

1. عبد الغني عبود، حسن إبراهيم عبد العال، التربية الإسلامية وتحديات العصر، دار الفكر العربي، ط1، 1990، القاهرة، ص 33.
2. نفسه، ص 34.
3. نفسه، ص 35.

الطيبة، فهم عالم وأمة.. أرض وكيان، عقيدة وشعيرة وشريعة، هم أينما وجدوا جماعة ممتازة متميزة، بإيمانها وإسلامها وإحسانها لمصلحة الإنسانية كلها بالانفتاح عليها، في أرحب آفاقها الفكرية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية... فالإسلام يجعل من المسلمين قوة متطورة نامية "إن مقومات القوة في الشرق تنحصر في عوامل ثلاثة:

1 ـ في قوة الإسلام كدين، وفي الاعتقاد به، وفي مثله، وفي مؤاخاته بين مختلفي الجنس واللون والثقافة.

2 ـ وفي وفرة مصادر الثروة الطبيعية في رقعة الشرق الإسلامي الذي يمتد من المحيط الأطلسي غربا إلى المحيط الهادي شرقا، وتهيئ هذه المصادر العديدة لوحدة اقتصادية سليمة قوية، ولاكتفاء ذاتي لايدع للمسلمين حاجة إطلاقا إلى أوربا أو غيرها إذا ما تقاربوا وتعاونوا..

3 ـ خصوبة النسل البشري لدى المسلمين، مما يجعل قوتهم العددية متزايدة[1]".

– أنها ليست قالبا جامدا لا تصح إلا إذا تجمدت داخله، فقد كان، صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم، يعلم أصحابه في خطبته قواعد الإسلام، وشرائعه، ويأمرهم وينهاهم في خطبته إذا عرض له أمر أو نهي، كما أمر الداخل وهو يخطب أن يصلي ركعتين، ونهى المتخطي رقاب الناس عن ذلك وأمره بالجلوس... وكان يقطع خطبته للحاجة تعرض (...) وكان يأمرهم بمقتضى الحال في خطبته، فإذا رأى: منهم ذا حاجة وفاقة أمرهم بالصدقة وحضهم عليها (...) وكان يستسقي بهم إذا قحط المطر في خطبته[2]".

– ألا تعرض للشبهات التي يثيرها المغرضون الحاقدون ويروجونها، "... تجربتي في حقل الكتابة الإسلامية والدعوة الإسلامية خلال تلك الفترة من الزمان (أكثر من عشرين عاما) قد دلتني على أن الرد على الشبهات ليس هو المنهج الصحيح في الدعوة ولا في الكتابة عن الإسلام، إن المنهج الصحيح هو عرض حقائق الإسلام ابتداء لتوضيحها للناس، لاردا على شبهة، ولا إجابة عن تساؤل في نفوسهم نحو صلاحيته أو إمكانية تطبيقه في العصر الحاضر،

1. سعيد عبد الحكيم زيد، واقع العالم الإسلامي بين تغريب التعليم وكشف تخريب المتآمرين، مكتبة وهبة، القاهرة، ط1، 1418هـ/ 1997م، ص 41-42.

2. ابن قيم الجوزية، زاد المعاد، مصدر سابق، ص 428.

وإنما من أجل (البيان) الواجب على الكتاب والعلماء لكل جيل من أجيال المسلمين، ثم لابأس -في أثناء عرض هذه الحقائق- من الوقوف عند بعض النقاط التي يساء فهمها أو يساء تأويلها من قبل الأعداء أو الأصدقاء سواء، وفي مثل هذا الجو في الحقيقة كانت ترد ردود القرآن على شبهات المشركين وأهل الكتاب[1]".

1.1. آفاق تطوير خطيب الجمعة

- أن تتوفر فيه الشروط الشرعية للإمام الخطيب كما أجمعت عليها الأمة سلفها وخلفها، وكما حددت في كتب الفقه بإيجاز ودقة: الإسلام، والذكورة، والعقل، غير مأموم ولا مسبوق، غير متعمد حدث، والقدرة على الأركان، العلم، البلوغ، والحرية، والإقامة، والعدالة تحرزا من الفاسق وعديم المروءة والمبتدع.. وليس للناس ترك الجمعة والجماعة لما يتوهمونه أو يشاع بينهم إرجافا من غير تحقق أو تأكد بمشاهدة، أو بمجاهرة علنية، تستوجب القدح، مما يستوجب "عزله عن هذا المنصب الشريف، الذي يحتم على صاحبه أن يكون قدوة حسنة للناس، ولكن لو أمَّ الناس فصلاة من خلفه صحيحة، فقد صلى ابن عمر، رضي الله تعالى عنهما، خلف الحجاج، وأين الحجاج من ابن عمر، رضي الله عنه، فضلا وخشية لله وتقوى (...) قال ابن العربي: "ولا حجة للناس في إمامهم أن يكون غير مرضي عندهم، فإنه مثلهم، وإنما يطلب الأفضل فالأفضل، وإذا كان إمامك مثلك، وتقول: لا أصلي خلفه، فلا تصل أنت إذا، فإن ما يقدح في صلاتك يقدح في صلاته، وما تصح به صلاته تصح به صلاتك، ولو لم يتقدم اليوم للإمامة إلا عدل لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد يذكر فيها اسم الله كثيرا[2]".

- أن يكون له من العلم والمعرفة ما يمكنه من نقد ما آلت إليه حال خطبة الجمعة لدى كثير من الخطباء في عامة أقطار المسلمين من الاضمحلال والتلاشي "تولاها أناس ما قدروها حق قدرها، وما دروا المقصود منها بجهالاتهم المطبقة، حتى إنك لو خاطبت أحدهم عن الخطة المتبعة وتغييرها بما يستدعيه الزمان ما أجابك إلا بقوله: لا يمكن للنفوس الآن أن تتزحزح عن غيها، وإن الخطب الآن هي من قبيل الرسوم، فلا حول ولا قوة إلا بالله العلي

1. محمد قطب، شبهات حول الإسلام، دار الشروق، بيروت، القاهرة، ط 11، 1398هـ 1978م، ص 9.
2. الصادق عبد الرحمن الغرياني العبادات... مرجع سابق، ص 23.

العظيم، فأنت ترى اليوم ببغاء كل منبر ينفث سموم الإماتة والتدمير والإقعاد عن العمل متمسكا بمثل القول: "لمن تقتني الدنيا وأنت تموت، ولمن تبتني العلياء والمقابر بيوت؟"... مما أمات الأمة غافلا عن قول سيد الزاهدين: "اعمل لدنياك كأنك تعيش أبدا، واعمل لآخرتك كأنك تموت غدا[1]".

– أن ينمي في نفسه، وفي نفوس من يؤمهم ويخطب فيهم الميول الفطرية السوية ويدعمها ويثبتها لتحقيق غاياتها في الآفاق والأنفس، بالإلحاح في الدعوة وبكل وسائل الحث والحض والحفز إلى تحويل المعارف والأوامر والنواهي الإسلامية إلى أعمال وأنماط سلوك باستخدام كل ما جهزهم به الله تعالى من القوى والحواس، وخصوصا السمع والبصر والأفئدة، ليتحملوا مسؤولية التكليف بأمانة، في تفاعل حر خصيب بين الأجيال في الأسرة الواحدة، وبين المتجاورين في الحي الواحد، والمشاركين في القرية أو المدينة، وبين المواطنين في الوطن الموحد، وبين المسلمين في سائر أقطارهم من العالم الإسلامي الذي يشكل أمة الإسلام المتآلفة المتواردة المتوادة المتراحمة المتآزرة المتضافرة المتناصرة...

– أن يكون تفكيره وما يدعو إليه حيا مشخصا في الواقع بالأمثلة الواقعية من الماضي والحاضر، وبالتماس الأسباب الحقيقية لما عليه حال الناس، والأخذ بها في العمل على دفع ما يضر، ثم بالسعي لجلب ما ينفع، لكل المجتمع الإسلامي من حوله... دفع ما يضره، وجلب ما ينفعه، بتبني المنهج العلمي التجريبي الموافق للحس والعقل والشرع والفطرة، وعن طريق الربط المتكرر بين الألفاظ ومدلولاتها ومعانيها لإغناء الخبرات وتجديدها، وبتحقيق الفهم الواضح لتلك الخبرات والتجارب المشخصة، إذ الخطبة أيا كانت لها نصيبها قل أو كثر من تلقي السمع والبصر، والعبرة بقدرة الخطيب على ذلك التشخيص، باقتباسه من واقع الحياة الممارس في خضمها اليومي، لدفع الخطإ أو لتلافي سوء الفهم، ولحسن ملاحظة صورة من الصور، وإجادة تصويرها في حركتها ووضعها الطبيعي أو توضح خبرة في مجالها الطبيعي بنقلها لفظا بكل دقة وتحديد، ودون لبس أو غموض... بواسطة مجموعة من الحقائق، والمفاهيم والاتجاهات، يصوغها في ألفاظ جامعة ويعرضها بطريقة خاصة تحييها وتجسدها كأنها ترى رأي العين... واللغة العربية لها هذه الخاصية، فهي لغة إعلام وتفسير وتوضيح،

1. محمد جمال الدين القاسمي، إصلاح المساجد... مرجع سابق، ص 68.

فهي التي اختارها الله لمخاطبة عباده، أي أنها لغة القرآن والسنة، وبها كتب تراث إسلامي ضخم على مر العصور...

- خطيب الجمعة ركن أساسي في نجاحها أو إخفاقها، فقد تكون الخطبة جيدة الموضوع، حسنة السبك والصياغة، جزلة العبارة، سهلة اللفظ، إلا أنها لن تحقق أهدافها وغايتها إلا إذا كان لملقيها من الكفاية والتكوين والموهبة ما يؤثر به على المتلقين تأثيرا يحول ما يتلقونه على المدى القريب والمتوسط والبعيد إلى واقع حي، وسلوك معيش، يتفاعلون به مع الحياة التفاعل الإيجابي البناء، بشخصيات سوية، وخبرات غنية ومفاهيم واضحة، ومدارك واعية، بل إن الخطيب الجيد قد يعرض له موقف طارئ خلال قيامه على منبر الجمعة، فيكون هو موضوعه، فيجيد ويفيد ويبدئ ويعيد...

- لابد أن يعد الخطيب نفسه لمهمته بدءا وباستمرار على مدى قيامه بمهمته إعدادا جيدا نظريا وتطبيقا فيما يتعلق بالخطبة، وثقافيا ليوسع مداركه وأفقه في عصر تفجرت فيه المعارف، وتعقدت الحياة، وتراكمت فيه المعلومات وكثرت التحديات، وتسارعت التطورات، وهذا يوجب عليه أن يعمق معارفه ويوسعها في مجال تخصصه من العلوم الدينية بأصولها وفروعها، وأن يركز تكوينه في دراسة ما يمكنه من إذكاء موهبته -وهي ضرورية- في مجال الخطابة، ليعرف كيف ينظم مواقفه، وكيف يغني خبراته، ويؤدي واجبه بتفوق وتوفيق، وهذا يوجب عليه أن يلم إلماما كافيا بأدبيات الخطبة، وبمبادئ وتطبيقات علم النفس التربوي، وعلم النفس الاجتماعي ومبادئ تعليم الكبار والصغار خارج المدرسة وفصولها... وأن يتسلح لذلك بالثقافة العامة التي تساعده على التعرف على بيئته ومجتمعه وتطلعات أمته في عمق وشمول، وأن يتابع إعداده باستمرار، ويستدرك تكوينه على الدوام، لتطور العلوم والمعارف وتجددها وتعقدها، ولتغير حاجات الناس، وتبدل دوافعهم بتوالي الأيام والعوام...

- وأن يتم هذا الإعداد والتكوين في دورات منظمة في نطاق ضيق محلي، أو يوسع ليشمل خطباء قطر معين، ويمكن أن يزداد رحابة واتساعا ليكون عالميا يشمل فئات من خطباء العالم الإسلامي، وأن يكون ذلك في فترات محدودة ومحددة منتظمة مستمرة... وأن ينظمها الخطباء فيما بينهم، وتشرف على تنظيمها إعدادا وإنجازا وتقويما وإعلاما وتطبيقا وتعميما لنتائجها ومقرراتها وتوصياتها لجان مختارة منهم، إن لم تكن هناك جهات مسؤولة تتولى ذلك.. وأن

يشمل برنامج كل من هذه الدورات دروسا ومحاضرات وندوات، وحصص تطبيقية، وأخرى تقويمية على النحو التالي: (اقتراح فقط ليستأنس به).

- البلد المنظم. - الجهة المنظمة. - الهيئة أو اللجنة المشرفة.			- الموضوع العام للدورة التكوينية - مكان اللقاء - زمان اللقاء	
الحصص	**الصباح**		**بعد الزوال**	
الأيام	من:... إلى:...	من:... إلى:...	من:... إلى:...	من:... إلى:...
اليوم الأول	- افتتاح الدورة - عرض موضوعها - أهميته. - أهدافه. -محاوره...	درس في العقيدة أو الفقه.. أو محاضرة في فن الخطابة المؤثرة..	ندوة عن المسجد والمجتمع أو عرض لكتاب إصلاح الوعظ الديني	عرض نماذج من خطب منتقاة للمشاركين في مواضيع شتى: نقدها وتقويمها
اليوم الثاني	محاضرة عن: أثر خطبة الجمعة في بناء قيم الإنسان المسلم الصالح ودعم مقوماته.	دراسة ميدانية لاستطلاع آراء الناس عن خطبة الجمعة وأثرها في المجتمع	تكوين مشغل لإعداد شبكة تقويم تحليلية لخطبة الجمعة ثم عرضها ومناقشتها...	تكوين مشغل ثان لإعداد شبكة تقويم ذاتية، يقوم الخطيب عمله إعدادا وإنجازا قبل الخطبة وخلالها وبعدها.
اليوم الثالث	- صياغة تقارير الندوة وتوصياتها -إعداد ملف شامل عنها - تحديد موعد اللقاء القادم ومكانه وموضوعه		- تقويم منجزات اللقاء - اختتام أعماله بكلمات بعض المشاركين - للتنويه بالمنجزات والتنبيه إلى الهفوات...	

1.2. نموذج لشبكة تقويم تحليلي لخطبة الجمعة : (مبسط، يحلل به الخطيب لنفسه خطبته)

الوحدات	الفئات	نماذج الفقرات الممثلة لكل فئة	تكرارها	مجموعها
تعلم الحقائق	أمر			
	نهي			
	سلوك مشخص			
تذكر الحقائق	أمر			
	نهي			
	سلوك مشخص			
إثارة الميول	أمر			
	نهي			
	سلوك مشخص			
الرصيد اللغوي	أمر			
	نهي			
	مصطلح			
الآراء والاتجاهات	رأي			
	اعتقاد			
	قول وفعل			
المواقف	قول فعل تذبذب			

شبكة تقويم خطبة الجمعة: (تقويم ذاتي شامل مبسط بعد الإلقاء)

البنود	جيد	متوسط	ضعيف
- مراعاة مستويات المتلقين. - الدقة في تحديد أهداف الخطبة. - الهدوء والسكينة وضبط النفس خلال الخطبة. - حسن اختيار الشواهد والنقول والأمثلة. - قوة سبك المدخل وربطه بباقي محاور الخطبة. - الحبكة المتينة في التدرج السلس عند عرض صلب موضوع الخطبة. - حسن التخلص إلى الخاتمة. - الطلاقة والفصاحة والقوة والتعبير في الإلقاء. - بساطة اللفظ وجماله ومتانته. - سلامة اللغة وسلاستها ومراعاة قواعدها نحوا وصرفا وبلاغة. - وقار الخطيب وحسن سمته وهندامه. - ارتباطه بسامعيه قلبا وقالبا وصدقه في التبليغ بما يقتنع به من قلبه مباشرة إلى قلوبهم. - حركاته وسكناته بملامحه وصوته ويديه.. - سرعة بديهته في تدارك أخطائه. - حسن علاجه لما يطرأ من مواقف. - التزامه بما يأمر به وانتهاؤه عما ينهى عنه في حياته الخاصة والعامة خارج المسجد. - حسن عرضه لما يراه ويلمسه من التناقض بين ما يجري في المجتمع وما يدعو إليه الناس. - مدى إحساسه بصدقه في التعبير عما يعتقده بكل حرية، في غير قلق من أن يمس مشاعر الآخرين.			

آفاق تطوير التلقي عند الساعين إلى حضور خطبة الجمعة.

- أن يعلمو حرمة هذا اليوم ويعظمونه، ولا يتركوا حضور الجمعة إلا لعذر قاهر...

- أن يميزوا بمكانها وزمانها وجمعها، مع استحباب إذن السلطان بإجماع..

- أن يتموها بعددها وشروطها في صلاتها وخطبتها من ابتدائها إلى انتهائها، وألا يعددوها في مصر إلا لتعذر اجتماع سكانه في جامع واحد، خلف الأفضل فالأفضل من أئمتهم...

- خطبتها فريضتان بشروطهما المعروفة..

- هي من أعمال الجوارح والقلوب والزمان والمكان والجمع، فيستعد لها المكلف عزما عليها واستقبالا لفضلها ابتداء من ليلتها، بغسل وطهارة وجمال هندام وطيب وتفرغ وتكبير، مع إحياء ليلتها بالصلاة والذكر وعدم الغفلة عن آداب الإسلام وأخلاقه ليلتها ويومها، وخصوصا ما تجتمع به وله القلوب وتتألف وتتواد.. وقد ذكر الإمام الغزالي في الإحياء أن أهل المدينة كانوا إذا تساب اثنان لا يجد أحدهما ما ينعت به الآخر أقبح من أن يقول له: لأنت شر ممن لا يغتسل يوم الجمعة لما في ذلك من الأذى للحاضرين بقبح منظر أو سوء رائحة... ومع الغسل، والطيب، والزينة، والنظافة بالسواك وقص الشعر والشارب، والاستعداد الواعي لحضور الجمعة والإنصات للخطبة بقلب خال من كل المشاغل، وبعقل واع، وعن ذلك يقول الإمام الشافعي رحمه الله: "من نظف ثوبه قل همه، ومن طاب ريحه زاد عقله".

- أن يتميزوا في لباسهم بأحب الكسوة: أي البياض من الثياب في غير كبر ولا رياء ولا شهرة، بل في تواضع وخشوع..

- الامتناع عن أذى الناس بتخطي رقابهم، والمرور بين أيديهم، وعدم قصدها في سلاح إلا إن كان لضرورة وكان غير مصلت ولا ظاهر.

- الإكثار من الصدقة لأنها تتضاعف ثوابا وأجرا..

- أن ينمي الفرد المسلم في نفسه الرغبة في حضور الجمعة وسماع خطبتها وإن كان لا يرتاح إلى طريقة الإلقاء ولا موضوع الخطبة ولا سلوك الخطيب، وإن كان غير مقتنع بكفاية الخطيب، أو بحسن تكوينه، أو بمظهره...

– ألا تحول صعوبة الخطبة، ولا بعدها عن تناول الواقع، ولا عدم وفائها وتلبيتها لحاجات الناس في أسلوبها أو عرضها دون التزامهم بتلبية نداء ربهم إن كانوا مؤمنين، لما أعد لهم من فلاح...

– الإنسان المسلم المؤمن ذو فراسة يرى بنور الله، فيدرك تناقض الواقع مع المثل الإسلامي الأعلى، ويرى أثر دس الغزو الفكري، وانتشار أفكار المطبوع على قلوبهم من دعاة التبعية والتغريب والذوبان في ثقافة الدخيل وحضارته، فيقاومها بما يلتزم به من عباداته ومعاملاته وشرعه وعقيدته لتكون خير واق له من الانغمار في الغير مهما بدا له من قوته وإشعاعه، فيأخذ ما صفا مما لا يتعارض ودينه، ويدع ما كدر مما يفسد عليه دينه ودنياه..

فلا تغريه القوة، ولا يعشيه أو يعميه الإشعاع، لأن دينه عنده ممتزج بدنياه...

– الإنسان المسلم المؤمن واع يدرك أن المسجد وباقي مؤسسات المجتمع التربوية المدرسية منها وغير المدرسية تتعاون فيما بينها كلها للإعلام والتعليم والتربية والتوعية والتنمية...

نموذج شبكة تقويمية لخطبة الجمعة تستطلع بها آراء المأمومين المتلقين

المجالات	البنود	قوي	متوسط	ضعيف
الخطيب	– خطيب الجمعة قدوة حسنة، فعله مطابق لقوله. – مؤهل لأداء واجبه كامل التأهيل. – وقور حسن الهندام والسمت بادي السكينة. – إعداده لخطبته جيد وكذلك إلقاؤه لها. – يواكب تطورات العصر. – يهتم بالمشاكل التي يعانيها مجتمعه وأمته.			
الخطبة	– خطبته قريبة إلى العقل والقلب. – تتناول قضاياها من الواقع. – تلبي احتياجات الناس وتراعي اهتماماتهم.			

اللغة العرض الإلقاء	- واضحة، بسيطة، موجزة العبارة، حسنة السبك... - متدرج، متماسك، مترابط، مقدمته تفضي إلى صلبه، وصلبه غير مناف لخاتمته... - واضح، معبر، مراع لمخارج الحروف...			
الوقت	وجيز، لا طويل ممل، ولا جد قصير فيخل			
المحتوى	- مشوق، مدعوم بشواهد ونقول من الكتاب والسنة والواقع... - حي، مشخص، مصوغ في قالب سلوكي وجداني - يؤلف ولا يفرق، يبشر ولا ينفر، ييسر ولا يعسر - موحد، خال من التناقض بين ما يعيشه الناس وما يدعو إليه للإصلاح والصلاح والفلاح... - ينكر المنكر، ويعرف المعروف، ويحق الحق، ويعرض الحقائق، ويدحض الأباطيل - لا يعرض الشبهات ولا يعين أصحابها من أهل الأهواء والبدع، ولا يشهر بشخص أو فئة أو هيئة أو جماعة. - يندد بالأفكار الهدامة المناقضة لدين الأمة، والتي تحدث فصاما نكدا بين الأمة ودينها، بين ماضيها وحاضرها ومستقبلها...			
الصياغة	- منطقية حسيا ومعنويا، تخاطب العقل والوجدان، وثمرتها الاقتناع برضا... - ونتيجتها الدائمة العامة تماسك الفرد، والتحام الجماعة في تعلم وتعليم في المسجد وخارجه...			

ملحوظة: تتجلى قوة البند أو ضعفه أو توسطه في عدد من أشاروا بعلامة في عمود القوة أو التوسط أو الضعف، وذلك طبعا حسب عدد العينة المستطلع رأيها، على أن تكون عينة

عشوائية، ضمن رواد مسجد معين، بعد انتهاء صلاة الجمعة فيه مباشرة، وكلما كانت العينة أكثر عددا، كانت دلالة استطلاع الرأي أصدق...

3ـ 1. آفاق تطوير دور المسجد في المجتمع

– المسجد في الأرض بمثابة قلب المؤمن في جسده، لما فيه من الهدى والعلم. فهي أحب بقاع الأرض إلى الله تعالى، وهي بيوته التي يذكر فيها ويعبد ويوحد: "في بيوت أذن الله أن ترفع" أي أمر الله بتعاهدها وتطهيرها من الدنس واللغو في الأقوال والأفعال التي لا تليق فيها (...) أمر الله سبحانه ببنائها وعمارتها ورفعها وتطهيرها (...) واحترامها وتوقيرها وتطبيقها وتبخيرها (...) وقد روى ابن ماجة وغيره من حديث ابن عمر مرفوعا، قال: خصال لا تنبغي في المسجد:

– لا يتخذ طريقا، ولا يشهر فيه سلاحا، ولا ينبض فيه بقوس، ولا ينثر فيه نبل، ولا يمر فيه بلحم نيئ، ولا يضرب فيه حد، ولا يقتص فيه من أحد، ولا يتخذ سوقا[1]...

– وفي المساجد لما لها من حرمة يستطاع تحقيق استنكار المنكر والبدع والضلالات في دروس العلم الوعظ وخطب الجمعة، بالحكمة والموعظة الحسنة، فثبات الفضيلة وتأييدها، ودعم الحق وإعلانه بصبر وجلد وتحمل ولين مع المدعويين إلى الخير والبر والمعروف في غير ضعف، وفي قوة وجرأة بغير عنف، ذلك دور المسجد ودروسه العلمية والفقهية، وذلك بالخصوص دور خطبة الجمعة...ليعود له إشعاعه العلمي والتربوي على محيطه، فيحقق أهدافه التي من أجلها كان... ومنها ما سطرناه من أصناف أهداف خطبة الجمعة ومراقيها، وبنهج مخطط مرسوم مدقق محكم مفصل يرمي إلى إكساب معارف ومعلومات، ويحث على اكتساب خبرات وتجارب ومهارات، ويحض على ممارسة أنشطة وخدمات في جميع المجالات:

– ففي المسجد تكتسب المواقف التي تجعل للتوجهات والقيم معاني واضحة، وتكسبها قابلية على التحقق في سلوك الأفراد والمجتمعات...

– وفي المسجد يستثار الفرد –ومن خلال الأفراد المجتمعات– إلى الحركة بعقيدتهم في –نطاق الشرعية– لإنماء خبراتهم ومهاراتهم لخير مجتمعهم ولمصلحة أمتهم تلبية

1. الإمام الحافظ عماد الدين أبو الفداء، إسماعيل بن كثير، تفسير القرآن العظيم، الجزء الثالث، ص 292–293.

لاحتياجاتهم فيها ولها وبها...

– وفي المسجد ينظر للإنسان المسلم كطاقة مبدعة، تلبي احتياجاتها، وتتاح لها فرصة مراعاة رغباتها وميولها، والمشاركة في حل مشاكلها، بالسعي لفتح الآفاق أمامها للعلم والتعلم والتفكير البناء لتغيير ما بالنفس...

– وفي المسجد تعلن حاجة الفرد، وطموح المجتمع، إلى النماء الشامل في كل المجالات الاقتصادية بالتعبير الحر، وبالتفكير الحر...

– في المسجد يتعود المؤمن على ممارسة التكليف الشرعي عبادات ومعاملات ومشاركة وجدانية بالنية والقول والفعل في اتصال وتواصل مع محيطه بكل مكوناته، وفي أنشطة تعليمية وتعلمية، وإحسانية (بمفهوم الإسلام الشامل للإحسان) الغاية منها إخراج مفهوم العبادة في المسجد من مجرد الصلوات المكتوبة –وهي خير وبر– إلى مفهومها الحق الواسع الرحب الذي يستوعب جميع جوانب الإنسان في بعدية الفردي والاجتماعي، وفي غور أعماقه بكل مستوياتها العقلية والنفسية والروحية، وكلها يشترك فيها كل الناس بحظوظ مختلفة في الكم والكيف، متفاوتة جهودهم في السعي إلى سد خلاتهم منها لتذويب الفوارق بينهم...

وسأورد استبيانا لاستيضاح دور المسجد وأثره في إثراء الوعظ والإرشاد ودروس العلم، وخصوصا في تطوير خطبة الجمعة شكلا ومضمونا بناء على الاعتبارات التالية:

– طبيعة خطبة الجمعة وأهدافها وخصائصها ومميزاتها...

– خصائص من تلقى عليهم الخطبة، وتفاوت أعمارهم، واختلاف مستوياتهم العلمية، وتنوع اهتماماتهم...

– تباين قدراتهم على فهم لغة الخطبة..

– ضعف قدرة بعضهم أو جلهم على تحمل الجلوس للإنصات مدة الإلقاء التي يفضل ألا تقل عن 15د وألا تزيد عن 20د... ولكن ذلك الجلوس قد يزيد على الساعة بكثير إذا أدخلنا في اعتبارنا استحباب التبكير إليها... وهذا هو الاستبيان: (يستطلع رأي العموم خارج المسجد).

ترتيب الفقرات	الفقرات	موافق	رافض	لا رأي لي
1	- أرى أن تكون مدة الخطبة موافقة لموضوعها، فتزيد عن عشرين دقيقة إن كان الموضوع يقتضي ذلك.			
2	- أرى أن تكون الخطبة مقتضبة جدا ومركزة شكلا ومضمونا..			
3	- طول الخطبة مهما كان موضوعها، وكيفما كان حسن عرضها والقائها ممل يبعث على السأم.			
4	- أرى أن يكون عرض الخطبة في مقدمتها وصلبها مباشرا، وأن تكون خاتمتها تركيزا موجزا معا لموضوعها.			
5	- اللغة العربية الفصحى التي تلقى بها الخطبة سهلة على المتعلمين، صعبة غامضة على غيرهم...			
6	- الرفع من مستوى فهم الناس للغة القرآن وإغناء رصيدهم منها ألفاظا وأساليب في المسجد وخارجه لتسهيل تفاعلهم مع خطبة الجمعة وانفعالهم بها.			
7	- أن تكون وحدة الموضوع في الخطبة سارية من المدخل إلى الخاتمة تجنبا للإطالة والإملال.			
8	- خطب الجمعة التي أحضرها، جلها -إن لم أقل كلها- لا علاقة لها بعصرنا وتغييراته وتطوراته...			
9	- كما أنها تتجاهل -أو تجهل تماما- أن هناك تحديات تواجه المسلمين... وعليهم أن يواجهوها بقوة وصمود			
10	- المباشرة في الوعظ، والإنحاء باللائمة على الناس، والإسراف في لومهم والإنكار عليهم يأتي بعكس المراد منه...			

11	- عدم التزام موضوع موحد في الخطبة الواحدة ينفر من سماعها ويزهد فيها.			
12	- التزام الموضوع الموحد يمل السامع، ويؤدي إلى شروده وعدم متابعته للخطبة.			
13	- الإكثار من الشواهد والنقول وضرب الأمثال ورواية الوقائع عن السلف والخلف يجعل من الخطبة كأنها عرض لمحفوظات الخطيب ومخزون ذاكرته.			
14	- الإكثار منها يفكك ترابط الموضوع، ويقطع تسلسله ويؤدي إلى عدم الانسجام في عرض فكرته الأصلية.			
15	- العرض الذي تقل فيه النقول والاستشهادت والأمثال، والوقائع.. يجعل الخطبة أشبه بحديث صحفي، أو مقال توجيهي يتلى، تضيع منه لذة الشد النفسي على الموضوع، وتفسد خلاله بهجة الإثارة والمشاركة الوجدانية بين الخطيب ومستمعيه..			
16	- المؤثرات الصوتية والبصرية التي يستعين بها الخطيب في التعبير والتوضيح من رفع صوت أو خفضه أو إشارة بيد أو إبداء انقباض أو انبساط بملامح الوجه قد تؤدي عكس المطلوب منها...			

إطار مخصص لإبداء الآراء والملاحظات والاقتراحات المفتوحة حول الفقرات المرتبة من 1 إلى 6 مثلا في جدول يخصص لذلك.

ملاحظات:

1 ـ يتعامل مع هذا الاستبيان بتجميع فقراته التي تتكامل فيما بينها أو تتفاعل في جدول واحد يشير في منزلته الأفقية بالتوالي إلى:

أرقام الفقرات	نصوصها الاكتفاء بالبداية والنهاية	موافق		رافض		لاأرى لي	
		العدد	٪	العدد	٪	العدد	٪

2 ـ وقد أدرجت الفقرات غير مرتبة حسب مواضيعها حتى لا توحي للمستبين بالجواب.

3 ـ تكررت بعض الفقرات معنى لا لفظا لتكون معيارا لصدق رأي المستبين عنها، فإذا تناقض رأيه ألغيت الفقرتان المتناقضتان.

4 ـ توزع نسخ الاستبيان على عينة من المصلين بأكبر عدد ممكن وبدون انتقاء خارج المسجد قبل صلاة الجمعة، ويطلب منهم أن يجيبوا عنها في سعة من الوقت، مع تحديد موعد تسلمها منهم ومكانه وكيفيته...

5 ـ العدد المتسلم من الاستبيانات هو الذي يحصى بعد التسليم ويفرز، ويعتبر عينة البحث الحقيقية المعتبرة نتائج استبيانها..

6 ـ العدد المسجل في المنازل العمودية أمام كل فقرة وتحت كل رأي: (الموافقة أو الرفض أو انعدام الرأي) هو عدد ضمن العينة المستبينة بعد إلغاء الفقرات المتشابهة التي تناقض رأي المستبين عنها...

7 ـ كذلك النسبة المئوية لكل رأي يكون ضمن العينة بعد نفس الإجراء.

8 ـ وللتأكد من صحة العدد وسلامة نسبته نجمع الأعداد أفقيا أمام كل فقرة، فإن كان المجموع هو عدد أفراد العينة كان العدد صحيحا. وإن كان مجموع النسب الثلاث يبلغ 100 ٪ أو ما يقاربها بفرق كسر عشري ضئيل جدا كانت النسبة سليمة، مثلا: موافق: 30، 28 ٪ ، غير موافق: 37، 60 ٪ ، لا رأي لي: 32، 11 ٪ ، إذا جمعنا هذه النسب وجدنا أنها: 99.99 ٪ ، فهي إذن نسبة صادقة...

توخينا في وضع هذا الاستبيان البساطة التامة ليمكن التعامل معه بسهولة..

خاتمة البحث

أقدم فيها موضوعات مقترحة تواجه مقتضيات العصر ومتطلباته، وتوافق مقتضيات أحوال الناس، وتستجيب لاحتياجاتهم، وتعالج همومهم ومشاكلهم بمختلف مستوياتهم وأعمارهم، وأقدمها على شكل مشكلات تقض مضاجع الناس حاليا أفرادا وأسرا ومجتمعات... بدون تحديد للموضوع بتفصيل لأن ذلك من شأن خطيب الجمعة نفسه:

1 - مشكلات فردية تخص تكيف الفرد وسلوكه.

2 - مشكلات الشغل والفراغ.

3 - مشكلات سوء العلاقات في الأسرة وصراع الأجيال.

- مشكلات الجهل والفقر والمرض.
- مشكلات ضعف الوازع الديني والخلقي.
- المشكلات العاطفية والجنسية.
- المشكلات الاقتصادية.
- المشكلات الثقافية.
- المشكلات الحضارية.
- مشكلة الأمية بمفهومها العام.
- مشكلة الأمية بمفهومها الديني العقدي.
- مشكلة الأمية العلمية.
- مشكلة الأمية الحضارية.
- مشكلة الأمية الأبجدية.
- مشاكل الفهم السيئ مع الفنون بأنواعها المختلفة.
- مشاكل تعاطي المسكرات والمخدرات والمفترات..
- مشاكل سوء فهم معنى الترفيه عن النفوس والترويح عن القلوب بين الإفراط والتفريط.
- مشاكل حفظ الروح الوطنية متقدة متوهجة في قلوب جميع المواطنين بادية في سلوكهم بوحدة الفكر. والأرض والمعتقد.

- مشاكل البيئة وحمايتها.
- مشاكل حقوق الإنسان في تعامل الناس واعتقادهم.
- مشاكل سوء فهم الحرية بكل أنواعها، وسوء تطبيقها.

وليست هذه إلا مقترحات تتسم بالسعة والشمول، ولكن يمكن اعتبارها (أمهات مواضيع)، تتولد منها مواضيع وأفكار فرعية، سندها الوحي الكريم، وعمادها الدين الحنيف، ونورها العقل والعلم وسدادها الشرع القويم.. والله من وراء القصد وهو يهدي السبيل.

افتراءات "غوستاف لوبون" وطعونه في الوحي وفي حياة رسول الله صلى الله عليه وسلم

ذ. محمد منفعة

مقدمة

يعد المستشرق الفرنسي "غوستاف لوبون" من المستشرقين الموضوعيين لدى كثير من الباحثين، وذلك بسبب اعترافه بما أسدته الحضارة الإسلامية من معارف وعلوم للإنسانية جمعاء وللحضارة الغربية خاصة، بل إنه فند افتراءات المستشرقين على التاريخ الإسلامي والحضارة الإسلامية، ومن رده على بعض المستشرقين الذين ادعوا أن الإسلام انتشر بالسيف قوله: "وسيرى القارئ حين نبحث في فتوح العرب وأسباب انتصاراتهم أن القوة لم تكن عاملا في انتشار القرآن، فقد ترك العرب المغلوبين أحرارا في أديانهم، فإذا حدث أن اعتنق بعض أقوام النصرانية الإسلام واتخذوا العربية لغة لهم فذلك لما رأوه من عدل العرب الغالبين مما لم يروا مثله من سادتهم السابقين، ولا كان عليه الإسلام من السهولة التي لم يعرفوها من قبل[1]".

1. حضارة العرب، نقله إلى العربية عادل زعيتر، ص 16.

إن مثل هذا الرد كثير في كتاب "غوستاف لوبون"، وكذلك كان رده على الذين لم يعترفوا بعطاء الحضارة الإسلامية، ومن أقواله في هذا الصدد: "كلما أمعنا في درس حضارة العرب وكتبهم العلمية واختراعاتهم وفنونهم ظهرت لنا حقائق جديدة وآفاق واسعة، ولسرعان ما رأينا أن العرب أصحاب الفضل في معرفة القرون الوسطى لعلوم الأقدمين، وأن جامعات الغرب لم تعرف لها، مدة خمسة قرون، موردا علميا سوى مؤلفاتهم، وأنهم هم الذين مدنوا أوربة مادة وعقلا وأخلاقا وأن التاريخ لم يعرف أمة أنتجت ما أنتجوه في وقت قصير، وأنه لم يفقهم قوم في الابتداع الفني"[1]

تبين مثل هذه الأقوال أن صاحبها فاق كثيرا من المستشرقين في الموضوعية، بل مما يزيد القارئ اطمئنانا على موضوعية الباحث وصدقه، حينما يسمع المترجم في المقدمة يمجد "غوستاف" على إشادته بفضل رسول الله، صلى الله عليه وسلم، وقد ردد ما أورده "لوبون" عن الرسول حيث قال[2]: "ولكن "لوبون" الذي ذكر استعداد العرب للقيام برسالتهم العظمى، أشاد بفضل الرسول الأعظم على العرب وزعامته الكبرى لهم، فالرسول في نظره "كان يبدو رابط الجأش إذا ما هزم، ومعتدلا إذا ما نصر"[3] وذهب "لوبون" إلى أن الرسول الأعظم "كان شديد الضبط لنفسه، كثير التفكير، صموتا، حازما، سليم الطوية.. صبورا، قادرا على احتمال المشاق، ثابتا، بعيد الهمة، لين الطبع، وديعا.. وكان مقاتلا ماهرا، فكان لا يهرب أمام المخاطر ولا يلقى بيديه إلى التهلكة، وكان يعمل ما في الطاقة لأنها خلق الشجاعة والإقدام في بني قومه.. وكان عظيم الفطنة[4].

ورأى "لوبون" -يضيف المترجم- أن السيد الرسول الذي كانت تلك صفاته أتى العرب، الذين لا عهد لهم بالمثل العليا، بمثل عال اهتدوا به، فاكتسب العرب بهذا المثل العالي آمالا متماثلة وتوجهت به جهودهم إلى غرض واحد وصاروا مستعدين للتضحية بأنفسهم في سبيل نشره في أنحاء الدنيا، ثم قال: "إن محمدا أصاب في بلاد العرب نتائج لم تصب مثلها جميع الديانات التي ظهرت قبل الإسلام، ومنها اليهودية والنصرانية، ولذلك كان فضل محمد

1. نفس المرجع، ص 38-39.
2. عادل زعيتر، مقدمة كتاب حضارة العرب، ص 13-14.
3. نفس المصدر، ص 135.
4. نفسه، ص 141.

على العرب عظيما... وإذا ما قيست قيمة الرجال بجيل أعمالهم كان محمد من أعظم من عرفهم التاريخ.. والتعصب الديني هو الذي عمى بصائر مؤرخي الغرب عن الاعتراف بفضل محمد[1]"

لايجد القارئ أمام هذه الموضوعية من مستشرق ومن المدح الذي مدحه به المترجم، سوى الاعتراف بموضوعيته، والاطمئنان للمترجم أيضا، والذي قال معبرا عن إعجابه به: "حقا إنك لا تشعر إلا وقد اتجهت أفكارك إلى الدكتور "غوستاف لوبون" لتحييه تحية المعجب بصدقه. الممتن لإخلاصه وإنصافه، لأنك تجد في الكتاب كل ما تريد أن تقول في مثل هذه الأيام العابسة السود[2]". لكن إذا قرأنا بتمعن كتابه سنجد الطعون في المعجزات وفي حياة الرسول، صلى الله عليه وسلم، أعظم وأخطر من هذه الكلمات المدغدغة لمشاعر المسلمين. لذا نتساءل ما هي هذه الافتراءات والطعون؟

1. الطعن الباطل في معجزات الرسول، صلى الله عليه وسلم، منذ النشأة

بدأ "غوستاف لوبون" الذي أظهر موضوعيته في حديثه عن العرب وعرقهم وحياتهم الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، بولادة رسول الله، صلى الله عليه وسلم، غير أنه لم يترك الفرصة تفوته في هذا المقام دون أن يثير الشكوك حول الآيات التي ظهرت عند ولادته، صلى الله عليه وسلم. وكي لا يطعن مباشرة وبعدوانية كما يفعل المستشرقون الحاقدون، في هذه الآيات، وجه أصبع الاتهام للعرب الذين أرادوا –في نظره- أن يضفوا على زعيمهم هالة من القدسية والعظمة، لذلك رأوا أن يقرنوا ميلاد زعيمهم الأعظم بالآيات فرووا أن العالم اهتز لولادته، وأن نار المجوس المقدسة خبت، وأن شياطين الشر دحرت من أعلى بالشهب، وأنه تصدع من أبراج إيوان كسرى "ملك الملوك" أربعة عشر برجا إيذانا بقرب انهيار دولة الفرس العظمى[3]".

1. نفس المصدر، الصفحات: 145-146-147 باختصار.
2. عادل زعيتر، مقدمة الكتاب، ص 5.
3. نفس المصدر، ص 129.

إن عدم إيمانه بالمعجزات هو الذي جعله يقول هذا، وكان الأولى به وهو يدعى الموضوعية، أن يورد هذه الآيات دون الإشارة إلى أنها من صنع العرب (أصحاب السيرة)، وإنما القول بأن أصحاب السيرة أو المؤرخين المسلمين قالوا كذا وكذا، ولن يضيره هذا شيئًا، لكن كيف يتخلى عن دس السم الزعاف في العسل؟ وكيف يمكنه أن لا يطعن في المعجزات والآيات الربانية التي كانت لرسول الله، صلى الله عليه وسلم، وهدفه هو تهديم أول ركيزة يعتمد عليها المسلمون؟

كان بإمكان هذا المستشرق أن يتساءل عن الأسباب التي أدت إلى تحقيق هذه المعجزات في الواقع بحيث اهتز العالم فعلا، وتغير رأسا على عقب، وبذلك تغيرت موازين القوة وأصبح أقوياء العالم آنذاك من فرس وروم في الحضيض إذ تهدمت قصور قيصر وكسرى، وظهر العرب على القمة بعد أن كانوا تابعين للفرس والروم؛ بل كانوا في الحضيض، وكذلك كان بالإمكان عدم ذكر هذه المعجزات ما دام لا يؤمن إلا بالملموس، ويستمر في ذكر حياة رسول الله، صلى الله عليه وسلم، لكن كما قلنا لم يستطع أن يخفي سمه، لذلك كرر نفس الطعن في المعجزات النبوية، وذلك لما عرج على حياة النبي الكريم في البادية حين كان عند مرضعته، وادعى أن الخوارق التي رآها أبواه من الرضاعة ما هي إلا مزاعم كتاب السيرة، حيث قال في ذلك: "فلما بلغ السنة الثالثة من عمره، ورأى أبواه من الرضاعة ما رأيا من الخوارق التي كانت تلازمه، على زعم كتب السيرة[1].

إذن فهذه الخوارق لم تكن حقيقية وإنما هي من مزاعم كتب السيرة، وهذا حسب زعم هذا المستشرق الذي يتبين من قوله هذا وغيره أنه يرمي إلى طمس جميع المعالم التي تؤكد صحة نبوة رسول الله، صلى الله عليه وسلم، وأولها التأييد الرباني له بالمعجزات والآيات، وهو بهذا الطعن يرمي إلى هدم أول أساس للنبوة وهو المعجزة.

بعد هذا الطعن في المعجزات ينتقل إلى الأساس الثاني وهو الوحي، فماذا عن ذلك؟

2. الطعن في الوحي

لا يجد هذا المستشرق الذكي أمامه إلا الرجوع إلى حادثة سفر رسول الله، صلى الله

1. نفس المصدر، ص 130.

عليه وسلم، إلى سورية ومحاولة تعرف راهب عليه، ليدس من خلالها سمه، حيث قال: "وتقول القصة إن محمدا سافر مرة مع عمه إلى سورية فتعرف في بصرى براهب نسطوري في دير نصراني فتلقى منه علم التوراة[1]".

يحاول هذا المستشرق أن يراوغ القارئ بمكر الثعلب، وذلك بعدم الطعن في الوحي مباشرة وإنما بإيراد الخبر الذي جاء في القصة، لكن السؤال الذي يثار، من أورد هذه القصة؟ أعربي هو أم غربي؟ لا نجد جوابا لديه، وإنما يبقى صاحب القصة مجهولا، وهذا من العيوب المنهجية لدى هذا المستشرق الذي لا يقدم للقارئ مصادره التي اعتمد عليها في بحثه العلمي.

وإذا رجعنا إلى كتب السيرة وكتب التاريخ والشمائل، فإنها لا تذكر أن رسول الله تلقى علم التوراة من الراهب بحيرى، وإنما تذكر كلها أن الراهب هو الذي أراد التعرف على رسول الله، صلى الله عليه وسلم، وسؤاله عن بعض المسائل حيث قال: "فبالله إلا ما أخبرتني عما أسألك عنه، فقال له: سلني عما بدا لك. فجعل يسأله عن أشياء من حاله في نومه وهيئته وأموره، فجعل رسول الله، صلى الله عليه وسلم، يخبره، فيوافق ذلك ما عند بحيرى من صفته، ثم نظر على ظهره، فرأى خاتم النبوة بين كتفيه على موضعه من صفته التي عنده.. قال ابن إسحاق: فلما فرغ أقبل على عمه أبي طالب، فقال ما هذا الغلام منك؟ قال له إبني. قال له بحيرى: ما هو بابنك، وما ينبغي لهذا الغلام أن يكون أبوه حيا، قال: فإنه ابن أخي، قال: فما فعل أبوه؟ قال: مات وأمه حبلى به، قال صدقت، فارجع بابن أخيك على بلده، واحذر عليه يهود، فو الله لئن رأوه وعرفوا منه ما عرفت ليبغنه شرا، فإنه كائن لابن أخيك هذا شأن عظيم، فأسرع به إلى بلاده[2].

يتضح إذن أن المستشرق لم يكن هدفه الموضوعية والصدع بالحق، وإنما الطعن في مصدر الوحي. وبهذا يكون مقوضا لأساس من الأسس التي يبني عليها الرسول تشريعات الإسلام.

وقد سار بعض المستشرقين الحاقدين على هديه في هذا الطعن إلا أن كل واحد منهم اتبع طريقته الشخصية في ذلك[3].

---

1. نفسه.
2. ابن هشام، السيرة النبوية، ج1، ص 182.
3. أنظر: وول ديورانت، قصة الحضارة، ج13، ترجمة محمد بن بدران، ص 22، حيث أورد في هذه الصفحة أن رسول الله، صلى الله عليه وسلم: "عرف في هذه الرحلة قليلا من القصص الشعبية اليهودية والمسيحية".

بعد هذا الطعن في مصدر الوحي، ينتقل المستشرق الموضوعي إلى تقديم الدليل على أن الوحي ليس من الله، وإنما من وحي عقل الرسول، لهذا يستغل عدم ذكر الرواة والمؤرخين وكتاب السيرة لحياة الرسول بعد زواجه من خديجة رضي الله عنها، ليطعن طعنته.

3. الطعن في عقل رسول الله -صلى الله عليه وسلم-

يذهب هذا المستشرق إلى أن سيرة رسول الله، صلى الله عليه وسلم، في السنوات الخمس عشرة بعد زواجه من خديجة، رضي الله عنها، سكت عنها التاريخ[1].

وهذا القول فيه ما فيه من التلميح لشيء يرمي إليه هذا المستشرق، وهو الافتراض بأن الفترة ينبغي أن تكون مليئة بالأحداث والأخبار عن حياة رسول الله مع خديجة، وعدم أي ذكر عنها -حسب زعمه- يعني أنه اختلى بنفسه ليفكر في الدين الذي يريد أن يتزعمه، وهذا الافتراض واضح في قوله: "ويفترض وإن لم يقم دليل على ذلك، أنه كان يفكر أثناءها في مبادئ دينه الذي سيكون زعيمه[2]".

يظهر أن هذا المستشرق رغم ذكائه ومحاولته اقتناص الفرص للطعن بذكاء في الوحي والرسول الكريم، يخونه ذكاؤه، وبذلك تتهافت فرضياته، وذلك لأن كتب التاريخ والسيرة والشمائل، توضح أنه حدثت في هذه الفترة حوادث مهمة في حياة القرشيين وكان لرسول الله، صلى الله عليه وسلم، مهمة فيها ومن ذلك بنيان الكعبة وحكم رسول الله، صلى الله عليه وسلم، بين قريش في وضع الحجر وهذا العمل له دلالته وحكمته، سواء بالنسبة لقريش أم لرسول الله، صلى الله عليه وسلم، إذ يبين أنهم لم يجدوا أمامهم إلا رسول الله ليفرق بينهم ويحل خلافهم، هذا بالإضافة إلى أنه أتى بثوب "فأخذ الركن فوضعه فيه بيده، ثم قال: لتأخذ كل قبيلة بناحية من الثوب، ثم ارفعوه جميعا، ففعلوا، حتى إذا بلغوا به موضعه، وضعه هو بيده، ثم بنى عليه[3].

وقد كان رسول الله، صلى الله عليه وسلم، بالإضافة إلى مشاركة قريش في بناء الكعبة

1. نفس المصدر، ص 131.
2. نفس المصدر، ص 131.
3. نفس المصدر والجزء، ص 197.

يتلقى ودائعها ليحافظ عليها فسموه بذلك الأمين، وكان يذهب إلى غار حراء ليتحنث، وقد ولد له مع خديجة رضي الله عنها سبعة أبناء: ثلاثة أولاد وأربع بنات[1].

كل هذا يوضح أن حياة رسول الله ، صلى الله عليه وسلم، لم تكن مجهولة في هذه الفترة التي تزوج فيها خديجة، رضي الله عنها، وإنما أراد هذا المستشرق أن يجد حجة ليطعن طعنته في الوحي، وذلك بإرجاعه إلى مخيلة رسول الله، بل إنه بهذا الطرح يستطيع الطعن في عقل رسول الله أيضا، وذلك بقوله: "وقيل إن محمدا كان مصابا بالصرع[2]" غير أن مستشرقنا يعترف أنه "لم يجد في تواريخ العرب ما يبيح القطع في هذا الرأي، وكل ما في الأمر ما رواه معاصرو محمد، وعائشة منهم، من أنه كان إذا نزل الوحي عليه اعتراه احتقان وجهي فغطيط فغشيان[3]". وتدل هذه الحالة -في نظر "لوبون"- على الهوس. إذ يقول: "وإذا عدوت هوس محمد ككل مفتون، وجدته حصيفا سليم الفكر[4]". وعلى هذا الأساس حسب استنتاجه الباهر الذي لم يسبقه إليه أي مستشرق حاقد "يجب عد محمد من فصيلة المتهوسين من الناحية العلمية[5]".

فلا عجبا إذا في هذا لأنه أمر عادي "كأكثر مؤسسي الديانات" ولا كبير أهمية لذلك، فلم يكن ذوو المزاج البارد من المفكرين هم الذين ينشئون الديانات ويقودون الناس، وإنما أولو الهوس هم الذين مثلوا هذا الدور، فمتى يبحث في عمل المفتونين في العالم يعترف بأنه عظيم، فهم الذين أقاموا الأديان وهدموا الدول وأثاروا الجموع وقادوا البشر، ولو كان العقل لا الهوس هو الذي يسود العالم لكان للتاريخ مجرى آخر[6].

حينما نجمع بين أطروحتي هذا المستشرق، الأولى التي يذهب فيها إلى أن رسول الله، صلى الله عليه وسلم، كان يفكر في الدين الذي سيصبح زعيمه لمدة خمس عشر سنة، وهذه التي تقول بأنه رجل مهووس ذو المزاج الحار، يظهر أن مستشرقنا أنسته لوثته الحاقدة في

---

1. نفسه ص 190.
2. نفس المصدر، ص 14.
3. نفسه.
4. نفس المصدر، ص 145.
5. نفس المصدر والصفحة.
6. نفسه.

البحث والتفكير الرصين فأصبح مهووسا ونطق بالمتناقض من القول دون أن يشعر بذلك، لأنه لو فكر مليا في الأمر لما وجد منطقا يجمع هاتين الأطروحتين، بل كان عليه أن لا يعرج على فترة ما بعد زواج الرسول بخديجة إلى فترة نزول الوحي عليه. هذا فضلا عن أن المهووس لا يمكن من جراء عقله المضطرب أن يأتي بما ورد في القرآن من آيات كونية عن الخلق وعن الحياة وقوانينها، والتي لم يصل أي علم في السابق واللاحق إلى سبر أغوارها، بل لم يصل العلماء والعلم في الوقت الحاضر (العشرية الأخيرة من القرن العشرين) إلى اكتشاف خبايا الحياة والخلق إلا ما ورد في كتاب الله، والذي أبهر كثيرا من العلماء الغربيين فلم يكن أمامهم إلا اعتناق الإسلام، بالإضافة إلى ما ورد في القرآن من قضايا اجتماعية واقتصادية وعلمية ما كان لرجل أمي عاش في الصحراء أن يعالج تلك القضايا؛ بل حتى ملوك الروم والفرس وجهابذة العلماء في الإمبراطوريتين لم يستطيعوا الإتيان بما ورد في القرآن إذ أنهم لو كان لديهم ذلك لما اعترفوا بعظمة الإسلام، وكذلك بالنسبة للعلماء الغربيين الذين اطلعوا على جميع الحضارات وقارنوا بينها، فوجدوا أن ما أتى به الإسلام فريد من نوعه، ولا يمكن لعقل بشري أن يأتي بتلك المعارف التي وردت في كتاب الله.

وهكذا يصل صاحبنا إلى مبتغاه وهو الطعن في الوحي وفي أكثر مؤسسي الديانات الذين لا يذكر بعضهم على الأقل، ويوضح لنا أن هذا الهوس "يحفزه إلى اقتحام كل عائق، ويجب على من يود أن يفرض إيمانه على الآخرين أن يؤمن بنفسه قبل كل شيء، ومحمد كان يعتقد أنه مؤيد من الله فيتقوى فلا يرتد أمام أي مانع[1]".

إن هذا المستشرق الذي يعتد بالعلمية والموضوعية ليس له منهما إلا لوكهما، وذلك لأنه نسي أنه استشهد بأقوال الصحابة عن رسول الله الذين وصفوه عليه السلام بما يلي: "كان، صلى الله عليه وسلم، أرجح الناس عقلا وأفضلهم رأيا، يكثر الذكر ويقل اللغو، دائم البشر، مطيل الصمت، لين الجانب سهل الخلق، وكان عنده القريب والبعيد والقوي والضعيف في الحق سواء، وكان يحب المساكين، ولا يحقر فقيرا لفقره، ولا يهاب ملكا لملكه، وكان يؤلف قلوب أهل الشرف، وكان يؤلف أصحابه ولا ينفرهم، ويصابر من جالسه ولا يحيد عنه حتى يكون

1. نفس المصدر، ص 145.

الرجل هو المنصرف... [1]".

ويضيف قائلا في وصف رسول الله، صلى الله عليه وسلم: كان شديد الضبط لنفسه كثير التفكير صموتا حازما سليم الطوية... وكان محمد صبورا قادرا على احتمال المشاق ثابتا بعيد الهمة لين الطبع وديعا[2].

بعد هذه الصفات التي استشهد بها هذا المستشرق، نسأله هل من كانت هذه صفاته في رزانة عقله وطبعه الهادئ وكثرة صمته وسلامة طويته يمكن نعته بالمهووس؟ لا نجد أمام هذه التناقضات التي لحظناها على هذا المستشرق إلا الاستنتاج بأنه لم يخرج عن نمط المستشرقين الحاقدين رغم ادعائه الموضوعية والعلمية وتزكية ذلك من كثير من الباحثين كعادل زعيتر وغيره.

خاتمة

يظهر من خلال هذا العرض الموجز عن افتراءات المستشرق غوستاف لوبون، أنه رغم ما قاله عن الحضارة العربية من تألق وتأثير في الحضارات وفي الحضارة الغربية خاصة، أنه لم يرد بذلك إلا استدراج القراء ليصل إلى هدفه المنشود، وهو الإجهاز على الأساسين اللذين بنت عليهما هذه الحضارة قاعدتها، وأولهما الوحي الذي يعد أول مصدر للتشريع الإسلامي، وكذلك أول أساس للمعرفة لدى المسلمين. وثانيهما المبلغ للوحي وهو رسول الله، صلى الله عليه وسلم، لذلك كان لابد لهذا المستشرق أن يتصدى للطعن في عقلية رسول الله، صلى الله عليه وسلم، وتبيان عدم مصداقيتها، لذا لم يجد أمامه إلا القول بأن الرسول كان رجلا مهووسا، ولم يكن رجلا عاقلا لأن العاقل –في نظره- لا يمكن أن يصل إلى ما وصل إليه رسول الله، صلى الله عليه وسلم، وقد انعكست هذه المزاجية الحادة على حياة رسول الله الخاصة والعامة، الأمر الذي يتطلب التطرق إليها لتبيان أقواله ودراستها في المحور اللاحق إن شاء الله.

1. المصدر نفسه، ص 140.
2. نفسه.

المصادر والمراجع

- القرآن الكريم.
- غوستاف لوبون، حضارة العرب، نقله إلى العربية عادل زعيتر، ط3، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، 1979-1399.
- ابن هشام، السيرة النبوية، القسم الأول، حققه وضبطه وترجمه ووضع فهارسه مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ شلبي، دون ذكر دار الطبع أو سنة الطبع.
- وول ديورانت، قصة الحضارة، ج13، ترجمة محمد بدران، الإدارة الثقافية في جامعة الدول العربية، دون ذكر سنة الطبع.

الفهرس

فاتحة العدد 4

الرحلات المغربية الداخلية زيدانية سكيرج نموذجا.................. 6
الدكتور الحسن شاهدي

الخلاف حول الإعجاز القرآني والتفسير العلمي: ملاحظات على بعض حجج المعترضين وتأملات داعمة للمؤيدين.............................. 28
ذ. خلاف الغالبي

أحكام التعليم عند الشوشاوي (صورة عن التعليم في الجنوب المغربي خلال القرن التاسع الهجري).. 52
ذ. الزبير مهداد

مظاهر من الحضارة المغربية على عهد السلطلنين العلويين محمد الثالث وابنه سليمان (1171- 1238هـ/ 1757- 1823م).............................. 78
الدكتور أحمد العراقي

نماذج من المؤلفات المدرسة بمساجد الأندلس خلال القرن الخامس الهجري 100
الأستاذة وفاء العجوري

الفكر المقاصدي عند الإمام مالك من خلال مسالكه المنهجية في الاجتهاد.. 116
د. محمد منصيف العسري

الفهرس

الكتابة العربية المعاصرة في السيرة النبوية، قضايا وملاحظات 140

د. أحمد بن محمد فكير

أساليب التنشئة الاجتماعية للطفل في ظل المنهج الإسلامي 182

د. عبد العزيز بطراني

إتقان الصنعة في التجويد للسبعة تأليف الشيخ الفقيه الإمام الحافظ أبو العباس أحمد بن علي بن شعيب بن شهر رحمه الله ت1015هـ.................................... 208

أعده للنشر إدريس كرم

أهداف خطبة الجمعة، وخصائصها، ومميزاتها، وضرورة مواكبتها لتطورات العصر.................. 248

الأستاذ عبد الله جديرة

افتراءات "غوستاف لوبون" وطعونه في الوحي وفي حياة رسول الله صلى الله عليه وسلم.................. 268

الأستاذ محمد منفعة



مجلة إسلامية جامعة
تصدرها رابطة علماء المغرب

العدد: الرابع والعشرون. جمادى الثانية 1426هـ/يوليوز 2005م
من
السلسلة الجديدة
الرقم المتسلسل: 36



مجلة إسلامية جامعة تصدرها رابطة علماء المغرب

العدد 21 ـ شوال 1424 / دجنبر 2003

- حكم الإسلام في الاستنساب
- الثقافة والعولمة
- مقاربة لظاهرة الإدغام في القراءات القرآنية
- من تراث المغاربة في مجال التوحيد

مجلة نصف سنوية / تعنى بالأبحاث والدراسات الإسلامية



مجلة إسلامية جامعة
تصدرها رابطة علماء المغرب

العدد: الواحد والعشرون ـ شوال 1424هـ/دجنبر 2003م
مــن
السلسلة الجديدة
الرقم المتسلسل: 33



فاتحة العدد

باسم الله الذي يهدي من يشاء من عباده إلى الصراط المستقيم ويخرجهم من ظلمات الجهل إلى نور العلم، وبفضله جعل هذه الأمة خير أمة أخرجت للناس تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر، ولا يتم ذلك إلا بالعلم، لذلك حث رسولنا الكريم . صلى الله عليه وسلم . على طلب العلم، فالعلماء ورثة الأنبياء ولهذا كانت أول آية نزلت على الرسول . صلى الله عليه وسلم . تأمره بالقراءة، وقد وردت في القرآن الكريم والأحاديث النبوية الإشادة بالعلماء وطلبة العلم.

فبالعلم تزدهر الأمم وتتقدم، وبالعلم سادت هذه الأمة وازدهرت حضارتها في وقت كان العالم الآخر يعيش في ظلمات الجهل والتخلف، وبفضل الحضارة الإسلامية قامت الحضارة المادية الغربية التي استفادت من جهود علمائنا الذين نبغوا في مختلف مجالات العلم والمعرفة، من طب ورياضيات وكيمياء وفلك... وغيرها من العلوم.

فالعلم في ديننا الحنيف وشريعتنا يشمل العلوم الدينية والدنيوية، ويشمل العبادات والمعاملات فلا رهبانية في الإسلام.

لهذا فإن مجلة الإحياء تفتح صفحاتها لعلمائنا الأبرار إخراج ما عندهم من مخزون علمي وثقافي كل حسب اختصاصه، على أن يكون إنتاجهم في خدمة الشريعة ابتغاء مرضاة الله، والتقرب إليه.

هذا ومما يبعث على التفاؤل لتحقيق ذلك أن مجلة الإحياء استطاعت أن تجلب إليها طائفة من خيرة علمائنا شيبا وشبابا، جلهم دكاترة وأساتذة جامعيون، كما يلاحظه ذلك من تصفح هذا العدد والأعداد التي سبقته.

وهذا العدد هو العدد 21 من السلسلة الجديدة وهو حسب الرقم المتسلسل 32، وقد جاء حافلا بمقالات وأبحاث قيمة تدل على طول باع أصحابها في علوم الشريعة والفقه، وهي أبحاث متنوعة بوأت المجلة مكانة مرموقة وجعلت منها مرجعا عاما لطلبة الجامعات الذين يهيئون أطروحاتهم وأبحاثهم، ويغلب عليها طابع البحث والتنقيب في التراث الفقهي والإسلامي، وبعضها تناول قضايا عملية معاشة، وهذه الأخيرة ينبغي إيلاؤها اهتماما أكبر، لأنها تحل مشكلات قائمة تتطلب بذل الوسع والاجتهاد وابتكار الحلول الشرعية المناسبة لها، وما ذلك على همة علمائنا بعزيز.

هذا وإننا إذ نقدم هذا العدد من المجلة لقرائها الكرام، وبدافع الاعتراف بالجميل يؤسفنا أن ننعي أحد كتاب هذه المجلة المخلصين التي لا يخلو عدد من أعدادها من مقالاته المتميزة، ذلكم هو الأستاذ الجليل والعالم المتواضع المرحوم السيد محمد الهبطي المواهبي الذي وافته المنية بغتة وهو في طريقه إلى نشر العلم، ندعو الله أن يشمله بواسع رحمته ويسكنه فسيح جناته مع الصديقين والشهداء والصالحين.

وبمناسبة حلول السنة الجديدة نغتنمها فرصة لنتقدم بأحر التهاني وأغلى الأماني لصاحب الجلالة الملك محمد السادس أدام الله عزه ونصره، راجين من الباري جل علا أن يمد في عمره، ويسبغ عليه نعمه ظاهرة وباطنة ويقر عينه بسمو ولي عهده المحبوب مولاي الحسن، ويشد أزره بصنوه السعيد مولاي رشيد، ويحفظه في سائر أفراد أسرته الشريفة إنه على ما يشاء قدير وبالإجابة جدير وهو نعم المولى ونعم النصير.

بقلم الشيخ ماء العينين لارباس
النائب الأول للأمين
العام لرابطة علماء المغرب

حكم الإسلام في الاستنساب

ذ. محمد يعقوبي خبيزة
أستاذ التعليم العالي . فاس

يهدف هذا الموضوع إلى الجواب عن سؤال، كثيرا ما يتردد على ألسنة بعض الناس، وهو: هل يجوز للإنسان – شرعا – أن ينسب غيره إلى نفسه، فيدعى أنه ولد شرعي له، أو أن ينسب نفسه إلى غيره، فيدعي أنه أب شرعي له؟

ـ فكل من المدعي والمدعى عليه يطلب النسب والانتساب، إلا أن الأول يطلب بنوة الولد، والثاني يطلب أبوة الأب... ولذلك يصح أن يطلق على هذا العمل مصطلح: (الاستنساب) فيشمل الاستلحاق، والتبرع بالنسب وما يلحق بهما من كفالة اللقطاء، عند الفقهاء، ولذلك فإني أجيب على السؤال المطروح من خلال المطالب التالية:

1. أهمية النسب وحمايته في الإسلام.
2. حكم الاستلحاق في الإسلام.
3. حكم التبرع بالنسب في الإسلام.
4. علاج مشكل اللقطاء في الإسلام.

وبالله التوفيق وعليه الاتكال.

1. أهمية النسب وحمايته في الإسلام

إن النسب من أقوى الدعائم التي تقوم عليها الأسرة في الإسلام ويرتبط به أفرادها برباط دائم من الصلة تقوم على أساس وحدة الدم والجزئية والبعضية.. فالولد جزء من أبيه والأب بعض من ولده، ورابطة النسب هي نسيج الأسرة الذي لا تنفصم عراه. وهو نعمة عظمى أنعم الله بها على الإنسان إذ لولاها لتفككت أواصر الأسرة وذابت الصلات بينها، ولما بقي أثر من حنان وعطف ورحمة بين أفرادها. لذا امتن الله تعالى على الإنسان بالنسب فقال عز من قائل: ﴿**وهو الذي خلق من الماء بشرا فجعله نسبا وصهرا وكان ربك قديرا**﴾ [الفرقان: 54].

ثم إن النسب في الإسلام تترتب عليه حقوق والتزامات متبادلة بين الأبوين والأولاد، كما تترتب عليه حقوق متبادلة بين أفراد الأسرة الآخرين، ومن أهم تلك الحقوق: حق التوارث وحق الرضاع وحق النفقات، وتحديد المحرمات من النساء...

فلا غرو بعد ذلك أن نجد الإسلام لا يكتفي بقصر الإنجاب المشروع على الزواج المباح وملك اليمين.. بل إنه قد عمل على حماية الأنساب حماية يحصل معها اليقين بخلوها من كل شبهة حرام، وصفائها صفاء لا يحتمل أي شك أو ريبة في شرعية نسبة الطفل إلى والده، وذلك بما اشترطه من شروط لإثبات النسب عن طريق الزوجية –كإمكان حمل الزوجة من زوجها ومضى أقل مدة الحمل على الزواج، وعدم تجاوز أكثر مدة الحمل من تاريخ الفراق وبتحريمه للزنى ونفيه للنسب باللعان، وتشريع العدة والاستبراء وغير ذلك من الوسائل التي تحمي النسب.

2. حكم الاستلحاق في الإسلام

ومن الوسائل التي حمى بها الإسلام صحة صفاء الأنساب ما اشترطه لثبوته عن طريق الاستلحاق والإقرار بالبنوة... حيث اشترط لذلك أن يكون المقر ذكرا عاقلا، وأن يكون المقر به مجهول النسب، وألا يكذبه عقل أو عادة... فإذا اجتمعت هذه الشروط وتيقن كافله أو غيره، أنه ولده... فيجب عليه أن يستلحقه ويقر له بالنسب – تصحيحا لوضع سابق كزواج

مكتوم مثلا – وذلك لأن النسب للولد على والده.. فيحرم عليه أن يحرمه منه أو أن يكتمه ولا يشيعه.. كما يحرم عليه أن يدعيه افتراء وبهتانا قال رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ فيما رواه أبو داود والنسائي وابن ماجة وابن حبان والحاكم: "... وأيما رجل جحد ولده وهو ينظر إليه احتجب الله تعالى منه وفضحه على رؤوس الأولين والآخرين يوم القيامة".

ولذلك فقد قرر الفقهاء أن الإقرار على النفس بأبوة مجهول النسب يصح ويقبل بشروطه –ولو في مرض الموت– مع الخلاف في اشتراط البينة لقبول هذا الإقرار، قال ابن جزي في قوانينه: "وإن ادعى رجل أن اللقيط ولده فاختلف هل يلحق به دون بينة أو لا؟ لكن الشيخ خليل ذكر ،في باب اللقطة: "ولم يلحق بملتقطه ولا غيره، إلا ببينة أو بوجه" وشرح الزرقاني ذلك: بقوله.. ببينة تشهد بأن هذا ولده ولا يكفي قوله طرح له ولد، فإذا أقامها لحق به ملتقطا أو غيره، وشرح (بوجه) كرجل لا يعيش له ولد فزعم أنه رماه لما سمع أنه إذا طرح الجنين عاش... ونحوه مما يدل على صدقه..".

وتطبيقا لفقه الاستلحاق والإقرار بالنسب فقد جاء في الفصل 95 من مدونة الأحوال الشخصية: "يثبت الاستلحاق بإشهاد رسمي أو بخط يد المستلحق الذي لا يشك فيه" وزادت في الفصل 96 "... أو بحكم القاضي" مما يقضي اشتراط البينة...

3. حكم التبرع بالنسب في الإسلام

أما إذا كان المدعى معلوم الأب، أو غير معلوم الأب، أو متيقنا أنه ولد زنى... فإنه يحرم على من يعلم ذلك أن يمنحه نسبه، كافلا أو غيره، وذلك لما يلي:

أ. تحريم التبني في الإسلام

فلقد كان التبني من بدع الجاهلية إذ كان الرجل منهم يتبنى ولد غيره فيقول له: "أنت ابني أرثك وترثني" فيصبح ولده وتجري عليه أحكام البنوة كلها من الإرث والنكاح ومحرمات المصاهرة وغير ذلك مما يتعلق بأحوال ابن الصلب على الوجه الشرعي المعروف.

ولحكمة يريدها الله عز وجل ألهم نبيه الكريم – قبل البعثة – أن يتبنى "زيد بن حارثة" على ما جرى عليه العمل في التبني عندهم فأصبح الناس منذ ذلك الحين يدعونه "زيد بن

محمد" حتى نزل القرآن الكريم بالتحريم.. فتخلى الرسول عن تبنيه وعاد نسبه إلى أبيه فأصبح يدعى زيد بن حارثة بن شرحبيل...

أخرج البخاري ومسلم في صحيحيهما عن ابن عمر رضي الله عنهما أنه قال: "إن زيد ابن حارثة" مولى رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ ما كنا ندعوه إلا زيد بن محمد حتى نزل القرآن ﴿**ادعوهم لآبائهم هو أقسط عند الله**﴾ [الأحزاب: 5] فقال النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ: أنت "زيد بن حارثة بن شرحبيل".

والآيات النازلة في تحريم التبني هي قوله تعالى: ﴿**ما جعل الله لرجل من قلبين في جوفه وما جعل أزواجكم اللائي تظاهرون منهن أمهاتكم وما جعل أدعياءكم أبناءكم ذلكم قولكم بأفواهكم والله يقول الحق وهو يهدي السبيل، أدعوهم لآبائهم هو أقسط عند الله فإن لم تعلموا آباءكم فإخوانكم في الدين ومواليكم، وليس عليكم جناح فيما أخطأتم به ولكن ما تعمدت قلوبكم وكان الله غفورا رحيما**﴾ [الأحزاب: 4-5].

وفي هذا رد لمزاعم أهل الجاهلية وما كانوا عليه من ضلال وفساد، فالابن الحقيقي هو الذي جاء من صلب ذلك الرجل فلا يمكن لإنسان أن يكون له أبوان.

وكيف يجعلون أبناء الآخرين أبناء لهم مع أنهم ليسوا من أصلابهم إن ذلك هو محض الافتراء على الله، والله يقول الحق ويهدي إلى أقوم طريق... ولذلك فإن معلومي الآباء يجب أن ينسبوا إلى آباءهم لأنه أعدل وأقسط، فإن لم يعرف آباؤهم وجهلوا... فهم إخوان في الدين وأولياء للمومنين... ينادى الواحد منهم بنحو "يا أخي أو يا مولاي" بقصد أخوة الدين وولايته..

أما أن تنسبوهم لأنفسكم فتجعلوا منهم أبناء لكم بالتبني فهذا خطأ قد وقعتم فيه قبل... ولذلك فإنه لا جناح عليكم ولا مؤاخذة فيما أخطأتم به سابقا من ذلك –إذ لا تكليف إلا بعد ورود الشرع– ولكن الذنب والإثم إنما هو في تعمد التبني بعد نزول الآيات التي تحرمه... "وكان الله غفورا رحيما" يغفر لعباده زلاتهم...

وهكذا – بنزول الوحي بالآيتين المذكورتين– حرم التبني على الشكل المذكور، وأبعد كل ما كان معمولا به قبل في الجاهلية.. وتحول زيد بن محمد إلى زيد بن حارثة.. مما يدل على

الحرمة المطلقة لهذه العملية.

ولئن كان التبني – بدعوة معلوم الأب أو غير معلوم الأب (كاللقيط) إلى غير أبيه الحقيقي – محرما بنص الآيات السابقة – فإن تحريم تبني ولد الزنا محرم بالسنة أيضا.

فلقد روى أصحاب الكتب الستة أن رسول ـ الله صلى الله عليه وسلم ـ قال: "الولد للفراش وللعاهر الحجر" ومعناه أن الولد يلحق بالأب الذي له زوجية صحيحة –علما بأن الفراش هو المرأة... – وأما الزنا فلا يصلح سببا لإثبات النسب، وإنما يستحق الزاني العاهر الرجم...

ب ـ حرمة نسبة الولد لغير أبيه

ولقد قضت الشريعة الإسلامية بنسبة الولد إلى أبيه الحقيقي فحرمت أن ينسب لأب مزور من أي كان رجلا أو امرأة كافلا أو غيره، وكما حرمت نسبة الأولاد إلى غير أبيهم الحقيقي فإنها حرمت على الأبناء انتسابهم لغير آبائهم الحقيقيين. وفي الاستدلال على هذه الأحكام يكفي أن نسوق الأحاديث التالية:

– روى أبو داود والنسائي وابن ماجة وابن حبان والحاكم عن أبي هريرة، رضي الله عنه، أن رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ قال: "أيما امرأة أدخلت على قوم من ليس منهم فليست من الله في شيء ولن يدخلها الله جنته، وأيما رجل جحد ولده وهو ينظر إليه احتجب الله تعالى منه وفضحه على رؤوس الأولين والآخرين يوم القيامة".

– وروى البخاري ومسلم عن سعد بن أبي وقاص وأبي بكرة، رضي الله عنهما، أن رسول الله، صلى الله عليه وسلم، قال: "من ادعي إلى غير أبيه وهو يعلم فالجنة عليه حرام".

– وروى أبو داود عن أنس، رضي الله عنه، أن رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ قال: "من ادعى إلى غير أبيه أو انتمى إلى غير مواليه فعليه لعنة الله المتتابعة إلى يوم القيامة".

– وروى البخاري أيضا من حديث أبي هريرة، رضي الله عنه، عن النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ قال: "لا ترغبوا عن آبائكم فمن رغب عن أبيه فهو كفر"، وفي رواية: "فهو كفر بربكم"، وكل هذه الأحاديث متضافرة على إفادة أن كل واحد يجب أن ينسب إلى أبيه الحقيقي وعلى حرمة التبني سواء من الكافل أو غيره وسواء أعطاه الكافل نسبة أو التحق هو به... إذ الكل

داخل في الوعيد الذي نصت عليه تلكم الأحاديث... وذلك لأنه كما يقول الحافظ ابن حجر في الفتح: "كذب على الله وقال خلقني الله من ماء فلان وليس كذلك لأنه خلق من غيره..."، مما يدل على إعظام لهذا الجرم واستنكار لهذا الفعل الشنيع الذي هو كفر وإن كان دون الكفر الحقيقي الذي يخلد صاحبه في النار.

ج- النتائج الوخيمة المترتبة على التبني

أما الحكمة في تحريم التبني وانتساب الولد لغير أبيه الحقيقي بصفة عامة، وبالنسبة للكافل بصفة خاصة، فتتجلى لنا فيما يترتب على ذلك من نتائج وخيمة منها على سبيل المثال:

1- أن المكفول المتبنى إذا منح هذا النسب وأثبت في الحالة المدنية كما هو مقترح، أصبح من ورثة الكافل ومن حقه في هذه الحالة أن يطالب بالحقوق كلها وأن يسوى بالابن الشرعي أو بالمقر به أو المستلحق. وهذا يتنافى مع الحقائق الشرعية المعروفة.

2- لقد أثبتت التجارب والوقائع في المحاكم أن الأولاد الشرعيين لا يقبلون هذا الدخيل الذي يضيق عليهم في ميراثهم ويأخذ ما لا حق له فيه... وإنما يقومون بهذا لأنهم متيقنون بأن والدهم يعرف أن المكفول ليس ولدا له قطعا، وإنما المحبة الطارئة، أو مكافأة لهم على سوء معاملتهم له... هو الذي دفعه إلى هذا التبني تضييقا عليهم أو حرمانا لهم من الميراث... مما يجعل المشكل يتطور، وقد يحدث أحداثا يتفاقم معها النزاع بين الأطراف.

3- تشجيع المجرمين الزناة على الفاحشة حيث إنه بإباحة التبني لا يبقى فرق في سماع دعوى الانتساب بين حلال ولا حرام ولا بين ابن زنى ولا ابن نكاح... وبذلك نكون قد غطينا، لا سمح الله، على أولئك الذين لا يخافون الله لا في السر ولا في العلن، وإنما يخفون الفاحشة خوفا على منصبهم وهروبا من الفضيحة والتشهير... فإذا أبحنا لهم تبني ما نشأ عن زناهم من أبناء نكون بعملنا هذا ساعدنا على فساد المجتمع وتضعضع كيانه ولم يعد مثل أولئك الزناة يخشون عقابا دنيويا بعد أن جفت قلوبهم من خوف ربهم وعقابه يوم لا ينفع مال ولا بنون إلا من أتى الله بقلب سليم.

4. علاج مشكل اللقيط في الإسلام

ونحن إذ نقرر ما للتبني وانتساب الولد لغير أبيه الحقيقي من مفاسد وخيمة فإننا نعلم، في نفس الوقت أن الطفل اللقيط المكفول محروم ومجنى عليه... من قبل والده الذي تركه وفر لا يلوي على شيء، أو قصد أن يتجنب الفضيحة... وبقيت أمه حائرة تعاني منه... فسلمته لأحد المحسنين الذي كفله، أو دفعته لبعض الجمعيات المعنية بهذا الشأن... ولكن كل هذا لا يحل المشكلة التي تطارده باستمرار وهي مشكلة عدم انتسابه إلى أب معلوم بعينه... وخاصة النفسية التي تكدر عيشه وتقض مضجعه.

ولذلك فإننا نذكر في هذا المقام بما يلي:

1- إن درء المفاسد التي تلحق المجتمع بالتبني مقدمة على جلب مصالح المكفول بإباحة انتسابه إلى غير أبيه الحقيقي... وإن درء المفاسد مقدم على جلب المصالح بصفة عامة، والمصلحة العامة تقدم على المصلحة الخاصة...

2- إننا نحن المسلمين نومن بالقضاء والقدر وأننا لو اطلعنا على الغيب لوجدنا أن ما فعله الله باللقيط المكفول خير له على نحو لا تدركه عقولنا القاصرة... وصدق الله العظيم القائل: ﴿... **وعسى أن تكرهوا شيئا وهو خير لكم وعسى أن تحبوا شيئا وهو شر لكم والله يعلم وأنتم لا تعلمون**﴾ [البقرة: 216].

3- إن الله سبحانه هو العليم بما يصلح للناس وما لا يصلح لهم وما ينفعهم وما يضرهم ﴿ **ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير**﴾ [الملك: 14]، ومن ثمة فقد كان له سبحانه أساسا حق التشريع وسلطان الأمر والنهي والتحليل والتحريم والإباحة والمنع وتقرير هذا النظام أو ذاك... وكان لزاما على خلقه وعباده أن يسارعوا إلى طاعته والامتثال لحكمه وألا يعترضوا أو يرغبوا عن حكمه إلى حكم غيره... قال تعالى ﴿**وما كان لمومن ولا مومنة إذا قضى الله ورسوله أمرا أن تكون لهم الخيرة من أمرهم ومن يعص الله ورسوله فقد ضل ضلالا مبينا**﴾ [الأحزاب: 36].

4 - وفي الوقت الذي عمل فيه الإسلام على حماية صفاء الأنساب، سواء عن طريق

الزوجية أو الاستلحاق أو الإقرار، فإنه حث على الشفقة والرحمة بالطفل اللقيط، إذ من الممكن أننا لو أحسنا إليه أن نجعل منه شابا سويا.

ولذلك فقد كان التقاط اللقيط فرض كفاية على من يراه من الناس وإلا أصبح التقاطه فرض عين إذا لم يره إلا واحد في موضوع يخشى عليه فيه من الضرر أو الهلاك، وبذلك يكون الإسلام قد فتح باب الإحسان إلى اللقيط على أوسع نطاق إنقاذا للنفس من الهلاك، ودفع بملتقطه إلى أن يعنى بتربيته وتعليمه إلى أن يبلغ كماله المقدر له كغيره من الناشئة... بل إن من حق ملتقطه والكافل له أن يمنحه أكثر ماله أو جله وأن يوصي له بالثلث بعد وفاته.

فكل هذا يجازيه الله عليه أحسن الجزاء... وإنما يتحمل الجرم كل الجرم الذي جنى عليه ورماه في الطريق، أو يعلم أن له ولد وأهمله ولم يقم باستلحاقه والإقرار له بنسبه... بالشروط المقررة ومع وجوب التقاط الطفل المتخلى عنه، وجوبا عينيا أو كفائيا، والحض على حسن كفالته... فإن ذلك لا يستلزم الإذن في نسبته لا إلى ملتقطه ولا إلى كافله ويثبتون نسبه منه.

بل يكفي أن الشرع الحكيم أمرنا بأن نعتبر اللقيط مجهول النسب أخا لنا في الدين، مما يوجب علينا رعايته وألا نتركه أبدا، والكفالة ضمانة وأي ضمانة لجميع مصالحه من يوم كفالته إلى أن يبلغ أشده ويحقق وجوده وسط مجتمعه... مثل غيره ...

والخلاصة المركزة لهذه هي أن منح الكافل مكفوله نسبه على جهة التبني بمواصفاته حرام كتابا وسنة وإجماعا ولما يترتب على ذلك من نتائج فاسدة مفسدة وعواقب وخيمة... وبالمقابل فإن إقرار الكافل ببنوة لمكفوله الذي يتيقن أنه ولد شرعي له واجب يحرم عليه كتمانه، ويتعين قبوله منه عند تحقق شروطه... وخاصة عندما يعتضد بحكم قضائي، كما ينص على ذلك الفصل 96 من مدونة الأحوال الشخصية...

وقبل كل شيء يجب أن نعلم بأن التسجيل في الحالة المدنية لا يعدو أن يكون وثيقة إدارية لا تثبت نسبا ولا إرثا ولا زوجية وإنما تثبت الهوية والمواطنة.

أما الحلول المستوردة من جهات مشبوهة أو استجابة لدواع خاصة أو أغراض مبيتة... فإن العلماء، حماة الشريعة المحمدية يرفضونها رفضا باتا... حرصا منهم على القيام بواجبهم

الديني وحفاظا على الأمانة التي حملوها من قبل أمير المومنين دام له النصر والتمكين وهم متيقنون بأن هذا الشعب الذي آمن بالإسلام منذ أزيد من أربعة عشر قرنا سيظل الراعي الأمين لدينه المتمسك به على الدوام والاستمرار... وصدق الله العظيم القائل في محكم التنزيل: ﴿**تلك حدود الله فلا تعتدوها، ومن يتعد حدود الله فأولئك هم الظالمون**﴾ [البقرة: 229] – وبالله التوفيق وهو حسبنا ونعم الوكيل والصلاة والسلام على إمام المرسلين وقائد الغر المحجلين سيدنا محمد وآله وصحبه أجمعين والتابعين لهم بإحسان إلى يوم الدين...

دور المحتسب في حماية المستهلك ومراقبة الأسعار

إدريس أجويلل
ذ. بكلية الحقوق . مكناس

تمهيد

حماية المستهلك ومراقبة الأسعار من المواضيع التي بدأت تعرف تطورا إعلاميا في السنوات الأخيرة، فقد أصبحنا نسمع ونقرأ عن جمعيات انتصبت كطرف مدني لحماية الإنسان الطرف الضعيف في العلاقة بين المنتج والمستهلك والوسيط، لأن حماية المستهلك حق من حقوق الإنسان يجب مراعاته وأخذه بعين الاعتبار في التطور الاقتصادي وحماية الأمن داخل المجتمع.

وفي هذا الصدد لا يخفى على أحد المهمة التي يقوم بها المتحسب في هذا الباب، إذ مهمته عسيرة؛ فهو يتمتع باختصاصات موسعة منها ما هو ديني، ومنها ما هو دنيوي، لذلك حظي باهتمام بالغ من طرف فقهاء التشريع في التاريخ الإسلامي وخصصت له كتب الفقه الإسلامي حيزا هاما، وجاء نظام الحسبة في التشريع المغربي امتدادا طبيعيا لما كان معمولا به في التشريع الإسلامي عبر تاريخ طويل.

وفي هذا المقال المتواضع سأحاول تحديد دور المحتسب من خلال المحاور التالية:

المحور الأول: التأصيل الشرعي والقانوني لمؤسسة المحتسب.

المحور الثاني: الاختصاصات المسندة للمحتسب من خلال ظهير 1982.

المحور الثالث: الدور المجسم للمحتسب في مراقبة الأسعار وحماية المستهلك.

المحور الرابع: هل يمكن استمرار دور المحتسب في المغرب في ظل بعض التغيرات التي يعرفها المجتمع ؟

المحور الأول: التأصيل الشرعي والقانوني لمؤسسة المحتسب

يعتبر نظام الحسبة من الأنظمة المتأصلة في التاريخ الإسلامي، ظهر هذا النظام مع قيام الدولة الإسلامية، وكان يوصف عبر صيرورته التاريخية بولاية الحسبة أو خطة السوق[1]، هذا إلى جانب خطة القضاء وخطة الشرطة وخطة المظالم، وهذه الخطط كانت تسمى بالولايات الإسلامية التي ينبثق عنها حكم شرعي.

وكان لنظام الحسبة الفريد من نوعه دورا رياديا في الحفاظ على استقرار المعاملات والمهن بمختلف أنواعها، حيث كان المحتسب يراقب حسابات الدولة والمكاييل والموازين وشرطة الأسواق، وكل ما يتعلق بحسن الآداب والنظام العام، عموما إن دور المحتسب كان ينحصر بالأساس فيما يسمى شرعا بواجب "الأمر بالمعروف والنهي عن

1. كتب فقهاء الشريعة على مختلف مذاهبهم في المحتسب وما يتعلق به مؤلفات كثيرة، إلا أن أقدم مؤلف وصل إلينا – فيما أعلم – هو كتاب "نهاية الرتبة في طلب الحسبة"، لعبد الرحمان بن نصر الشيرزي المتوفى 589هـ، حققه الدكتور السيد الباز العريني، والكتاب مطبوع عن دار الفكر في طبعته الثانية 1981م، ومن الفقهاء الذين كتبوا في الحسبة هناك، الماوردي المتوفى 450هـ في كتابه: "الأحكام السلطانية"، والغزالي المتوفى 505هـ في كتابه: "إحياء علوم الدين"، وابن الأخوة المتوفى 729هـ في كتابه: "معالم القربة في أحكام الحسبة"، ومن المغاربة الشيخ المرير في كتابه، "الأبحاث السامية في المحاكم الإسلامية" وغير هؤلاء كثير.

المنكر"Commandite du bien et interdiction du mal[1]. من هنا يمكن القول إن مؤسسة المحتسب في المغرب تجد صداها في التشريع الإسلامي أولا وفي التقنين الوضعي ثانيا.

أولا: التأصيل الشرعي للمحتسب

من المعلوم أن الشريعة الإسلامية شريعة الله الخالدة في هذا الكون، جاءت شاملة وجامعة لجميع مناحي الحياة الاجتماعية والاقتصادية، وكما أمرت بالصلاة والزكاة والصيام والحج، ألزمت الناس كذلك بعدم الإهمال والتفريط في شؤون الدنيا ومصالحها الضرورية[2] والحاجية[3] والتحسينية[4] فأمرت الناس بحفظ النفس والمال والنسل والعقل، قال تعالى: ﴿ **وابتغ فيما آتاك الله الدار الآخرة ولا تنس نصيبك من الدنيا وأحسن كما أحسن الله إليك ولا تبغ الفساد في الأرض إن الله لا يحب المفسدين**﴾ [القصص: 77]. وقال ـ صلى

1. ينظر: نهاية الرتبة في طلب الحسبة للشيرزي، تحقيق د. السيد الباز العريني، ص: 6 وما بعدها. مقدمة ابن خلدون، ص: 225 وما بعدها. معالم القربة في أحكام الحسبة لابن الأخوة، ص: 7 وما بعدها.
ومسألة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر قد لا تسند للمحتسب وحده نظرا لوظيفته هذه، فقد تسند لمؤسسات معينة أو أشخاص معينين، لأن واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر موكول لكل مسلم كيفما كان، وهو فرض كفاية لا فرض عين، والرسول، صلى الله عليه وسلم، يقول: "من رأى منكم منكر فليغيره بيده فإن لم يستطع فبلسانه فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان"، وفي القرآن الكريم آيات متعددة واضحة وبينة في هذا الباب منها، قوله تعالى في الآية 104 من سورة آل عمران: " ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويامرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون"، وقوله كذلك في الآية 110 من نفس السورة: "كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتومنون بالله" وقوله في الآية: 71 من سورة التوبة: "والمومنون والمومنات بعضهم أولياء بعض يامرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة ويطيعون الله ورسوله" إلى غير ذلك من الآيات الدالة على هذا الأمر.
2. الضروريات في الحياة: هي تلك الأعمال التي يتوقف عليها صيانة الأركان اللازمة في الحياة، فالعبادة مثلا: شرعت لحفظ الدين، والأكل الشرب واللباس شرع لحفظ البدن، ونظمت المعاملات لاستتباب الأمن داخل المجتمع.
3. الحاجيات في الحياة: هي كل عمل لا يتوقف عليه صيانة أركان الحياة، وإنما الحاجة والتوسعة هي التي تتطلب ذلك، كالتمتع بما أحل الله من الطيبات في الحياة" ولبس أجمل الثياب وغير ذلك بدون مشقة ولا تكليف.
4. التحسينات في الحياة: هي من قبيل استكمال ما يليق بالإنسان في الحياة، والتنزه عما لا يليق، ويدخل هنا، آداب الأكل، ولبس أجمل الثياب، والاعتدال في المظهر والاقتصاد في الحياة بدون إسراف ولا تقتير ولا مشقة ولا تكليف.

الله عليه وسلم ـ "إن دماءكم وأموالكم وأعراضكم حرام عليكم"[1] فقرن الأموال بالنفوس والدماء، كما روي عن أبي هريرة أن رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ قال "أفلا جعلته فوق الطعام حتى يراه الناس، ثم قال: "من غشنا فليس منا"[2] وقال: "لا يحتكر إلا خاطئ"[3]، لأن الاحتكار حرمه الشارع ونهى عنه لما فيه من الجشع والطمع وسوء الخلق والتضييق على الناس"[4]

من هنا شرع نظام الحسبة الذي هو نظام إسلامي أصيل لحماية البائع والمشتري، والحفاظ على استقرار المجتمع اقتصاديا واجتماعيا، واشترط الفقهاء في من يقوم بمهمة الحسبة شروطا منها الإيمان والتكليف والعدالة، وأن يكون معينا من طرف الإمام[5] حتى يقوم أحسن قيام بمهامه المنوطة به والمتجلية أساسا في جلب المصالح للناس أثناء معاملاتهم ودرء المفاسد عنهم بالنظر في أمور الصنائع من حيث الغش والتدليس والأخذ بأيدي الناس في معاملاتهم وصناعاتهم؛ فكانت مهمة المحتسب في هذا جامعة بين نظر ديني شرعي ونظر سياسي حكومي، كما قال الشيخ المرير في كتابه: "الأبحاث السامية"[6].

ونجد الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ أولى اهتماما بالغا بهذه المهنة حيث استعمل سعيد ابن العاص واليا على سوق مكة، وعمر بن الخطاب واليا على سوق المدينة، كل ذلك من أجل العناية بأوضاع الناس المعيشية ودرء كل مفسدة تحيط بهم وتنغص عليهم حياتهم فلقيت هذه المهنة شأنا عظيما في عهده، صلى الله عليه وسلم، وفي عهد الخلفاء الراشدين، والعصور الإسلامية اللاحقة؛ فكان عمر بن الخطاب يشرف على شؤونها بنفسه، فيدخل الأسواق ويراقب التجار وذوي الحرف والصناعات ويعاقب كل واحد رأى منه مخالفة في هذا الشأن ولم يزل أمر المحتسب يكبر ويعظم في المجتمع الإسلامي حتى أصبحت مهمته من أكبر

---

1. جزء من حديث أخرجه البخاري في كتاب العلم، باب قول النبي، صلى الله عليه وسلم: "رب مبلغ أوعى من سامع" 30/1.
2. أخرجه الترميذي في أبواب البيوع، باب 72، وقال: حديث حسن صحيح (انظر تحفة الأحودي 545/4).
3. نفسه.
4. فقه السنة، السيد سابق 162/3.
5. 6ينظر: إحياء علوم الدين للإمام الغزالي 341/2- 342.
6. 113/2، انظر إعلام الموقعين لابن قيم الجوزية 375/2. مقدمة ابن خلدون ص: 225.

الولايات في الدول، وعرف استقلالا وتطورا بعد نهاية القرن الثاني الهجري، وخاصة بعد أن ظهرت المذاهب الفقهية الأربع المعروفة، وقامت المدن الإسلامية وانتظمت بها الأسواق، وما ترتب على ذلك من ازدهار التجارة، وتعدد دور الضرب، ومهارة الذهبيين[1] في التبادل النقدي، وظهور النقود الزائفة ونظام المصارف، وهذا فضلا عن طوائف أخرى من أرباب الحرف والصناع حتى صار منصب المحتسب في القرن الرابع الهجري من المناصب الوطيدة في الدولة. فدخل المغرب مع دخول المذهب المالكي واستقراره فيه وتمسك أهله به في العبادات والمعاملات واتخذوه منهجا في الحياة. فعرف تطورا في عهد دولة الأدارسة ودولة المرابطين ثم دولة الموحدين والمرينيين والسعديين إلى عهد دولة العلويين[2] التي بلغ فيها منصب المحتسب شأنا عظيما حيث خصوه بالعناية والتوجيه والمراقبة، فتميزت ولاية المحتسب بالاختصاص الواسع وكان وسيلة من وسائل استقرار المجتمع واستقرار المعاملات كذلك، وجزءا لا يتجزأ من حياة المواطنين العامة.

ولم تبق مهمة المحتسب مقصورة على مراقبة التجار في الأسواق، بل أسندت إليه مراقبة جميع مصالح الناس وقضاياهم بما في ذلك مراقبة الخطيب في الجمع والأعياد وإصلاح الطرق وأنابيب المياه، وترميم ما انهدم من أسواق المدينة ومراقبة المعلمين وطرد من يتصدى لمهنة التعليم وهو غير أهل لها، ومنع الناس من الوقوف، مواقف التهم والشك وتأديب المجاهرين بالمحرمات، وإنكار العقود الفاسدة من البيوع والأنكحة والإجارات، وإجبار أرباب الدواب والسفن ونحوها أن لا يحملوا عليها أكثر من المعتاد، وتفقد حال القضاة في مماطلة الخصوم وغير ذلك[3].

ومما سبق يمكن القول إن نظام الحسبة متأصل في الشريعة الإسلامية، شرع للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فقد كان المحتسب يحث الناس على التحلي بالتقوى والصدق في معاملاتهم فيما بينهم وفي علاقاتهم الاجتماعية والتجارية وكل ما يتعلق بحياتهم إلا أن تطور

---

1. المقصود بدور الضرب، صناعة النقود.

2. ينظر: والي المدينة، د. السيد الباز العريني ص: 133، خطة الحسبة في النظر والتطبيق والتدوين، ذ. عبد الرحمان الفاسي، ص: 117 وما بعدها. الأبحاث السامية 99/2 وما بعدها.

3. ينظر: الأحكام السلطانية ص: 240. الأبحاث السامية 102/2- 103. التراتيب الإدارية، الشيخ عبد الحي الكتاني، ص: 239 وما بعدها.

نظام الحسبة عبر التاريخ أعطى للمحتسب اختصاصات موسعة حيث كان المحتسب ينزل العقوبات[1] بكل مخالف لأعراف الأسواق أو مجاهر بالمنكرات، وكل ما من شأنه أن يحدث خللا في المجتمع ويخالف أخلاق الناس ونظامهم وأعرافهم في حياتهم، ثم تطور مع الزمان إلى أن أخذ مكانه في التشريعات العربية المعاصرة.

ثانيا: التأصيل القانوني لنظام الحسبة في المغرب

لقد تطور نظام الحسبة في التاريخ الإسلامي إلى أن وصل إلى المغرب من المشرق الإسلامي عندما دخل المذهب المالكي إلى هذه الديار واستقر فيها وعمل به أهله في العبادات والمعاملات؛ فكان يعمل بنظام الحسبة في الأندلس والمغرب، إذ يعتبر المغرب الآن البلد الوحيد في العالم الإسلامي الذي يعين فيه المحتسب بظهير شريف من جلالة الملك، وهو بهذا يعتبر موظفا ساميا إلى جانب الوزير والوالي والعامل وكل موظف سامي في سلم الأجور في الدولة.

ويأخذ المحتسب اختصاصاته في التشريع المغربي من الظهير الشريف رقم 70.82.1 الصادر بتاريخ 28 شعبان 1402هـ موافق 21 يونيو 1982 والمنشور بالجريدة الرسمية عدد 3636 بتاريخ 15 رمضان 1402 موافق 07 يوليوز 1982. حيث أعطى هذا الظهير للمحتسب اختصاصات واسعة في المجال الاقتصادي والتجاري والمهني، وإن كان هذا الظهير قد سلب منه بعض الاختصاصات الدينية التي كان يتمتع بها عبر تاريخ طويل، ولكنه في حقيقة الأمر حافظ على الطابع الإسلامي لمؤسسة المحتسب في المغرب. وإن كانت تلك الاختصاصات التي أنيطت به الآن لا ترقى ولا تتطابق تماما مع الاختصاصات الهامة والموسعة التي كانت عنده في العصور الإسلامية بل توجد بين مؤسسة المحتسب في التاريخ الإسلامي وفي التشريع المغربي

---

1. كانت العقوبات التي ينزلها المحتسب لكل مخالف لما ذكر كما يلي:

أ. طرح الشيء المغشوش أو إتلافه بالتصدق به على المساكين.

ب. إهانة الجاني وتوبيخه.

ج. نفي الجاني من السوق.

د. رفع يده عن الصنعة.

هـ. السجن.

و. الضرب، وكل هذه العقوبات هي عبارة عن تعزيزات حسب اجتهاداته، انظر النظام في حسبة الإسلام، للشيخ المرير ضمن الأبحاث السامية 103/1. إحياء علوم الدين 343/2 وما بعدها.

المعاصر أوجه اختلاف وأوجه افتراق فرضهما ما يسمى بنظام الفصل بين السلطات، ومبدأ توزيع المهام والاختصاصات بين مختلف مرافق الدولة ومصالحها العمومية المتعددة.

ومن الملاحظ أن هذا الفصل لم يغب عن الدولة الإسلامية في كل مراحل تطورها ونموها واتساع رقعتها، بل ظل المحتسب يتمتع بهذه الاختصاصات الموسعة إلى أن تم فرض الاستعمار على الدول الإسلامية، فولاية القضاء مثلا وحدها كانت تنقسم في الدولة الإسلامية إلى ثلاثة ولايات:

أ ـ ولاية القضاء تفصل في النوازل والمنازعات بمقتضى وسائل الإثبات من كتابة وبينة وإقرار.

ب ـ ولاية المظالم تنظر في شكوى المشتكي ضد الأحكام القضائية وتنفيذ ما عجز القضاة عن تنفيذه من أحكام.

ج ـ ولاية الحسبة تختص مبدئيا بالنظر في دعاوي الحقوق الثابتة أو المعترف بها، أي التي لا تحتاج إلى حجة أو بينة، ويحكم فيها بالتعزيز دون الحدود[1].

ومن الملاحظ أن نظام الحسبة في الشريعة الإسلامية قد اقتبسته بعض الدول الغربية في تشريعاتها المعاصرة وطبقته في مجتمعاتها من ذلك مثلا، أمريكا، وألمانيا، وفرنسا وانجلترا، ففي أمريكا مثلا، عندهم ما يسمى بقاضي الحومة juge de quartier ، فهو ليس قاضيا، بالفعل ولكنه يمارس مهمة القضاء في فض المنازعات بالصلح فيما بين الناس، حيث يعقد لذلك جلسات أسبوعية للمصالحة دون إصدار أي حكم، وكلمته مسموعة، وينفذها الجميع عن طيب خاطر، ونفس الشيء يوجد في ألمانيا وفرنسا وانجلترا ويسمى برجل الوفاق[2]. Homme de qualification

المحور الثاني: الاختصاصات المسندة للمحتسب من خلال ظهير 1982

جاء ظهير 1982 لتأصيل خطة الحسبة وتحديث ولايتها وإعطائها صبغة المعاصرة حتى

1. ينظر مجلة دار الحديث الحسنية، ع 1984/4، ص: 179 وما بعدها
2. ينظر مجلة البحث العلمي ع 42/1994-1995، ص 275.

تساير الركب الحضاري والتطور الاقتصادي الذي يعرفه المجتمع، حيث لم يبق هناك تداخل بين الاختصاصات، بل أوكلت لكل اختصاصاته المحددة له بنصوص قانونية؛ فالوزير والعامل والوالي والقاضي والأستاذ والعدل والمحامي لكل اختصاصاته ومجالاته المنوطة به حتى لا يقع هناك ما يسمى بتزاحم أو تداخل الاختصاصات.

جاء هذا الظهير ينص صراحة على اختصاصات المحتسب، وهي اختصاصات مقيدة في نظرنا لا ترقى إلى ما كان عنده من اختصاصات في العصور الإسلامية.

وبمقتضى تقنين مهام المحتسب ووفقا لهذا الظهير أصبح دور المحتسب مجسما في اختصاصات مكانية وأخرى نوعية نتعرض لهما فيما يلي:

أولا: الاختصاصات المكانية للمحتسب

لقد حدد ظهير 1982 الاختصاصات المكانية للمحتسب، والتي تتجلى أساسا في ممارسته لتلك الاختصاصات المخولة له قانونيا داخل المساحة الترابية التي هو معين في دائرتها، وقد أطلق المشرع عليه هذا في الفصل الأول "محتسب بلدية كذا"[1] أثناء تعيينه، حيث يمارس تلك المهام داخل تراب البلدية التي هو معين فيها، وهذا ما نص عليه صراحة الفصل الأول من الظهير المذكور "يعهد إلى المحتسب دون غيره من السلطات، داخل دائرة الاختصاص المكاني التي يزاول بها مهامه بمراقبة جودة وأثمان خدمات ومنتجات الصناعة التقليدية والمنتجات الفلاحية والمواد الغذائية والمشروبات ومنتجات التزيين والنظافة".

انطلاقا من هذا لا يمكن للمحتسب أن تطال اختصاصاته أماكن أخرى خارجة عن البلدية التي هو معين فيها.

1. لعل السر الذي حذا بالمشرع إلى استعمال عبارة محتسب "بلدية كذا..." أثناء تعيين المحتسب لممارسة مهامه دون محتسب جماعة كذا... وذلك حتى لا يقع إشكال أو تعقيد قانوني في شمولية نفوذ المحتسب على مساحة تراب بلديته، إذ ما وقع تقسيم إداري جديد في الجماعات المحلية، أو أحدثت جماعات أخرى داخل نفس البلدية مستقبلا كما هو الشأن بالنسبة لبلدية عين الذئاب بالدار البيضاء التي قسمت إلى جماعتين سيدي بليوطوأنفا، وبلدية مرس السلطان التي قسمت إلى جماعتين مرس السلطان والفداء، وبلدية عين الشق التي قسمت إلى جماعتين عين الشق والحي الحسني، ينظر مجلة البحث العلمي ع 42/1994- 1995، ص: 288 وما بعدها.

ثانيا: الاختصاصات النوعية للمحتسب

في إطار مبدأ فصل السلطات التي تعمل به جميع الأنظمة السياسية في العالم، والمغرب من ضمن الدول التي يسود فيها مبدأ فصل السلطات بشكل جلي وظاهر، بناء على هذا المبدأ أسندت للمحتسب وفق ظهير 1982 السالف الذكر اختصاصات نوعية بموجبها يمارس سلطاته المخولة له في المراقبة على ما يلي:

1 - جودة المنتوجات والخدمات وأثمانها، ومحاربة الغلاء وزجر الغش والتزوير والتدليس والاحتكار.

2 - تقريره للعقوبات المشتملة على ذعائر وإغلاقات بتفويض من الوالي أو العامل

3 - تهييئه لانتخابات أمناء الحرف لمساعدته في فض النزاعات المهنية.

4 - مراقبته للأسواق الداخلة في دائرة اختصاصاته، وكذا المحلات التجارية والمهنية

5 - مراقبته التطفيف في المكاييل والموازين، وإبداء رأيه في طلبات الرخص المهنية

6 - إخباره السلطات المختصة بجميع الأفعال المنافية للأخلاق والنظام العام

تلك هي بعض الاختصاصات النوعية التي أسندت للمحتسب في إطار ظهير 1982.

المحور الثالث: الدور المجسم للمحتسب في مراقبة الأسعار وحماية المستهلك

أقرت الشريعة الإسلامية قواعد عامة لحماية المستهلك من طغيان المنتج وجبروته، فحرمت الاحتكار بكل أشكاله، ونص القرآن الكريم صراحة على هذا حيث قال تعالى: ﴿ **وإلى مدين أخاهم شعيبا قال يا قوم اعبدوا الله مالكم من إله غيره ولا تنقصوا المكيال والميزان إني أراكم بخير وإني أخاف عليكم عذاب يوم محيط ويا قوم أوفوا المكيال والميزان بالقسط ولا تبخسوا الناس أشياءهم ولا تعثوا في الأرض مفسدين**﴾ [هود: 83-84]، وقال، صلى الله عليه وسلم،: "لا يحتكر إلا خاطئ"[1] إلى غير ذلك من الآيات والأحاديث في

1. سبق تخريجه.

الموضوع، من هنا حرم الإسلام الغبن والتدليس والغش بكل أنواعه حماية للمستهلك، وأباح التسعير مصلحة للمستهلك عند الضرورة، حيث وضعت الشريعة ضوابط لتحقيق المصلحة من التسعير من ذلك ألا يتم إلا بمشاورة أهل الخبرة والدراية بأصول السوق والسلع والتجارة، وألا يتضمن هذا التسعير ظلما للتجار أو المنتجين، وأن يكون الهدف منه تحقيق العدل في التعامل وتوفير احتياجات الناس[1]، ويستحق المخالف التعزيز حيث يعتبر ذلك خروجا على أوامر ولي الأمر[2].

ويمتاز المحتسب في التشريع المغربي بمراقبته للأسعار حماية للمستهلك وحفاظا على استقرار المعاملات والتوازنات الاقتصادية داخل المجتمع، فبزجره للغشاشين والمرتزقة وذوي النفود، ولتجديده لسعر المنتجات التي تدخل في إطار اختصاصاته ومراقبته يحافظ بذلك على العوامل التي تؤثر على مستوى الإنفاق الاستهلاكي، والتي تتضمنها العوامل الاقتصادية والاجتماعية والنفسية.

وإذا كان الاهتمام بحماية المستهلك مازال حديث النشأة في مجتمعنا؛ فإن الدول الغربية قد قطعت أشواطا مهمة في هذا المجال، ففي الولايات المتحدة الأمريكية صدر أول قانون لحماية المستهلك عام 1872م بشأن الخداع والغش، ثم صدر قانون عام 1884 الذي أنشأ إدارة الرقابة الحيوانية في وزارة الزراعة للإشراف على المواصفات الصحية للحيوانات، ثم تلى ذلك قانون 1890 الذي نظم صناعة الأغذية المعلبة ووضع المواصفات القياسية اللازمة لحماية المستهلك.

وتحت تأثير جمعيات حماية المستهلك أصدر المشرع الأمريكي قانون الأطعمة والمنتجات الدوائية 1906، وقانون لجنة التجارة الفيدرالية عام 1941، كل ذلك من أجل هدف أساسي وهو حماية المستهلك وتأمين سلامته، وقد أعلن الرئيس الأمركي جون كيندي عن الحقوق الأربعة الأساسية للمستهلك وهي الحق في الأمن، الحق في الإعلام، الحق في الاختيار، الحق

---

1. النظرية العامة في الحماية الجنائية للمستهلك د. نصيف محمد حسين ص: 12- 13. وانظر مقدمة ابن خلدون ص: 397.

2. نفسه وانظر الأبحاث السامية 103/1 وما بعدها.

في التمثيل، ونفس هذا الاهتمام عرفته فرنسا وباقي الدول الأوروبية الأخرى[1].

وقد لجأت جمعيات للدفاع عن المستهلك وحمايته إلى تبني الأشكال الاجتماعية كالمقاطعة، وتوقيع عرائض احتجاجية، واللجوء الجماعي للقضاء، ترسيخا لثقافة حماية المستهلك إذ أصبحت هذه الحماية حقا جديدا من حقوق الإنسان[2].

وفي الدول النامية مازال مجال حماية المستهلك يشكو من نقص واضح: ففي المغرب مثلا حيث حماية المستهلك مازالت ضعيفة أو تكاد تكون منعدمة لم ترق إلى ما هو معمول به في هذا المجال في الدول الغربية، رغم صدور بعض القوانين المتعلقة بزجر الغش سواء قبل الاستقلال أو بعده[3]، إلا أن هناك بادرة يمكن أن تشجع في هذا الباب والتي تتجلى في إصدار بعض النصوص القانونية التي ترمي إلى حماية المستهلك من بطش الغلاء الفاحش وارتفاع الأسعار من هذه النصوص قانون 12 أكتوبر 1971 المتعلق بمراقبة الأسعار، وظهير 1982 المتعلق بنظام الحسبة، وقانون 5 اكتوبر 1984 المتعلق بقمع الغش، كما يعتبر إنشاء الجمعية المغربية لحماية المستهلك خطوة إيجابية في هذا الصدد، كما عقدت كذلك ندوات وطنية الهدف منها حماية المستهلك ولفت انتباه المسؤولين للاهتمام بالمستهلك وحمايته قانونيا واقتصاديا واجتماعيا وأمنيا.

كان لدور المحتسب في ظهير 1982 شأن كبير حيث أصبح المحتسب ابتداءا من هذا التاريخ يتمتع بادوار هامة يمكن تجسيد أهمها فيما يلي:

1 - مراقبة جودة المنتوجات والخدمات والأثمان والتحقق من توفر المواصفات المقررة في النصوص التنظيمية المعمول بها في أعراف المهنة (ف 2.1).

2 - استعانت المحتسب في مهامه بالمصالح التقنية المختصة للتحقق من جودة المنتوجات (ف.3).

---

1. ينظر النظرية العامة في الحماية الجنائية للمستهلك ص: 16 وما بعدها. الاقتصاد السياسي ذ. عبد الالاه بكار و د. محمد عبده ص: 147 وما بعدها.

2. . نفسه.

3. ينظر جرائم الغش في البضائع، ذ. جواد الغماري ص: 26 وما بعدها.

3 - تحريره محاضر المخالفات المتعلقة بأثمان المنتجات والخدمات التي يراقبها وفق القوانين والأنظمة الجاري بها العمل في ميدان زجر الغش ومراقبة الأثمان (ف.2).

4 - توجيه المحاضر التي حررها المحتسب في مدة لا تتعدى عشرة أيام ابتداء من يوم العثور على المخالفات إلى السلطات المختصة لاتخاذ قرار بشأنها (ف.5).

5 - فرضه لغرامات لا يتعدى قدرها خمسين ألف درهم (ف.6).

6 - التحلي بالصدق والأمانة وإخباره السلطات المختصة بجميع الأفعال أو الأعمال المنافية للآداب العامة والأخلاق والفضيلة (ف7).

7 - يستشار المحتسب فيما يتعلق بتجديد أثمان المنتجات والخدمات التي يراقبها، ويشارك لهذا الغرض في لجنة الأثمان التابعة للعمالة أو الإقليم (ف8).

8 - إجراء مسطرة التوفيق بين الحرفيين وتجار المنتجات والزبناء، واستعانته بأمناء الحرف في مزاولة مهامه (ف10).

9 - فض المنازعات بين الحرفيين والتجار وتثبيت ذلك بمحضر يحرره المحتسب (ف 11).

ونستنتج من كل هذا أن اختصاصات المحتسب المخولة له في ظهير 1982 هي اختصاصات واسعة تهدف بالأساس إلى حماية المستهلك من بطش المحتكرين والسماسرة وأصحاب النفوذ والمال هذا على غرار باقي السلطات الممنوحة للعامل ولضباط الشرطة القضائية في هذا المجال.

وزيادة على ما ذكر يتميز المحتسب بصفات سامية وأخلاق عالية يجب أن يتحلى بها ليكون قدوة في مهامه، لجميع الناس، حتى يحافظ قولا وفعلا على صحة المواطن في اختصاصه الترابي، وللأسف الشديد أن هذه الصفات لن تعد متوفرة في شخص المحتسب في عصرنا الحاضر والدليل على هذا بعض الخروقات التي أصبح يعايشها المواطن المغربي، ونخص بالذكر هنا ظاهرة الرشوة بجميع أشكالها وألوانها الأمر الذي يدعو إلى إعادة النظر في هذه المؤسسة وفرض بنود قانونية عليها حتى يؤدي المحتسب اختصاصاته المنوطة به على الوجه المطلوب.

المحور الرابع: هل يمكن استمرار دور المحتسب في المغرب في ظل بعض التغيرات التي يعرفها المجتمع؟

من خلال بعض التغيرات التي يعرفها المجتمع، والتي تنحصر فيما هو اقتصادي، وما هو اجتماعي، وما هو تكنولوجي، وفي ظل التحديات المعاصرة أصبحت مؤسسة المحتسب لا تخلو من انتقادات رجل الفقه والاقتصاد والعارفين بالشأن الاجتماعي، والسبب في ذلك راجع بالأساس إلى الطابع التقليدي الذي يميز شخصية المحتسب وتكوينه مما لفت إليه الإنتباه، فأصبح من اللازم في عصرنا هذا وفي إطار ما يعرفه المجتمع من تحول، إعادة النظر في دور المحتسب وإصلاح هذه المؤسسة الفريدة من نوعها وهيكلتها وإيجاد صيغ قانونية كفيلة بمنح المحتسب أدوارا طلائعية جديدة ومشرفة داخل المجتمع حتى يساير التطورات الاقتصادية والقانونية والتكنولوجية، وأن يعود للمحتسب هيبته ودوره الديني والدنيوي مع العمل على حمايته قانونيا، ولن يتأتى هذا إلا بإيجاد إطار قانوني ملائم لقضايا العصر مع العمل على تكوين المحتسب تكوينا شرعيا وقانونيا وجبائيا حتى يواكب المهام المسندة إليه، ولم لا، والمحتسب في التاريخ الإسلامي كان يشترط فيه أن يكون متضلعا في العلوم الشرعية عارفا بأعراف الناس وتقاليدهم، قال الشيخ المرير: "فالمحتسب يجب أن يكون عالما بالحكم الشرعي في المسائل التي أنيط فصلها بخطة الحسبة عالما بالمذكرات الشرعية العرفية، فإن كان جاهلا بهذا كان حكمه جورا، وربما أنكر ما ليس بمنكر وأقر ما ليس بمعروف، وأن يكون ذا عدالة، أي ذا صدق ودين، موثوقا به غير كاذب ولا متصف بما ينافي المروءة[1].

وخلاصة الكلام لا يسعني إلا أن أقول إن دور المحتسب في المجتمع المغربي، يجب أن ينصب أساسا على خدمة هذا المجتمع، بحماية المواطن من بطش المحتكرين كما أن المحتسب يجب كذلك أن يتمتع بشخصية قوية من الناحية العلمية والتكوينية، كما أنه أصبح لزاما إعادة النظر في ظهير 1982 لزيادة اختصاصات المحتسب وتكوينه تكوينا يتماشى والتطورات التكنولوجية والتجارية المعاصرة، كل هذا يجب أن يتم في ظل الهوية الوطنية التي لا تحيد قيد أنملة عن الدين الإسلامي الحنيف الذي عمل منذ دخوله إلى المغرب على توحيد المغاربة وجمع صفوفهم على كلمة سواء.

1. الأبحاث السامية 15/2 وانظر ص: 108 من نفس الجزء.

المراجع المعتمدة

- نهاية الرتبة في طلب الحسبة، الشيخ عبد الرحمان بن نصر الشيرزي، تحقيق د. السيد الباز العريني، الطبعة الثانية دار الفكر 1981.
- معالم القربة في أحكام الحسبة لابن الأخوة، نشره المستشرق روبن لوي، مكتبة المتنبي القاهرة بدون تاريخ الطبع.
- الأحكام السلطانية، لأبي الحسن علي بن حبيب البصري المعروف بالماوردي، طبعة دار الفكر 1966.
- إحياء علوم الدين للإمام الغزالي، طبعة دار الفكر، الطبعة الثانية 1989.
- الأبحاث السامية في المحاكم الإسلامية، الشيخ المرير، طبعة معهد فرانكو تطوان 1951.
- مقدمة ابن خلدون، طبعة دار الرشاد الحديثة بدون تاريخ الطبع.
- تحفة الأحوذي، بشرح جامع الترميذي، مؤسسة قرطبة، الطبعة الثانية.
- صحيح البخاري، طبعة دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى 1992.
- فقه السنة، السيد السابق، طبعة دار الفكر، الثانية 1977.
- والي المدينة، د. السيد الباز العريني، منشور ضمن نهاية الرتبة للشيرزي.
- خطة الحسبة في النظر والتطبيق والتدوين، ذ. عبد الرحمان الفاسي، نشر دار الثقافة 1984، الدار البيضاء.
- النظام في حسبة الإسلام، منشور ضمن الأبحاث السامية.
- النظرية العامة في الحماية الجنائية للمستهلك د. نصيف محمد حسين دار النهضة العربية 1998.
- الاقتصاد السياسي، ذ. عبد الالاه بكار و ذ. محمد عبده، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، بدون تاريخ الطبع.

- جرائم الغش في البضائع ذ. جواد الغماري، طبعة المجموعة المغربية للصحافة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى 1988.
- مجلة البحث العلمي ع 1994/42- 1995.
- مجلة دار الحديث الحسنية ع 1984/4.

الثقافة والعولمة
رؤى وتوجهات

أ.د. عبد الرحمن حوطش
جامعة محمد الأول – وجدة
عضو المجلس العلمي الإقليمي . بوجدة.

1 - استهلال

لم يعد خافيا اليوم زحف العولمة بكل تجلياتها على هذا العالم الفسيح الأرجاء، المتعدد الأجناس والقارات، المتضارب المصالح والحاجات، المتنوع الأفكار والثقافات، والمتصارع من حيث الأهداف والغايات؛ فذلك مالا يخطئه نظر، ولا يحول دون معرفته حائل أو حاجز، بعد هذه الثورة الخارقة في مجال الإعلام والتواصل، وإمحاء الحدود، وتهاوي السدود، وتشظي الأصفاد والقيود، وتقلص المسافات، وتقارب البلدان والشعوب إلى الحد الذي بات معه العالم يدعى: "القرية الكونية الصغيرة"، بسبب هذا النوع الجديد من وسائل الاتصال الباهرة التي أضحت في ملك الإنسان يسخرها لنفسه كيفما شاء، ومتى ما أراد، وللغرض الذي يسعى إلى تحقيقه !

وإذا كان من الثابت في هذه الأيام، بأن العولمة قدر البشرية، شاءت ذلك أم أبت، وأن سلبياتها وإيجابياتها على حد سواء، مما كتب للإنسانية وعليها أن تعيشه في هذا الزمن،

وبخاصة في مجال الاقتصاد والسياسة والعلاقات الدولية المتأرجحة، الخاضعة في كل الأحوال لمصالح الدول العظمى ذات السيطرة والنفوذ، وفي طليعتها الولايات المتحدة الأمريكية، فإن هناك في هذا العالم من لا يزال يقدم رجلا ويؤخر أخرى، أو هو مطرق يتأمل في حاله ومآله، ملقيا الأسئلة من مثل: أهو قادر على الانخراط في العولمة أو ليس بقادر؟ وهل يكون له نصيب من ثمار العولمة أو لا؟ وكم هو هذا النصيب إذا كان؟.. وغير ذلك من الأسئلة التي قد لا يجد لها جوابا شافيا، ولا الوقت الكافي لانتظار ما إذا كان متهيئا لتلقي الأجوبة على تساؤلاته، قبل أن ينخرط في العولمة التي باتت-كما قلت- قدر البشرية اليوم، وأن من لم يتعولم، سيظل على هامش التاريخ المعاصر لايفيد ولا يستفيد.

2 - مهندسو العولمة والعالم

إن مهندسي العولمة، حين فكروا في جعل العالم معولما، لاشك نظروا إلى خارطة هذا العالم بشعوبه المتساكنة فيه، وإلى مصادر الثروة، و إلى أمور أخرى كثيرة وضعوها في الحسبان، ورأو أن شعوب هذا العالم يمكن تقسيمها إلى خمسة أقسام، وأن الخمس (5/1) فقط هو الذي يستحق أن يعيش في الرفاهية والديمقراطية وحقوق الإنسان، أما الأربعة أخماس الباقية فلا عليها أن تموت إن شاءت، أو تصبح خدما للخمس الباقي المرفه المنعم، وقد سمى بعض الباحثين هذا الصنف: مجتمع الخمس[1] وهو ما أخذ يتوضح بجلاء مع انتشار هذه الظاهرة، وغزوها العالم على المستوى الاقتصادي، والسياسي، والتيكنولوجي، والعسكري؛ فأربعة أخماس سكان العالم فقراء، وهم لا يزدادون إلا فقرا، كما أن دائرتهم تتسع باستمرار في إفريقيا، وأمريكا اللاتينية، وبعض دول آسيا، والأمر ليس بحاجة إلى توثيق دقيق هنا: إذ كل الدراسات والتقارير والتحقيقات التي تتحدث عن معظلة الفقر في العالم، تشير إلى هذه المسألة الاجتماعية، الخطيرة (الفقر)، وليس هناك في الأفق القريب، ولا البعيد ما يبشر بتخفيف معدلات الفقر، بله القضاء عليه[2].

1. انظر كتاب: فخ العولمة: هانس بيتر مارتين، وهارالد شومان، ترجمة د. عدنان عباس علي، مراجعة وتقديم ـ د رمزي زكي، سلسلة عالم المعرفة، ع: 238 أكتوبر 1998، ص: 21 وما بعدها.
2. لعل آخر ما يوضح هذه المسألة مؤتمر "الفاو" المنعقد في إيطاليا في الأسبوع الثاني من شهر يونيو (2002)، حيث بدأ تذمر الأفارقة واضحا من نتائج المؤتمر بخصوص علاج مشكلة الفقر في العالم الثالث ولاسيما إفريقيا.

إن العولمة في بعدها الاقتصادي والعسكري والتقني والسياسي أمر لاغبار عليه، فكل الذين كتبوا في الموضع، أو حوله، لم يختلفوا، ولم تتباين آراؤهم بشأنه، ويكاد أن يكون الأمر مسلما به لدى المجموعة الدولية برمتها، لكن المسألة المختلف حولها هي المسألة الثقافية، بكل مظاهرها وشائك مفاهيمها، وتنوع أنساقها وعطاآتها، وشديد حساسيتها، وذلك بسبب ما تمثله الثقافة من رصيد معرفي للشعوب، ومن خصوصيات تسمح لها بالمغايرة والتمايز.

3 - عولمة الثقافة وثقافة العولمة

إن عولمة الثقافة، أو ثقافة العولمة، ليست بالأمر الجديد كليا، بل هي مسألة قديمة بعض القدم إذ هناك أبحاث ودراسات تشير إلى ما يسمى "الحرب الثقافية" التي واكبت الحرب الباردة التي عاشها العالم وهو يتأرجح بين قطب الشرق الشيوعي، وقطب الغرب الرأسمالي، فقد سخرت الولايات المتحدة عبر مخابراتها كل إمكاناتها الثقافية من أجل دحر الشيوعية، كما عملت هذه الأخيرة بإصرار على وقف زحف الثقافة الغربية إليها وأنشئت لهذه الغاية هيئات مدججة بمختلف الأقلام في مجال الكتابة والإعلام والسينما، واستطاعت أجهزة المخابرات الأمريكية (c.i.a) أن تجهز على المنظومة الشيوعية الشرقية برمتها، بواسطة نشر ثقافة الغرب، وأن تجرها إلى ما وقعت فيه أخيرا من تدهور وتفسخ وانحلال، وبودي أن أسمع القارئ هذا الكلام الذي أوردته إحدى الباحثات الإنجليزيات التي رصدت الموضوع، ألا وهو قولها: "تولت المخابرات المركزية (c.i.a) تكوين واجهة ثقافية تحارب الشيوعية، بالوسائل الثقافية، واستخدمت في ذلك المنشقين عن الشيوعية، والمراكز الثقافية، وأفلام السينما، والمحاضرات والموسيقى وترويج الذوق الأمريكي في الطعام واللباس والغناء والفن[1]... ويبدو من خلال هذا الكلام أن إقامة أسس العولمة الثقافية تزامن مع بناء أسس العولمة الاقتصادية؛ فمشروع مارشال الاقتصادي الذي هدف إلى الحيلولة دون وقوع أوربا بأكملها في أحضان الشيوعية المتحفزة يومئذ، أي عشية انتهاء الحرب العالمية الثانية (1939- 1945)، لم يكن يدافع من المساعدة البريئة على تخطي تلك الدول آثار الحرب المدمرة، وإنما كان بغاية

1. انظر ملخص لكتاب: الحرب الباردة الثقافية c.i.a وعالم الفنون والأدب لصاحبته ستوتر سوندرز المنشور على موقع الجزيرة نت، لمعرفة المزيد من المعلومات حول هذه الحرب الثقافية التي كانت تؤذن بالعولمة الثقافية، وسيادة أمريكا على العالم في المجال الثقافي، كما في المجال الاقتصادي والتقني والعسكري والسياسي.

استدراج العالم إلى الوقوع في الحضن الأمريكي، وهذا في الواقع يعتبر البدايات الأولى لأمركة العالم بكل ما تعنيه الكلمة من إشارات ودلالات.

إن المسألة الثقافية بما تحمله من مضامين اجتماعية، وحضارية، وبما تعنيه من خبرات الشعوب وتجاربها، وإنجازاتها في المجالات المعرفية والإبداعية والفكرية والفنية وغيرها، هي المسألة الوحيدة – ربما- التي تجد اليوم مقاومة ليس فقط من قبل بعض الدول الصغرى، أو النامية، وإنما كذلك من قبل الدول الكبرى ذات القوة الاقتصادية والمالية والسياسية والعسكرية والتقنية، وبخاصة دول الاتحاد الأوروبي التي سارعت إلى توحيد قوتها في الميدان المالي، حين أنشات عملتها الموحدة (الأورو) لتقف في وجه الزحف الكاسح للعملة الأمريكية (الدولار)، وهي إحدى الأفكار العشرة التي كان صاحبا كتاب: فخ العولمة، المشار إليه قد طرحاها لمقاومة العولمة، من منظور الاقتصادي والمالي[1].

4 - الثقافة المعولمة وتنميط المفاهيم

لعل من مظاهر العولمة الثقافية ما يلاحظه المختصون من تنميط للمفاهيم والتصورات والأفكار، والسلوكات، والاتجاه نحو إلغاء الخصوصيات والتمايزات التي كانت إلى زمن ليس بالبعيد طابع الثقافة الإنسانية في مختلف المجتمعات والحضارات، ويبدو لمتتبعي ظاهرة العولمة ككل، أن القالب الذي أصبح جاهزا اليوم لصب كل ثقافة معولمة فيه هو القالب الأمريكي، وأن أي مفهوم أو تصور، أو فكر، أو معرفة لا يحتمله هذا القالب هو نشاز ترفضه العولمة بشدة، وتعمل على الإجهاز عليه بكل ما أوتيت من قوة، ومن ثم فإن الجميع عليه أن يتبنى العولمة في المجال الثقافي كما هو الحال بالنسبة إلى المجالات الأخرى الاقتصادية والمالية والسياسية وغيرها.

وتبدو الأهمية القصوى لموضوع الثقافة المعولمة من خلال المؤتمرات والندوات والملتقيات العديدة التي تنعقد هنا وهناك، وبخاصة في أوروبا الغربية وفي القسم الفرنسي من كندا، وفي

1. ينظر فخ العولمة، ص: 400.399، ولنا أن نتأمل كيف يعمل ويفكر الأوربيون، وهم أقوى وأغنى من دول الجنوب وفي طليعتها الدول العربية والإسلامية التي لها كافة المقومات لوضع سياسة مالية واقتصادية وثقافية وعلمية وتقنية، لمواجهة المخاطر التي تتهدد الهويات الثقافية والمقدرات الاقتصادية التي تمتلكها.

غيرها من الجهات والأنحاء؛ فأوروبا، وفرنسا على وجه الخصوص، والمنظومة الفرنكفونية معها، ربما أحست أكثر من غيرها بمخاطر العولمة الثقافية، على ثقافاتها التي ظلت على مدى القرون الثلاث الأخيرة – على الأقل-هي الثقافة السائدة، وظلت مراكز الثقافة فيها هي المراكز الوحيدة التي تشد إليها الرحال، ويتسابق نحوها الناس من شرق ومن غرب ومن جنوب للأخذ والاقتباس والاحتذاء، ولذلك جندت كفاءات علمية هناك، ومراكز القرار فيها للعمل على تتبع ورصد ما أصبح يدعى "إشكالية التنوع الثقافي" وأنجزت منشورات ودراسات ووثائق مختلفة ترصد الانعكاسات المحتملة حول هذه الإشكالية، وبما أن الثقافة هي مكون رئيس من مكونات هويات الشعوب، وأن العولمة الثقافية هي في الأساس تذويب لهذه الهوية وصب للمخلوط كله في قالب واحد، أو في ثقافة نمطية واحدة، فإن هناك شعورا عارما لدى مختلف الهيئات والحكومات في دول الاتحاد الأوروبي ولاسيما فرنسا، بأن خطرا ما يتهدد هذه الهوية برمتها، والواقع أن هناك الآن ما يشبه الحمى في صفوف المسؤولين عن الشأن الثقافي، يبدو ذلك من خلال أعمال وتقارير هيئات مختلفة سياسية وبرلمانية وعلمية في فرنسا خاصة، حيث تبدو لهم صورة العولمة الثقافية مخيفة للغاية، يتوجب معها استنفار كل القوى ذات النظر في المستقبل المأزوم الذي قد تسفر عنه الأيام إذا ما تركت المسألة الثقافية نهبا للعولمة الأمريكية الزاحفة.

وبودنا أن نوضح للقارئ الكريم بأن الثقافة التي نقصد هنا، ليست فقط هي تلك الإنتاجات الفكرية والأدبية والفنية على اختلافها، المنتجة من قبل أقلام وعبقريات بعض الناس في المجتمعات البشرية المختلفة، ولكن أيضا تلك الأنساق المعرفية والقانونية والتربوية والحرفية والعادات والتقاليد في الملبس والمأكل والمشرب، والمسلك، والعلاقات العامة التي تنشأ بين الأفراد والجماعات داخل أمة واحدة، أو شعب واحد؛ وبتعبير أشمل: كل ما يعطي الشعوب خصوصياتها ويطبعها بطوابع المغايرة والتمايز، ويمنحها ما يضفي عليها صفة "شعب" بكامل المقومات الثقافية والعلمية واللغوية والحضارية، ولكن في إطار من التناغم والتناسق مع باقي الثقافات والإبداعات والمعارف الأخرى، بينما العولمة الثقافية لا ترى فائدة في هذا التنوع الثقافي المتناغم والمتناسق، لأن ذلك يحرمها من تلك الآلية القوية المتحكمة في العالم: هي

آلية التذويب، والمحو لصناعة ثقافية جديدة تناسب العالم الجديد عالم الخمس) الذي لا مكان فيه للضعفاء بما لهم وما عليهم، وهذا هو مصدر التخوف الذي يحس به أقوياء العالم الآخرون، غير أمريكا، ومن يدور في فلكها من المنظور الأنكلوفونية وبخاصة بريطانيا. إن هؤلاء الأقوياء اقتصاديا وماليا وسياسيا أيضا لا يرضون أن تكون ثقافتهم مهمشة، أو مصادرة، أو مذوبة لأن ذلك يعني الفناء بالنسبة إليهم، وهو ما هم على استعداد لدفع أي ثمن من أجله، وهذا عكس الحال عندنا في عالمنا الإسلامي مع الأسف، بحيث لا نرى إلا الرضوخ والتسليم، بل والاستعداد للتضحية من أجل نيل رضى العولمة، حتى لو كان ذلك على حساب مناهجنا التربوية وبرامجنا التعليمية، ومقرراتنا الدراسية، وقد يأتي يوم تطلب فيه العولمة منا التخلي عن كل ما يميزنا كأمة ذات مساهمة في بناء صرح الحضارة الإنسانية، رغم ما أصابها في العصر الحديث من ضعف ووهن!

والحق أن العولمة الثقافية لا تسعى-فقط- إلى تحقيق هذه الدرجة من السيطرة التي يمكن اعتبارها خارجية، سطحية، بل تسعى إلى أكثر من ذلك، ألا وهو إعادة تشكيل الوعي بالذات وبالآخر، وتكوين عقلية جديدة في الأجيال الحاضرة والقادمة، عقلية تتقبل بسهولة كل ما يملي عليها من جهة، وتعمل من جهة أخرى على إنتاج ثقافة -إن سمح لها بإنتاج ثقافة ما أصلا- لا مكان فيها للتمايز والمغايرة، وإنما هي نسخة، أو نسخ مشوهة لثقافة العولمة التي تلهث وراء صب العالم كله في قالب جاهز، هو القالب الأمريكي كما قلنا، أي تنميط كل شيء وفق الرؤية والنظرة الأمريكيتين.

إن تسويق مفاهيم ومقولات معينة من مثل الحرب على الإرهاب، ومقاومة الأصولية والدفاع عن العدالة المطلقة، وحماية الحضارة، والحرب الوقائية أو الضربة الاستباقية، وتقسيم العالم إلى محور الشر ومحور الخير، وترديد مقولة: إما معنا، وإما ضدنا، والاكتفاء بالأبيض والأسود، دون قبول أي لون من الألوان التي كانت إلى عهد قريب مقبولة في عالم السياسة عندما كان هناك ما يسمى المعسكر الشرقي، والمعسكر الغربي، دول عدم الانحياز، وفي عالم الاقتصاد ما كان يسمى الاقتصاد الموجه، والاقتصاد الحر، والاقتصاد الذي كان يخلط بين النظامين الكبيرين المعروفين (الموجه والحر)، كل ذلك وغيره مما أصبح يردد

في وسائل الإعلام المرئي، والمسموع والمكتوب، سيجد طريقه - إن لم يمكن وجده فعلا- نحو التغلغل في القواميس السياسية والعسكرية والإعلامية، ومن ثم تحويلها إلى مضامين ثقافية عامة ذات بعد عولمي؛ إن كل ثقافة عدا هذه الثقافة المعولمة "ستساير تلقائية، أو باضطرار توجهات العولمة التي ستضغط على الثقافات المحلية –إن لم تتجاهلها- مما سيكون له مفعول قوي على هذه الثقافة.. "على حد تعبير د. عباس الجيراري[1] .

إن الثقافة المعولمة سوف لا تضغط فقط على الثقافات المحلية في مختلف أرجاء المعمور، وإنما ستعمل على تذويب هذه الثقافات كما سبق أن أشرنا إلى ذلك في هذه المقالة، والخبراء يتوقعون زحق العولمة إلى كل الثقافات واللغات والهويات، وأن قدر البشرية في هذه الدورة الحضارية التي لا يدري إلا الله تعالى كم ستستمر وتدوم، أن تعيش في ظل العولمة بكل مالها وما عليها، وإن كان بعض الخبراء يرى أن الإنسانية من الخير لها أن تنخرط في العولمة بدون تردد أو انتظار، وبخاصة المسلمين الذين لا يزالون واقفين على الشط ينظرون، "فحتى لا نكون متطفلين أو عالة، أو مجرد مستهلكين.. فإن علينا أن ندخل في سياق العولمة بهويتنا الإسلامية، وقبل ذلك علينا أن نتخلص من عقد الماضي وما رسخه واقع التخلف في النفوس، مما يحتم أن نراجع ذاتنا من خلال مفهوم صحيح لهذه الهوية، من شأنه أن يرد الاعتبار للشعوب الإسلامية، ويمنحها مكانتها الحق، ويجعلها ليس فقط قادرة على التكيف مع العولمة والإسهام فيها أو الاندماج، ولكن يجعلها مؤهلة إيجاد التوازن اللازم بين القوى الحالية أو المتوقعة[2]"...

5 - العولمة الثقافية واللغات والبيئة

ومن المسائل التي يمكن أن تثير قدرا من الاستغراب لدى غير المتخصصين، ما يتردد على لسان بعض الخبراء من أن العولمة الثقافية تهدد أكثر من نصف اللغات المتكلمة في العالم بالزوال إلى نهاية القرن الذي نعيش، أي حوالي ثلاثة آلاف لغة من مجموع الستة آلاف لغة

1. انظر كتابه: هويتنا والعولمة، منشورات النادي الجراري، االرباط 2000، ط 1، ص: 50.
2. م. نفسه، ص: 81.

يتكلم بها الناس في العالم[1]، وفي دراسة أعدها فريق من خبراء الأمم المتحدة للبيئة أن أسرار الطبيعة التي تتضمنها الأغاني والقصص والفن، والصناعات الحرفية لدى الشعوب الأصلية قد تختفي إلى الأبد بسبب ظاهرة العولمة المتصاعدة في جميع المجالات، وتضيف الدراسة بأن بعض الأبحاث تقدر عدد اللهجات المحلية في العالم بما بين خمسة آلاف وسبعة آلاف لهجة، منها ما يقارب خمسة آلاف لشعوب أصلية، لكن هناك أكثر من ألفين وخمسمائة (2500)، لغة مهددة بالاختفاء على المدى القصير، بعد أن بدأ بعضها يفقد صلته بالطبيعة[2].

قد يكون لعلماء الاجتماع اللغوي تفسير آخر يستند إلى ما يسمى (نظرية تآكل اللغات) لكن ما الذي يجعل هذه اللغة أو تلك تتآكل، أو تختفي، أو تندثر، بهذه السرعة أو تلك؟ ألا يمكن أن تكون العولمة الثقافية هي أشد العوامل خطرا على لغات الناس؟ ألا يكون هذا هو بالضبط ما استشعره ما يقرب من سبعين وزيرا للبيئة من القارات الخمس، شاركوا

---

1. انظر مقالا بعنوان: عولمة شيزوفرانية بجريدة لومانتي الفرنسية، عدد8 يناير 2001، وفي المقال سؤال كبير حول وجهة العولمة الثقافية، هل هي في اتجاه شكل واحد، أو أشكال كثيرة للعولمة الثقافية.
2. انظر هذه المعومات في موقع الجزيرة نت، التي نقلتها عن مصدر آخر هو: (إيه إف. بي)، وفي المقال إحصائيات أخرى مهمة عن هذه الإشكالية، أو جزها للقارئ الكريم على النحو الآتي:
   - 234 لغة أصيلة اختفت كليا.
   - 90% من اللغات المحلية في العالم سوف تختفي في القرن 21.
   - 32% من اللغات المحلية توجد في آسيا.
   - 30% من اللغات المحلية توجد في إفريقيا.
   - 19% من اللغات المحلية توجد في منطقة المحيط الهادي.
   - 15% من اللغات المحلية توجد في القارة الأمريكية.
   - 03% من اللغات المحلية توجد في أوربا.

   هذا حسب القارات، أما حسب الدول، فإن الإحصائية تذكر بعضها وفق الترتيب الآتي:
   - غينيا: 837 لغة.
   - اندونيسيا: 655 لغة.
   - الهند: 309 لغة.
   - استراليا: 261 لغة.
   - المكسيك: 230 لغة.
   - الكاميرون: 201 لغة.
   - البرازيل: 185 لغة.
   - الكونكو الديمقراطية: 158 لغة.
   - الفلبين: 153 لغة.

في مؤتمر نيروبي في فبراير من العام الماضي (2001)؟ ذلك المؤتمر تبنى خطة للدفاع عن الثقافات واللغات المحلية التي تمثل بالنسبة إليهم إحدى الأولويات لحماية البيئة[1]؟ قد يستغرب أحدنا حقا كيف يكون لوزراء البيئة هذا الاهتمام بالثقافات واللغات المحلية، والعولمة تزحف بهذه السرعة المخيفة، بينما وزراء الثقافة عن المسألة غافلون، أو نائمون على الأقل عندنا في عالمنا الإسلامي، أما البلدان الأخرى فالأمر عندهم جد لا هزل فيه، وحزم لا تراخي معه، ومواجهة للعولمة في بعدها الثقافي بكل الوسائل المتاحة لديهم، وهي كثيرة أوجزها أستاذنا الدكتور عباس الجيراري فيما سماه: الإرث الثقافي الغني الذي يشكل هوياتهم، أي الأوروبيين والآسيويين، بثوابت راسخة تتمثل في اللغة وما يرتبط بها من فكر وأدب وقيم تجعلهم يصمدون غير قابلين للاندماج في السياق الثقافي الذي تحاول فرضه ثورة المعلومات القوية في أمريكا[2]، ومع ذلك فإن السؤال سيظل مطروحا حول ما إذا كان بإمكان هذه الدول التي لا تزال قوية في الميدان الاقتصادي والمالي والسياسي أن تصمد أمام العولمة الثقافية التي تقودها الولايات المتحدة الأمريكية بكل جبروتها وسيطرتها على القرار الدولي في كل الشؤون، إن أمريكا اليوم هي التي تنتج العقيدة، أو الرؤية الموجودة للنظام العالمي، وهذه الرؤية هي اليوم بامتياز (النيوليبرالية) التي تؤسس لعلاقات التراتب بين الكتل والشعوب والقوميات على حد تعبير د. برهان غليون[3].

والواقع أن المرء ليحار في أمر هذه الدولة العظمى كيف استطاعت أن تحوز كل هذا السبق، وتتصدر العالم وتسيطر عليه، ومرد هذه الحيرة على كل حال ما يشير إليه بعض الباحثين من أن هناك في الولايات المتحدة الأمريكية ما يناهز (96%) من السكان دون المستوى المقبول لقياس الذكاء.. وأن مستوى الكونغريس في تدن لم يشهده في أي وقت مضى[4]، بيد أن هذه الحيرة ستزول إذا ما علم بأن وراء القوة الأمريكية مال اليهود،

1. م. نفسه.
2. هويتنا والعولمة، ص: 36.
3. مأخوذ من مقال له بعنوان: "القيادة الأمريكية للعالم، أو نحو امبراطورية الشر والفوضى"، أنظر ملخصا له على موقع الجزيرة نت.
4. انظر كتاب: حكومة العالم الخفية لمؤلفه شيريب يدوفتش، ترجمة مأمون سعيد، بيروت: دار النفائس 1990، ط 9، ص: 41.

وخططهم ووجودهم الفعلي في كل القطاعات، وهم لا يسعون لخدمة أمريكا، ولكن لدفعها دائما نحو الوقوع في المهالك والمزالق، وليس واقع التشنج والهيستيريا الذي يلاحظ في هذه الأيام، وبخاصة بعد أحداث الحادي عشر من شهر شتنبر (2001) إلا مظهر من مظاهر الأيدي الخفية أو ما سماه بعض الدارسين؛ حكومة العالم الخفية التي تسيطر على أمريكا وأوروبا وغيرهما من بلدان العالم[1].

ومجمل القول في المسألة الثقافية متعالقة مع العولمة: إن هناك توجهات كونية للعولمة، مست جوانب كثيرة من حياة المجموعة البشرية، في المجال الاقتصادي والسياسي والمالي، والتقني والاستراتيجي، وهي زاحفة إلى الثقافة كذلك، ولا مندوحة لها عنها، وأنه إذا كان هناك من يدعو بقوة إلى المحافظة على التنوع الثقافي، والهويات الوطنية والقومية وخصوصيات الأمم والشعوب، فإنه في الوقت ذاته لا يرى مفرا من ضرورة الانخراط في العولمة بكليتها، ومنها العولمة الثقافية، وما اهتمام الباحثين والدارسين والمنظمات والهيئات والمحافل السياسية والعلمية في مختلف أرجاء العالم بهذه المسألة إلا دليل على إحساس الناس بأن العولمة الثقافية، كالعولمة الاقتصادية، قدر البشرية في هذه الدورة الحضارية الجديدة، وأن على الجميع أن يستعد للانخراط فيها، مع العمل ما أمكن على تحصين الذات، وحماية الثقافات الوطنية من التذويب الذي يعتبر إحدى أهم آليات العولمة كما قلنا.

1. انظر م، نفسه، ولاسيما الصفحات من 153 إلى 185، مع الإشارة إلى أن المعلومات الواردة في الكتاب قديمة، لكنها تدل على النفوذ الذي كان ولا يزال لليهود الأمريكيين على سياسة الولايات المتحدة الأمريكية الداخلية والخارجية.

دور البادية في الحياة الفكرية، والثقافية ونشر العلم والمحافظة على الثوابت، وفقه النوازل والمعاملات...

رائد من رواد فقه النوازل بالمغرب أبو عبد الله محمد بن المهدي العمراني الوزاني الفاسي (1266هـ/1859- 1342هـ/1923م).

التعريف

هو الفقيه أبو عبد الله محمد بن المهدي بن محمد بن الخضر بن قاسم بن موسى العمراني الوزاني الفاسي[1]، كناه الفقيه محمد الحسن الحجوي الثعالبي الفاسي في كتابه الفكر السامي[2] في تاريخ الفقه الإسلامي: أبا عيسى، إنه علم من أعلام البادية وشهاب من الشهب الهادية.

أصل أسرة الفقيه المترجم له من بني مسارة العليا انتقلت منها إلى قبيلة مصمودة، وكانت تسكن مدشر خندق البير ثم انتقل أبوه إلى مدينة وزان ليستقر بها مدة، ولازالت دار العائلة بوزان إلى اليوم، وشاءت الأقدار أن ينتقل أب

1. الوجيز في تاريخ وأعلام مسارة عبد السلام البكاري ص: 156- 168.
2. الفكر السياسي للفقه الحجوي 318/2، وشجرة النور الزكية لمحمد مخلوف 435- 436.

د. عبد السلام البكاري
الرباط

الأسرة إلى مدينة فاس لينشأ بها المترجم نشأة علمية في رحاب جامعة القرويين المحروصة.

المولد والنشأة

ولد أبو عبد الله العمراني[1] الوزاني بمدينة وزان المعروفة: بدار الضمانة، لسنة 1266هـ/1859م، فتشرفت وزان بالمولود السعيد، وبهذه المدينة الجبلية نشأ الفقيه وتربى وتعلم على يد أبيه في بداية الأمر، لأن الأب كان أستاذا مقرئا، فقرأ عليه صحبة أخيه أبي محمد عبد الله المفتي القرآن الكريم وبعض المتون، كما قرأ على الفقيه محمد التطواني والفقيه محمد الغنضور والفقيه أحمد بن العربي الكرفطي، وبهذه المدينة أخذ القراءة القرآنية ومبادئ العلوم الفقهية واللغوية، كما تتلمذ على يد أبي عبد الله محمد بن حمو، والفقيه أحمد بن حسون العمراني، والفقيه محمد بن الصواف[2] هذا عن دل على شيء فإنه يدل على ما كان لوزان في هذه الفترة من رواج العلوم والمعرفة واحتضان العلماء والقراء والمريدين.

1. الرحلة الفاسية

رحل الفقيه مولاي المهدي العمراني الوزاني إلى مدينة فاس لإنهاء الدراسة العلمية بجامعة القرويين، فنهل من حياض علمائها الأفذاذ، وأخذ عنشيوخها الأبرار، وفي مقدمة أولئك الشيوخ: أبو عبد الله[3] بن المدني كنون الفاسي وأبو عيسى بن سودة وأخوه أبو حفص، والشيخ صالح التادلي وأبو عبد الله محمد بن عبد الله.

ومن هؤلاء الفقهاء كذلك، الفقيه القاضي حميد بناني والفقيه أبو العباس بن سودة، والفقيه أبو الفضل جعفر الكتاني، والفقيه مروان عبد المالك العلوي والفقيه عبد الله بن محمد القادري.

لقد أجازه كل الفقهاء المذكورين آنفا ثم أجازه الشيخ ماء العينين إمام الصحراء المغربية، ثم اخذ القرآن الكريم بإجازة الفقيه المقرئ العالم المفسر أبي سالم البكراوي بجامعة القرويين ولما حل بتونس أثناء رحلته العلمية أجازه علماؤها وأثنوا عليه ثناء العلماء

---

1. معجم المؤلفين لعمر محاصة: 60/12.
2. معجم الشيوخ عبد الحفيظ الفاسي 48/2- 58 ومعجم المطبوعات سركيس.
3. السامي للحجوي 302/2 وشجرة النور الزكية: 435- 436.

المقتدرين بعد سماعهم لدروسه وتعليقه على الحواشي، كما أجاز الطلبة هناك وترك رحمه الله بتونس صدى طيبا أورده تلميذه الشيخ مخلوف في شجرة النور الزكية، وهو كتاب خاص بطبقات علماء المالكية.

2. الرحلة التونسية

رحل الفقيه مولاي المهدي العمراني الوزاني إلى مدينة فاس لإنهاء الدراسة العلمية بجامعة القرويين المنفية نهل من حياض علمائها الكبار وفقهائها وشيوخها في علوم التفسير والفقه واللغة والبلاغة والمنطق وأصول الدين حتى أضحى فقيها مشهودا له بالكفاءة وأجازه العلماء بالجلوس للتدريس برحاب القرويين وانخرط بهذا العمل العلمي في سلك العلماء، له ما لهم وعليه ما عليهم، فتاقت نفسه أن يرحل إلى القطر التونسي.

رحل الفقيه النوازلي مولاي المهدي الوزاني إلى الديار التونسية سنة 1323هـ، وذلك قبل وفاته بسبع سنوات ونزل أولا ضيفا على الشيخ الفقيه الطاهر النفر، وانتفع به ابنه محمد الصادق وأجازه الكثير بما حوته فهرسته، والشيخ الصالح العسلي، والشيخ المفتي محمد النجار، والعبد الفقير محمد مخلوف[1] فأكرم وفادته وشهد له بسعة اطلاعه وتضلعه في فقه النوازل وتفوقه في المذهب المالكي... ثم بالغ أهل القطر التونسي في إكرامه والاحتفاء به، وجلس للتدريس في جوامعها وخاصة جامعة الزيتونة التي كانت تضاهي القرويين يومئذ وفيها تحل الرحال، فانتفع بعمله وفقهه طلبة تونس وعلماؤها، واستمع إلى دروسه خلق كثير وجمهور عريض، وتناظر مع كبار العلماء بتونس وكان بحق سفير علماء المغرب إلى تونس لنشر فقه النوازل هناك.

ومن الذين تتلمذوا عليه بتونس الشيخ محمد مخلوف صاحب كتاب شجرة النور الزكية، الذي يشهد أنه تتلمذ عليه وتعلم العلوم عليه ونعته بخاتم العلماء والمحققين المجتهدين، وقال عنه العدة العارف بالأحكام الفقهية والنوازل والفتاوي الشرعية[2] وخصه بترجمة في كتابه شجرة النور الزكية[3].

---

1. شجرة النور الزكية محمد مخلوف: 435- 436.
2. المعيار الجديد. طبعة وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية 1997/1417.
3. شجرة النور الزكية محمد مخلوف 435- 436.

اهتمام الفقيه العلمي

يلاحظ: في اهتمام الفقيه وخاصة النوازل التي امتازت بمميزات علمية ذات طابع خاص، وشخصية مستقلة، أخص خصائصها الاهتمام والتوفيق والاختيار في الأمور الخاصة بالشأن العام والمعاملات، مع الالتزام بالجانب العلمي الفقهي من الأحوال الشخصية .

و فقه النوازل نفسه ليس إلا ضربا من المعرفة المبنية على النصوص الشرعية والأعراف المتفق عليها، لأن الفقه إن مات وجمد كان تقليدا أعمى، ومجرد تشبث بما قال به السلف، وإن وسع صدره أضحى تفكيرا حرا مستندا للنصوص الشرعية العلمية والقواعد الفقهية التي أعطت أهم الأسس التنظيمية للنوازل الفقهية، وهذا ما حاول إمامنا المهدي الوزاني القيام به، فألف في هذا الفن الذي اقترن باسمه، فكلما ذكرت النوازل الفقهية ذكر اسم أبي عبد الله محمد المهدي ابن محمد بن الخضر بن قاسم بن موسى العمراني الوزاني الفاسي النوازلي[1].

الآثار الفقهي والعلمي لأبي عبد الله محمد المهدي الوزاني

كان الفقيه أبو عبد الله[2]، أو أبو عيسى[3] كما يلقبه البعض، علما من أعلام الفقه المالكي، وفقيها من أجل فقهاء الشريعة الإسلامية بالمغرب الإسلامي وخيرا ما أنجبت البادية المغربية في زمانه.

لقد اهتم هذا الفقيه اهتماما لا نظيرا له بالتأليف، وبخاصة في فقه النوازل والأحكام الشرعية والإفتاء والحواشي المختلفة وبعض الفنون في شتى العلوم ومن مؤلفات هذا الفقيه:

1 - النوازل الجديدة الكبرى في أجوبة أهل فاس وغيرهم من البدو والقرى، المسماة بالمعيار الجديد، الجامع المغرب عن فتاوى المتأخرين من علماء المغرب، 11 رمضان عام 1328هـ في أحد عشر مجلدا[4].

---

1. طبعة وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، النوازل الجديدة الكبرى 19.
2. معجم الشيوخ لعبد الحفيظ الفاسي 2/48- 58.
3. الفكر السامي للحجوي: 2/302.
4. المطبوعات الحجرية في المغرب فوزي عبد الرزاق ط: 2001- الرباط.

1 - الجزء الأول من تجزئة أربعة من نوازل... الوزاني صفر، رجب 1318ه- 1319هـ - 4 أجزاء[1].

- الحواشي التي اهتم بها المؤلف.

- حاشية الشيخ التاودي بن سودة على تحفة ابن عاصم، رمضان 1310هـ.

- شرحان على العمل الفاسي، كبير وصغير في جزئين.

- حاشية على شرح المكودي لألفية أبي عبد الله محمد بن مالك رجب 1317هـ.

- حاشية على شرح الفاسي على الطرفة في مصطلح الحديث.

- حاشية على شرح محمد بن عبد القادر الفاسي لنظم ألقاب الحديث.

- حاشية على الشيخ الركوشي على المجرادية في الظروف والجمل.

- حاشية على شرح أبي العباس أحمد بن محمد الشرادي على مقدمة ابن أجروم، محمد. المعروف بابن أجروم، الحاشية بالأصل والشرح بالهامش.

- حاشية على شرح محمد بن التهامي البوري على منظومة ابن كيران في المجاز والاستعارة.

- شرح منظومة ياقوتة الحكام في أربعة مجلدات.

- شرح عمليات أبي زيد عبد الرحمن الفاسي.

- حاشية على شرح أبي عبد الله التاودي بن سودة على لامية أبي الحسن الزقاق، محرم 1315هـ.

- حاشية على شرح السوداني على مقدمة ابن أجروم.

- حواشي على شرح الأجرومية وسميتها إيضاح المسالك إلى الفتوحات القومية، ربيع الثاني 1315هـ.

1. نفس المرجع ص: 98 وقد طبع باهتمام وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية. 1997/1417: 9/1 في 12 مجلد.

- تقييد على شرح أبي الحسن بن أحمد بن محمد الرسموكي الجزولي الذي سماه مبرز القواعد الإعرابية من القصيدة المجرادية، ربيع الثاني 1315هـ.

- تقييد في جواز الذكر مع الجنازة ورفع الصوت بالهيللة معارض/ الشيخ الرهوني، تأليف عن كل من أدى شيء.

- تأليف في الرد على الشيخ محمد عبده في مشكلة التوسل.

- تأليف في الفرق بين الطلاق البائن والرجعي.

- تأليف ذكر فيه أن كل مراد عن شيء... وبعده تذييل.

- تأليف في إباحة ثوب الخز للرجال.

- بغية الطالب الراغب القاصد في إباحة صلاة العيدين في المساجد.

- السيف المسلوك باليد اليمنى لقطع رأس مهنا.

- الكواكب النيارة لحاشية ميارة على الدر الثمين في جزئين.

- أجوبة ابن هلال بمباشرة العربي الأزرق، رمضان 1310هـ.

- تحف الحذاف بنشر ما تضمنته لامية الزقاق.

- التصريح والتبريح في أحكام المغاربة/ المجاجي.

- الثريا في الرد على منع بإطلاق بيع الثنيا.

- جواب عما يكثر الخوض فيه من الحكم في إسماع الكلمة.

- جواب عن حديث لا تسبوا الدهر.

- دليل الرفاق على شمس الاتفاق/ ماء العينين بمطبعة العربي الأزرق، شعبان 1321هـ.

- فاتق الرتق على راتق الفتق/ ماء العينين فاس ومباشرة الطيب الأزرق، ذو الحجة 1309هـ.

- مفيد الراوي علما أني خاوي- بالمطبعة لأحمد بن عبد المولى العلمي اليملاحي، جمادى الأولى 13هـ.

- مختصر أبي المودة خليل بمباشرة الطيب الأزرق رجب 1309هـ

- الميل والعرض والغاية.

- النصح الخالص لكافة المسلمين بالتوسل إلى الله تعالى بأصفيائه المقربين.

- فهرسته، 1314هـ (*).

ومن خلال هذه المؤلفات والحواشي يبدو أبو عبد الله محمد المهدي الوزاني العمراني نابغة عصره منذ نشأته شغوفا بالعلوم الإسلامية، فقد استوعب القرآن الكريم وهو في سن الطفولة، وحفظ عمدة الحكام، والمنهاج الفرعي في أصول الفقه وحفظ ألفية ابن مالك واستوعب مدونة الإمام مالك في فقه المالكية، وحظيت المدونة بهذه المكانة بسبب تداولها أفكار أربعة من المجتهدين تضمنت أقوالهم ورواياتهم وهم:

إمام دار الهجرة مالك بن أنس ت /179هـ، والإمام أبو عبد الله عبد الرحمن ابن القاسم ت /191هـ، والإمام أبو سعيد عبد السلام بن سعيد بن سحنون ت /204هـ، والإمام أسد بن الفرات بن سنان، ت /213هـ.

وهذه الروايات وما تضمنته من أقوال هي الراجحة في المذهب المالكي بالمغرب، أو المشهورة وبهذه الرواية وبهذا السند رواها علماء المغرب سلفا عن خلف فأضحت في حكم

---

* فهرس المخطوطات العربية المحفوظة في الخزانة العامة للكتب والوثائق بالمغرب – مطبوعة وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية.

القسم 3- 1954- 1957 ص: 215- 247 مطبعة التومي الرباط 1973.

* فهرس المخطوطات العربية بالخزانة العامة برباط الفتح "المغرب الأقصى" القسم الثاني (1921/1953) الجزء الأول ي- س- علوش- وعبد الله الرجراجي باريس المكتبة الشرقية، والأمريكية 1954 ص: 243- 333.

* المطبوعات الحجرية في المغرب جمع وإعداد وتقديم فوزي عبد الرزاق الرباط الرباط 1989 والنوازل الفقهية وأثرها في الفتوى والاجتهاد كلية الآداب والعلوم الإنسانية عين الشق الدار البيضاء، 2001، الفكر السامي للحجوي: 318/2 وطبعة وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية 1417/1996- 11/1.

* شجرة النور الزكية لمخلوف: 436/435.

العمل المتواتر[1]، وهذه من الأسباب التي جعلت المهدي العمراني يتبحر في مذهب إمام دار الهجرة وعرض جل هذه العلوم على شيوخه قبل أن يبلغ 17 من عمره، كما تبحر في الفقه المقارن واللغة والبلاغة، وكان يرى رحمه الله أن اختلاف المذاهب مفيد لمن أراد النهوض بالتشريع الإسلامي، وأن اختلاف العلماء رحمة لما كانت الأخلاق مهذبة لا مع فساد.

وفاة الفقيه مولاي المهدي الوزاني

انتقل إلى عفو الله ورحمته الواسعة أبو عبد الله المهدي الوزاني الفاسي بعد حياة حافلة بجلائل الأعمال والأمور العظام ليلة الأربعاء غرة صفر الخير عام اثنين وأربعين وثلاثمائة للهجرة (1342هـ)[2] بمدينة فاس، ودفن في روضة أبي المحاسن الفاسي خارج باب الفتوح بعدما عمر 76 سنة، قضى سبعين منها في رحاب المساجد قارئا ومدرسا وعالما ومتعلما، رحمك الله يا فقيه المغرب في النوازل والأحكام دون منازع، وكان مفتيا مقصودا في المهمات من سائر الجهات[3] وبخاصة أهل البادية.

الخلاصة

بلغ الإمام أبو عبد الله محمد المهدي بن محمد بن محمد بن الخضر ابن قاسم بن موسى العمراني الوزاني الفاسي (ت /1342هـ) درجة عالية في الاجتهاد، خاصة في فقه النوازل تأليفا وإفتاء، وأضحت مدرسته الفقهية، تجمع بين أهل الرأي بقواعده العلمية الدقيقة وأهل النقل، إنه وضع كتابه في فقه النوازل: المعيار الجديد... على أسس متينة من العلم الذي يمحص به القضايا المجتمعية في الشأن العام.

وكان رحمه الله لا يمنعه أن يعلن اجتهاده الجديد على الملأ، فكان رحمه الله شعاره على الدوام: "وقل ربي زدني علما".

---

1. مواهب الجليل: 13/4.
2. معجم الشيوخ لعبد الحفيظ الفاسي 51/2 وهو القائل أنه توفي في التاريخ المذكور، 1342هـ وأما صاحب شجرة النور الزكية 436/1 محمد مخلوف، بقوله إنه توفي في شهر محرم من نفس السنة وقد اختلف مع صاحب معجم الشيوخ في الشهر فقط.
3. شجرة النور الزكية لمخلوف 435- 436.

كما كان من حسن حظه أن تتلمذ على أئمة عصره في شتى العلوم والفنون،فقد جمع ما عند هؤلاء وأولئك، وهكذا يبدو الفقيه الوزاني الفاسي وسطا بين أهل الرأي وأهل النصوص الشرعية، وقد جمع إمامنا هذا بين الرواية والدراية وبنى فقهه على قواعد عملية ثابتة، أنتجت فقه النوازل الذي اقترن باسم المهدي الوزاني كلما ذكر فقه النوازل.

وقد انتشرت نوازل الإمام الوزاني أساسا في الأماكن التي نشأ وتعلم ودرس فيها سواء داخل المغرب أو خارجه، مثل القطر التونسي الذي سافر إليه الفقيه العمراني، ونشر فيه علم النوازل الفقهية، وأسس هناك قواعد الإفتاء الشرعي، وفن علم النوازل، كما حمل تلاميذه في المغرب وتونس مذهبه ووسعوا نظرياته في هذا الفن من العلوم الفقهية النوازلية التي عرفت ازدهارا وإقبالا منقطع النظير في عصره وبعد موته رحمه الله لدى القضاة والحكام، وكان شخوص الفقيه إلى القطر التونسي سببا مباشرا في انتشار فقه النوازل بشمال إفريقية، كما كان للفقيه المقام الأسمى في نفوس أهل تونس، هناك إلى اليوم، إقرأ كتاب شجرة النور الزكية لتلميذه الشيخ محمد مخلوف لترى ماذا قال عن شيخه الوزاني.

وإذا كانت قد ألفت عشرات الكتب في فقه النوازل قبل وبعد إمامنا المهدي الوزاني وإلى اليوم فإنه مازال وحيد فنه بمؤلفه المعيار الجديد.

وبهذه المناسبة العلمية أحيي جامعة الحسن الأول عين الشق على اهتمامها بفقه النوازل وإصدار كتابين فيه، كما أحيي وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية على طبعها المعيار الجديد الخاص بفقه النوازل لمؤلفه المهدي الوزاني المقصود بالندوة.

إن جل علماء المغرب في الفقه قد اقتفوا مذهب المهدي الوزاني الفقهي وارتضوه إماما لهم ودليلا في فقه النوازل، بصفته أحد المدارس الفقهية الإسلامية الكبرى في الأحكام العلمية، تلك المدارس التي تدل على العطاء والتجديد والنمو وتدبير الشأن العام في الحياة العامة.

وهذه التعددية هي من كبرى نعم الإسلام الفقهية على أهل المغرب بدوا وحضرا. فعلم

نوازل الفقه يقتضي اليسر والخير والنهج الموصل إلى الغاية الواحدة التي هي إرضاء الله الواحد الأحد الفرد الصمد، الذي لم يلد ولم يولد، وبذلك يتحرر الإنسان من كل تعقيد، ويدخل في آفاق الحرية المتسعة اتساع الكون ويشعر بكرماته، وقدرته بالتحليق في أكثر من مذهب، وأكثر من معنى، في إطار العدل والمعرفة والعلم النافع مع الالتزام بالشرع.

ذلك هو الإمام المهدي الوزاني الذي انحدرت أسرته من بني مسارة الجبلية إلى قبيلة مصمودة، ثم إلى مدينة وزان المشهورة بدار الضمانة ثم إلى المدينة العلمية فاس، إنه: عبد الله محمد المهدي بن محمد بن محمد الخضر بن قاسم بن موسى، داعية فقه النوازل في حياته، ومؤسس أهم علوم الحواشي في تاريخ الفكر الإسلامي، إنه إمام أسس فنا سار على نهجه جل فقهاء البدو وعلماء الحضر على مدار قرن ونصف ونيف، رحمك الله يا فقيه البدو والحضر رحمة واسعة.

"وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين".

النوازل الفقهية وأجوبتها في مخطوطات الخزانة العامة بالرباط

- 1341/3388د.

أجوبة فقهية، بن عبد السلام سحنون بن سعيد التنوخي ت 256هـ/870م، في بدايتها نقص. أولها والدوام على إظهار الصغائر ويستوي في فضل العام قليله، الخ، ورقاتها 235.83 مسطرتها مختلفة مقياسها 239/159، كل نسخها على يد محمد بن محمد بن عبد العزيز بن أصبح الفحمي الزناتي، يوم الأربعاء 15 شوال، سنة 1330، بخط مغربي ردئ ملون ذكرت فيها العناوين بالهامش، ذكرها الزركلي في الإعلام، 7/76، بروكلمان في الملحق 300/1، والديباج، لابن فروح 237- 234.

- 1729/3389.

أصول الفيتاي في الفقه المالكي، لمحمد بن حارث بن أسد الخشني، ت/361هـ/975م بقرطبة، وقيل سنة 364هـ/974م.

أولها: الحمد لله سابق الأوقات بغير حد تسير إليه الأوهـام ومغيي الغايات بلا أمر تحصله الإفهام.

في مجموع من ورقة أ- ب- 44-، مسطرتها 34 مقياسها 270/200 بخط مغربي جيد، يوجد بالمنسخة كشط وتمزيق، قال ناسخها إنه كتبها من نسخة قديمة كتبت سنة 986هـ، ذكرها ابن فرحون في الديباج 260، ولم يذكرها بروكلمان.

- 1728/3389 د.

الإعلام بنوازل الأحكام، ويعرف أيضا بأحكام ابن سهل، تأليف القاضي ابن الأصبغ عيسى ابن سهل بن عبد الله الأسدي الجياني الأندلسي ت/سنة 486هـ/1093م بغرناطة.

أوله الحمد لله الأول الآخر الباطن الظاهر العلي القاهر، ورقاته 106، مسطرته 45، مقياسه 310/210، بخط مغربي لابأس به محلى بالألوان، أورده ابن فرحون في الديباج، 182 وبروكلمان في تاريخه 1/384.

يوجد منه نسختان أخريان برقمين 185- 464 د- 3398 د، القسم الأول من الفهرس.

- 1783/3391 د.

إسماع الصم في إثبات الشرف للأم، لمحمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن محمد بن محمد الشهير بابن مرزوق الحفيد التلمساني، المتوفى سنة 842هـ /1438م، أوله الحمد لله سيدي أدام الله سعادتكم وبلغكم في الدارين إرادتكم.

وهو جواب عن سؤال في الموضوع، ويليه إشهاد على أن الجواب لابن مرزوق، مؤرخ بأوائل جمادى الأولى سنة 818هـ ، ورقاته 16، مسطرته 19، مقياسه 140/190، بخط مشرقي وسط، أورد الكتاب المذكور، أحمد بابا، في نيل الإبتهاج، ص: 298، ولم يذكره بروكلمان، وإنما ذكر كتابا آخر بنفس الإسم وفي نفس الموضوع، لمحمد بن عبد الرحمن الغماري المراكشي الضرير، المتوفى سنة 807هـ الملحق 2/347.

وتوجد عندنا من هذا الأخير نسخة ضمن مجموع يحمل رقم ك 383، ص: 316/386.

- 1783/3391 د.

مصباح الأرواح في أصول الفلاح، جواب عن سؤال جماعي على المسلمين من اجتناب الكفار، وما يلزم أهل الذمة من الجزية والصغار، وعما عليه أكثر يهود هذا الزمان، من التعدي والطغيان، والتمرد على الأحكام الشرعية والأركان، بتولية أرباب الشوكة أو خدمة السلطان.

تأليف محمد بن عبد الكريم بن محمد المغيلي التلمساني، المتوفى بتوات سنة 909هـ/1503م.

أوله: الحمد لله الذي أنزل الكتاب تبيانا لكل شيء وهدى ورحمة وبشرى للمسلمين، إلخ. في مجموع من ص: 365- 380، مسطرته 25، مقياسه 180/220، كان الفراغ من نسخه يوم الجمعة 18 صفر الخير عام 1287هـ، بخط مغربي حسن مشوب بالألوان.

وفي آخره قال كاتبه، المكي بن الحاج أحمد الإدريسي نجل سيدي ومولاي مسعود بن أبي زيان، نجز الكتاب المبارك المسمى بمصباح الأرواح في أصول الفلاح.

وفي قسم المخطوطات بالخزانة العامة، نسخة أخرى تحمل رقم د 2223، وهي الوارد ذكرها من بعد، وفي آخرها قال كاتبه، المكي بن الحاج أحمد الإدريسي كذا نجل سيدي ومولاي مسعود بن أبي زيان نجز الكتاب المسمى بمصباح الأرواح، وفي قسم المخطوطات نسخ أخرى تحمل الأرقام د 1602، د 253، د 2889، د 322. وكلها خالية من هذه التسمية:

وعندنا مخطوط، يحمل اسم، تقييد الإمام بن هلال على إضبارة الفقيه المغيلي الذي سماه، مصباح الأرواح في أصول الفلاح، د رقم 3660 من ص: 247/179.

ذكر أبي هلال في أولها أن المغيلي مسألة تصفح هذه الإضبارة وأن يكتب إليه بما يراه من أبحاث ويكتب عليها.

وجعل ابن هلال ينقل من كلام المغيلي ثم يعقب عليه وقال في آخرها، وهذا ما يسر الله

من البحث والنكت على مصباح الأرواح، وهذه النصوص والأبيات التي ينقلها عنه لا توجد في رسالة فيما يجب على المسلمين من اجتناب الكفار.

وفي، ص: 248 بعد تعليقها ابن هلال تقريظا لعالم تلمسان وصالحها، ولم يسمه الكاتب وجاء فيه طالعت هذا التأليف المسمى بمصباح الأرواح في أصول الفلاح، فوجدته تأليفا مشتملا على تحقيق علوم الشريعة وأصول الدين وأبرزها لبصائر القلوب بطريق بديع لطيف.

وكل ذلك يدل على، مصباح الأرواح، كتاب آخر غير هذه الرسالة، طبع على الحجر، بفاس، مرتين وإحداهما بدون عنوان، والأخرى بعنوان، وطبع بالجزائر، بتحقيق: الأستاذ رابح بونار، في صفحات 77 لسنة 1968، بعنوان، مصباح الأرواح، هذا تقييد نفيس فيما يجب على المسلمين من اجتناب الكفار.

راجع ترجمة المؤلف في شجرة النور الزكية، ص: 274، وفي نيل الابتهاج، ص: 330/332.

يوجد منها بالخزانة العامة نسخة أخرى مرتبة برقم: 1386/1602 د: 3393/2223 د، نسخة أخرى منه.

في مجموع من، ص: 379/396 مسطرتها 23، مقياسها 195/145، بخط مغربي، وسط مشوب بالألوان.

- 2198/3394 د.

مختصر "أحكام البرزلي"، تأليف، أحمد بن يحيى بن محمد بن عبد الواحد الونشريسي، المتوفى بفاس، سنة 914/1508م.

مبتور الأول، يبتدئ من مسائل باب الصلاة،

أوله، وفي سماع ابن القاسم كراهية الكل فيه إلخ...

في مجموع من، ص: (1/338)، مسطرته 25، مقياسه 200/155، بخط مغربي لا بأس به- فرغ من نسخة يوم الأحد 23 جمادى الأولى، سنة 1202هـ، على يد محمد بن ج عبد

السلام، ذكره محمد مخلوف، في شجرة النور الزكية، ص: 245، ولم يذكره، بروكلمان، راجع ترجمة المؤلف في سلوة الأنفاس، للكتاني، 2/153. يوجد منه بالخزانة نسخة مرتبة برقم 1343/1447 د.

- 2127/3395 د.

المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل إفريقية والأندلس والمغرب، لأبي العباس أحمد بن يحيى بن محمد بن عبد الواحد الونشريسي التلمساني، المتقدم الذكر، الجزء الحادي عشر منه مبتور الآخر، يبتدئ بنوازل الأحباس.

أوله سئل أبو محمد عبد الله بن محمد العبدوسي عن مسألة المسجد من المدينة البيضاء له أوقاف ألخ.

صفحاته 391، مسطرته 36، مقياسه 220/280، بخط مغربي لابأس به، ذكره سركيس في معجم المطبوعات 1924، طبع على الحجر، بفاس، في إثني عشر جزءا وذلك سنة 1314هـ، ونشر الأستاذ عمار، فتاوي مختارة منه مع ترجمة وتحليل في باريس سنة 1908م.

يوجد منه بالخزانة نسخة أخرى تحتوي على الأجزاء الخمسة الأولى وهي مرتبة برقم: 217/400 د.

وتوجد نسخة تحتوي على الجزء الأول فقط وهي مرتبة برقم 447/218 د، وتوجد نسخة تحتوي على الأجزاء الأربعة وهي مرتبة برقم: 559/1593 د، وتوجد نسخة تحتوي على هذه الأجزاء 1- 3- 4- 1593/559 د.

- 2125/3396 د.

نسخة أخرى تحتوي على الجزء الثاني عشر الأخير، وهو يبتدئ من الوكالة:

أوله: وسئل الأستاذ أبو سعيد فرج بن لب رحمه الله عن الوكيل يعجز عن إحضار موكله إلخ... صفحاته 403 مسطرته 33 مقياسه 210/300 بخط مغربي مختلف جله خافت به تميزق وأكل أرضة.

- 664/3397 د.

الإعلام بما أغفله الأعوام "كذا" تأليف أبي القاسم بن محمد مرزوق بن عبد الجليل بن فندار المرادي المالكي، عرف، بابن عطوم، كان حيا 1008هـ/1599م، تكلم فيه على الجزية، وبعض أحكام أهل الذمة إلخ...

أوله: بعد البسملة، الحمد لله الذي فضل دين الإسلام على كل دين إلخ...

في مجموع من ورق 1/ب- 16/ب، مسطرته 23، مقياس 145/205، بخط مغربي مختلف لم يذكره بروكلمان، راجع ترجمة المؤلف، في معجم المؤلفين، لعمر كحالة، 124/8.

- 1724/3397 د.

معراج الصعود إلى نيل مجلب السود، ويسمى أيضا، الكشف والبيان لإنصاف مجلوب السودان، تأليف أحمد بابا بن أحمد بن الحاج أحمد التنبكتي السوداني، المتوفى سنة 1032هـ/1623م.

بين فيه حكم تملك العبيد المجلوبين من السودان، وقد كتبه جوابا عن سؤال، ورد عليه من توات وتجدد السؤال سنة 1023هـ.

أوله الحمد لله رب العالمين وصلاته وسلامه على سيد المرسلين، وبعد فيقول فقير ربه أحمد بابا إلخ...

في مجموع من ورقة 1/ب- 7/أ، مسطرته 23، مقياس 190/150، بخط مغربي جيد محلى بالألوان، ذكره بروكلمان، في الملحق 716/2، والشيخ أحمد هذا هو صاحب نيل الإبتهاج بتطريز الديباج، ترجم له، محمد مخلوف، في شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، ص: 298، كما ترجم له، سركيس، في معجمه، ص: 379، واليفراني، في صفوة من انتشر، ص: 52، يوجد منه بالخزانة نسخ أخرى تحت هذه الأرقام: 1/194، د. 3/178/534 د. 1079/1447 د.

- 1769/3399 د.

الزهرات الوردية في الفتاوي الأجهورية على مذهب الإمام مالك بن أنس، جمعها عبد العال ابن عبد الملك بن عمر القريشي الجعفري، المتوفى 1035هـ/ 1626م.

أولها بعد البسملة الحمد لله الذي أبرز أنوار أزهار المعرفان من صفحات نفحات 1010، مسطرتها 21، مقياسها 150/210، كان الفراغ من نسخها، ليلة الثلاثاء 7 جمادى الثانية، عام 1108هـ، بخط مشرقي جيد محلى بالألوان. ذكرها: عمر رضا كحالة في معجم المؤلفين: 238/5، وبروكلمان، في ملحقة: 17/237/2.

- 1220/3400 د.

نصيحة الإخوان باجتناب الدخان لإبراهيم أبي (بن إبراهيم بن حسن) الملقاني المالكي، المتوفى سنة 1041هـ/1631م.

أولها بعد البسملة، الحمد لله واهب العقول وله المنة على فتحه لها بابي المنقول والمعقول، ورقاتها 16 مسطراتها 25 مقياسها 175/250، كمل تأليفها في شهر صفر، سنة 1025هـ، وكان الفراغ من نسخها يوم الثلاثاء 15 ربيع النبوي عام 1282هـ بخط مشرقي، أوردها بروكلمان في تاريخه 3/317/2، والبغدادي في هدية العارفين: 13/1.

يوجد منها بالخزانة العامة نسخة أخرى مرتبة تحت رقم 1060/1155 د.

انظر القسم الثاني من الفهرس.

- 2079/3401 د.

أجوبة على نوازل فقهية، لمفتي تارودانت بلقاسم بن أحمد الهوزالي من أهل القرن الحادي عشر هـ ولمعاصره، عبد الله بن يعقوب السملالي، المتوفى سنة 1052هـ 1642م.

أولهما بعد البسملة والتصلية نسخة رسم نصه: جوابكم سيدي رضي الله عنكم في مسائل عديدة نردد من وقع فيها إلخ...

في مجموع من ص: 338- 343 مسطرتها 34 مقياسها 185/280.

بخط مغربي وسط لم يذكره بروكلمان راجع، ترجمة عبد الله بن يعقوب في المعسول لمحمد المختار السوسي 5/5- 54.

- 1724/3402 د.

سهم الإصابة في طابة محمد العبي بن أبي المحاسن يوسف الفاسي المتوفى بتطوان سنة 1052هـ 1642م.

أجاب به عن سؤال وجه إليه في عشبة طابة هل يجوز استعمالها أم لا ؟

أوله: ما تقول السادة الفقهاء أئمة المسلمين ومصابيح الدين في هذه العشبة المعروفة بطابة فمازالت القلوب في حكمها مرتابة الخ...

في مجموع من ورقة 101/أ 104/ ب، مسطرته 19، مقياسه 190/250، بخط مغربي لابأس به ذكره، الكتاني في سلوة الأنفاس، معزوا لمؤلفه المذكور: 314/2 ولم يذكره بروكلمان، ترجم لمؤلفه بروفنصال في مؤرخي الشرفاء، ص: 245.

- 1884/3403 د.

6

غاية البيان في حل شرب لايغيب بالعقل من الدخان. (لعلي بن محمد الأجهوري) المالكي المتوفى سنة 1066هـ/ 1655م.

أولها: وبعد فيقول أفقر عباد الله علي بن محمد قد تكرر السؤال لي عن شرب الدخان الحادث في قريب الزمان إلخ...

في مجموع من ورقة 34/ أ- 42/ ، مسطرتها 19، مقياسه 165/240، بخط مشرقي جيد، وقد نقلت هذه النسخة نقلت من أصل نسخة المؤلف، ذكرها حاجي خليفة في كشف الظنون 1190/2، والزركلي في الأعلام 168/5، وبروكلمان في تاريخه 317/2.

- 2198/3404 د.

أجوبة فقهية لأبي محمد عبد القادر بن علي بن أبي المحاسن يوسف الفاسي المتوفى سنة

1091هـ/ 1680م.

أولها: سئل شيخنا وقدوتنا وإمامنا العالم العلامة الحبر البحر الدارك إلخ...

في مجموع من ص: 396/358، مسطرتها 22 مقياسها 200/155، بخط مغربي جيد، وهي أجوبة في عشر مسائل، سئل عنها كل واحدة بمفردها وهي توجد ضمن أجوبته الكبرى المطبوعة بفاس على الحجر 1319هـ، وللمؤلف أجوبة صغرى توجد بالخزانة تحت رقم 1586- 1228د، وهي أيضا مطبوعة بفاس على الحجر مرتين إحداهما بهامش أجوبته الكبرى والثانية بهامش أجوبة الشيخ محمد التاودي ابن سودة عام 1310هـ.

- 3405/ 1743 د.

2

تقييد في النفقة على العالم على من تكون، وهذا إذا لم ينلها من بيت المال ولم يقم بها جماعة المسلمين تصرف له الزكاة، مع نصوص ومراجعات في الموضوع لأحمد بن مبارك السجلماسي اللمطي المتوفى: 1156هـ/1743م.

وأوله الحمد لله قال شيخنا الفقيه العالم العلامة البحر الفهامة أبو العباس سيدي أحمد ابن مبارك السجلماسي اللمطي إلخ...

في مجموع من ورقة 115/ ب 116 أ، مسطرته 27، مقياسه 195/ 145، بخط مغربي واضح منقول من خط عبد الرحمن الزلال.

راجع ترجمة صاحب التقيد في نشر المثاني للقادري 247/2، وفي مؤرخي الشرفاء لبروفنصال ص: 309.

- 3406/1854 د.

3

جواب في أحكام الطاعون لأحمد المبارك السجلماسي اللمطي المذكور.

أوله: الحمد لله سئل الشيخ الأمام العلامة الصالح إلخ ممن حل بلادهم ونزل بهم

إلخ... في مجموع من ورقة 49/ ب 51/ ب، مسطرته 23 مقياسه 175/225، بخط مغربي جيد محلى بالألوان لم يذكره بروكلمان.

راجع الرقمين الترتيبين: 3413/3412.

- 1847/3407 د.

النوازل لمحمد بن عبد الله الحسن الدليمي أصلا الورزازي منشأ الدرعي دارا المتقدم الذكر.

أولها: الحمد لله الذي أنزل كتابه المبين على رسوله الصادق الأمين إلخ... ورقاتها 28 مسطرتها 28 مقياسها 160/210، بخط مغربي جيد محلى بالألوان، كمل نسخها في 22 من شهر صفر سنة 1273هـ لم يذكرها بروكلمان.

- 2201/3408د.

2

الفتح المبين في بيان الزكاة وبيت مال المسلمين، تأليف: عبد الرحمن بن إدريس الحسين المعروف بالمنجرة المتوفى سنة 1179هـ/1765م.

أوله: بعد الحمدلة والتصلة، يقول العبد الفقير إلى رحمة ربه...

الزكاة قال الحافظ ابن حجر: الزكاة في اللغة النماء يقال زكي الزرع إذا نما، ويرد أيضا بمعنى التطهير إلخ...

في مجموع من ص 13- 31، مسطرته 24، مقياسه 150/190، بخط مغربي لابأس به محلى بالألوان وبه أكل أرضة، لم يذكره بروكلمان.

راجع ترجمة المؤلف في السلوة للكتاني 270/2 وفي مؤرخي الشرفاء لبروفنصال ص 318.

- 1865/3409د.

3

الخبر الوابل في تعطيل المطابل، جمع مطبل وهو ماء لليهود يتسلون فيه. لمحمد بن محمد

التافلالتي المغربي المالكي مفتي بيت المقدس المتوفى 1191هـ/1777م.

أوله: الحمد لله الذي أمرنا بتعظيم شعائر الإيمان وإدحاض شعائر الباطل في مجموع من ورقة 17/ ب- 19 ، مسطرته 25، مقياس 180/250، بخط مشرقي جيد، لم يذكره بروكلمان راجع ترجمة التافلالتي في فهرس الفهارس للكتاني: 194/1، وفي الأعلام للزركلي 296/7.

- 1946/3410د.

1

رسالة في الكنائس بعد الإسلام في الأراضي المأخوذة عنوة من أيدي الكفار لمحمد عبادة العدوي المالكي المتوفى سنة 1193هـ/1779م.

أولها: الحمد لله الذي أعز الإسلام وأعلى مناره إلخ...

في مجموع من ص (1- 37)، مسطرتها 19، مقياسها 170/230، مكتوبة بخط مشرقي لابأس به، كمل تأليفها يوم الأحد 15 رجب 1320 على يد مصطفى ابن أحمد الحكيم. لم يذكرها بروكلمان.

راجع ترجمة المؤلف في معجم المؤلفين لعمر رضا كحالة: 118/10.

- 2008/3411د.

21

جواب عن تسع مسائل من فقه المعاملات، سئل عنها محمد بن الحسن بناني الفاسي المتقدم الذكر.

أوله الحمد لله وحده سئل شيخنا العلامة عن مسائل من الفقه منها رجلا وهب لابنه الصغير أرضا إلخ...

بخط مغربي وسط، مبتورة الآخر عند ابتداء الكلام على المسألة الثامنة.

في مجموع من ص 396/395، مسطرته مختلفة مقياسه 160/220.

- 1854/3412د.

2

رسالة في أحكام الطاعون لمحمد بن الحسن بناني المتقدم الذكر، كتبها لما وقع الطاعون بفاس سنة 1156هـ.

أولها: هذه أوراق جمعت من أحكام الطاعون، فوائد كثيرة لخصتها من كتاب العلامة أبي عبد الله محمد بن محمد عبد الرحمن الخطاب مع زيادة عليه لشدة الحاجة إلى ذلك، في مجموع من ورقة: 44- 48، مسطرتها 24، مقياسها 175/225، بخط لابأس به لم يذكره بروكلمان.

- 2251/3413د.

2

رسالة أخرى فيمن حل بأرضهم الطاعون هل يجوز له الخروج أم لا، لمحمد بن أبي القاسم الفلالي السجلماسي المتقدم الذكر، جعلها في ثمانية مطالب.

أولها: بعد الحمدلة والتصلية، أما بعد فهذا تقييد قصدت به ما وقفت عليه من كلام الأئمة فيما يتعلق بالفرار من الطاعون إلخ...

في مجموع من ص (279/49)، مسطرتها 20، مقياسها 150/190، فرغ من نسخها على يد محمد الشدادي من نسخة كتبت في 6 جمادى الثانية سنة 1234هـ، بخط مغربي وسط لم يذكرها بروكلمان.

- 1722/3414د.

8

فتوى في إعطاء نسخة الحكم بعد الحكم لأبي عبد الله بن أحمد المغربي الدكالي الرباطي المتوفى عام 1218هـ/1803م.

أولها: الحمد لله وحده نص سؤال وجوابه بعده إلخ...

في مجموع من ورقة 80/أ 811/ ، مسطرته 18 مقياسه 1901/250، بخط مغربي جيد، ترجمة أبي جندار في الاغتباط، مخطوط بالخزانة العامة 1/146- 150.

- 2251/3415د.

1

جواب في أحكام الطاعون وفيمن حل ببلادهم هل يسوغ لهم الخروج أم لا؟ لمحمد بن أحمد ابن الحاج الرهوني المتقدم الذكر.

أوله: سئل شيخنا المحقق المتقن... جوابكم الشافي ونصكم المقنع الكافي عمن حل بلادهم طاعون ونزل بهم إلخ...

في مجموع من ص (1- 48)، مسطرته 20، مقياسه 150/190، بخط مغربي وسط، كمل نسخه على يد محمد الشدادي لم يذكره بروكلمان.

- 1899/3416د.

فتاوي الأمير وهو محمد بن محمد النسباوي الأزهري المالكي الشهير بالأمير المتوفى سنة 1232هـ/1817م، جمعها بعض تلاميذه.

أولها: بعد البسملة وبعد فهذه أسئلة رفعت لحضرة شيخنا الشيخ محمد الأمير تغمده الله برحمته وأجاب عنها.

ورقتها 39، مسطرتها 25، مقياسها 260/220، فرغ من نسخها يوم الخميس 15 شوال سنة 1277هـ، وذلك على يد علي بن حسن القاسمي بخط مشرقي لابأس به. راجع ترجمة المؤلف في شجرة النور الزكية لمحمد مخلوف ص: 362.

- 1855/3417د.

2

أجوبة فقهية لمحمد بن المختار بن أحمد الكنتي التنبكتي المتوفى سنة 1828/1243م.

أولها الحمد لله واجب حمده، والشكر على ما أولانا من رفده والصلاة والسلام على رسول الله وصحبه وجنده.. إلخ.

في مجموع من ورقة 32 ب- 72/ ، مسطرتها 22، مقياسها 180/220، بخط مغربي

جيد محلى بالألوان، وافق الفراغ من نسخها يوم الاثنين 22 جمادى الأولى عام 1270هـ

لم يذكرها بروكلمان، راجع ترجمة المؤلف في الوسيط في تراجم أدباء شنجيط ص: 356هـ.

- 1852/3418د.

النوازل – للمكي بن عبد الله بناني مفتي الرباط المتوفى سنة 1255هـ/1839م.

أولها الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات وبذكره تنزل البركات وتهب النفحات.

ورقاتها 51، مسطرتها 39، مقياسها 225/375، بخط مغربي جيد وبآخرها فهرس النوازل، ذكرها وترجم لمؤلفها أبو جندار في الاغتباط 108/2 ولم يذكرها بروكلمان.

- 1885/3419د.

6

توضيح النبي المختار في الرقص والذكر والإجهار، تأليف عمر بن النجاري الفلالي المراكشي الحسني المتوفى بمراكش سنة 1270هـ/1833م.

أوله الحمد لله الذي جعل الجهر بلا إله إلا الله، محمد رسول الله، صلى الله عليه وسلم، شرطا في صحة الإسلام إلخ...

في مجموع من ورقة 92/ ب 112/ ، مسطرته 22، مقياسه 175/220، فرغ من تأليفه سنة 1269هـ، وتم نسخه على يد حجي بن عبد القادر أملاح في 8 رمضان عام 1337هـ بخط مغربي وسط، لا ذكر له في بروكلمان، راجع ترجمة المؤلف في السعادة الأبدية في التعريف بمشاهير الحضرة المراكشية لمحمد بن الموقت 147/1، يوجد منها بالخزانة العامة نسخة أخرى مرتبة برقم 1452/1062د.

انظر القسم الثاني من الفهرس.

- 2295/3420د.

تأليف إعطاء الرسم للخصم، لابن العباس أحمد بن خالد الناصري السلامي المتوفى سنة 1315هـ/1898م.

ذكر فيه أن سبب جمعه لهذا التأليف وقوع المذاكرة بينه وبين بعض فقهاء عصره في فتوى القاضي ابن سودة وتصحيح الشيخ عبد القادر الفاسي لها وهي أن الخصم لا يلزمه إعطاء موجباته التي بيده ليتفحصها وأن من بعدهما من المتأخرين اختلفوا فيها فمنهم من اعترضها ومنهم من صوبها وكان يقول بقول من تذاكر معه في هذا الموضوع، فألف هذا التأليف وذكر فيه ما تحصل لديه من نصوص الفقهاء في جواز إعطاء الرسوم وتعيين ذلك في بعض الأحوال واستدل على ذلك بنصوص من الكتاب والسنة وأقوال الفقهاء.

في مجموع من ص (49- 65)، مسطرته 27، مقياسه 140/260، بخط مغربي لابأس به، فرغ منه في أواخر صفر سنة 1306هـ.

ورد ذكره في مقدمة طبعة الدار البيضاء لكتاب الاستقصاء للناصري المذكور 27/1 ولم يذكره بروكلمان، راجع ترجمة المؤلف في مؤرخي الشرفاء لبروفنصال ص 350، وفي شجرة النور الزكية لمحمد مخلوف ص: 342.

- 2295/3421د.
2

الجواب في الفرق بين خطة القضاء وخطة الولاية وخطة الحسبة باعتبار عرف زماننا لأحمد بن خالد الناصري السلاوي المتقدم الذكر.

أوله الحمد لله سئل شيخنا الفقيه العالم العلامة سيدي أحمد بن خالد الناصري أبقى الله براكاته إلخ...

في مجموع من ص (6- 8)، مسطرته 27، مقياسه 140/260، بخط مغربي وسط، قيد سنة 1313هـ.

- 2295/3422د.

1

جواب عن نازلة في الوصية بالثلث، لأحمد بن خالد الناصري السلاوي الأنف الذكر.

أوله: الحمد لله نسخة رسم ثابت أخذت للحاجة إليها. إلخ...

في مجموع من ورقة ص (3- 6)، مسطرته 27، مقياسه 140/260، بخط مغربي وسط.

- 1782/3423د.

1

تعقيب على جواب حسين مفتي المالكية بمكة عن سؤال محمد الكتبي فيمن نزل به زكام هل له أن يتمم لمحمد محمود بن التلاميذ التركزي الشنقيطي المتوفى 1322هـ/ 1904م.

أوله: ما قول السادة المالكية دام نفعهم للبرية في شخص سليم الأعضاء والأطراف إلخ...

في مجموع من ورقة 11/ب- 12/ ، مسطرته 24، مقياسه 170/230، حرر بمكة في 3 ربيع الأول سنة 1290هـ، ونقل عن خط المعقب في 6 ذي القعدة سنة 12901هـ بخط مشرقي جيد ملون.

راجع ترجمة التركزي في الوسيط في تراجم أدباء شنجيط لأحمد بن الأمين ص: (374-386)، وفي الأعلام للزركلي 311/7.

- 1782/3424د.

6

فتوى في عدم لزوم صلاة الجمعة بمنى لمن ليس من أهل منى لمحمد محمود التلاميذ التركزي الشنقيطي المتقدم الذكر، أولها: الجواب والله الموفق للصواب. أما بعد فليكن في كريم علم سيدنا سيد البطىء.

في مجموع بورقة 13/ ، مسطرتها 10، مقياسها 170/230.

حرر في ذي القعدة عام 1289هـ بمكة المشرفة، ونقلت من خط صاحبها في 21 محرم عام 1291هـ بخط مشرقي جيد.

- 1727/3425د.

مواهب الأدب المبرئة من الجرب في السماع في الآلة الطرب. تأليف الإمام الفقيه المحدث الصوفي أبي المواهب سيدي جعفر بن إدريس الكتاني الحسيني المتوفى سنة 1323هـ/ 1905م.

أوله: الحمد لله المقدس بالأصوات الطيبة والنغمات.

ورقاته 172، مسطرته 21، مقياسه 220/180، مكتوب بخط مغربي وسط.

ذكره عبد الحفيظ الفاسي في معجم شيوخه: 174/1 وقال إن مؤلفه عارض به ما ذهب إليه معاصره أبو عبد الله كنون في كتابه الزجر والدفاع والمطبوع على الحجر بفاس.

وقد اختصر مواهب الأدب تلميذ مؤلفها الشيخ أحمد بن الخياط الزكاوي وطبع اختصاره على الحجر بفاس.

لم يذكره بروكلمان، راجع ترجمة المؤلف في مؤرخي الشرفاء لبروفنصال ص: 379.

- 2227/3426د.

4

فتوى في تقصير الصلاة من فاس لمراكش لشيخ الجماعة بفاس أبي العباس أحمد بن عمر ابن الخياط الزكاوي الحسني المتوفى سنة 1343هـ/1925م.

أولها بعد الحمد له والتصلية وبعد فقد سئل كاتبه غفر الله ذنوبه وستر عيوبه ممن سافر من فاس لمراكش أو عكسه ويرجع عاجلا قبل أن تمضي عليه أربعة أيام إلخ...

في مجموع من ص: (316/314)، مسطرتها 26/25، مقياسها 220/165، وفي الأعلام للزركلي: 236/1، وفي معجم الشيوخ لعبد الحفيظ الفاسي 127/1- 133.

- 7243/1755د.

فتاوى فيما يجوز أن تباشر في الحائض وفي الحث على اغتسال النساء وتفقههن في أمور الدين، لمحمد بن جعفر الكتاني الحسني المتوفى بفاس سنة 1345هـ/ 1926م.

أولها بعد الحمدلة والتصلية: أما بعد فقد سئل كاتبه سامحه الله بمئة عن مسائل تظهر من الجواب والله الموفق للصواب إلخ...

في مجموع من ورقة 163/ أ إلى 166/ أ، مسطرتها 25، مقياسها 180/220، نسخها عبد السلام بن عبد المالك الوزاني في 10 شوال عام 1313هـ من خط شيخه المؤلف، بخط مغربي لا بأس به.

المفتي المذكور هو صاحب سلوة الأنفاس، ترجم له محمد مخلوف في شجرة النور الزكية ص: 436، وعبد الحفيظ الفاسي في معجم شيوخه: 1/77- 82، ومحمد عبد الحي الكتاني في فهرس الفهارس: 1/388- 391، ولفي بروفنصال في مؤرخي الشرفاء، ص 386/379.

- 1724/3428د.

6

فتوى في نازلة وهي: رجل له ولد لا يصلي فقال له إن صليت أعطيتك ثلث مالي ففعل الإبن وكتب له بذلك ولما مات الوالد نازعه ورثة المفتي في النازلة القاضي أبو العباس أحمد ابن المامون البلغيثي المتوفى سنة 1348هـ/1929م.

أولها ساداتنا أبقى الله وجودكم وسلام تام على شريف مقامكم، جوابكم الشافي وتحريركم الكافي عن هذه المسألة وهي رجل له ولد لا يصلي إلخ...

في مجموع بورقة 62/أ، مسطرته 32، مقياسه 190/250، بخط مغربي واضح وقد كتب بيد المفتي، ترجم للمفتي محمد مخلوف في شجرة النور الزكية ص: 437، وعبد الحفيظ الفاسي في معجم شيوخه: 1/133- 136.

- 2160/3429د.

1

الجواهر الثمينة في تصبير أولاد مدينة، تأليف أحمد بن محمد بن الحسن الرهوني التطواني المتوفى سنة 1373هـ/ 1953م.

أولها إعلم حفظك الله أن محصل مسألة أولاد مدينة مع أولاد الصور دو العدلين شهدا بالهبة والحوز وبيئة أولاد الصور دو اللفيفية شهدت بأن مدينة يتصرف في الغرستين ويعتبرهما... ما يعلمونه رفع اعتماره وتصرفه عنها إلى أن توفي.

في مجموع من ص: 1 إلى 159، مسطرتها مقياسها 130/220، بخط المؤلف مغربي متوسط.

- 2164/3430د.

نتائج الأحكام في نوازل الأحكام أو الجامع من نتائج الأحكام أو نصح المؤمنين في شرح قول ابن أبي زيد: الطاعة لأئمة المسلمين، تأليف أحمد محمد الرهوني التطواني المتقدم الذكر.

وهو يشتمل على أجوبته وأجوبة بعض أشياخه وغيرهم من مسائل سئلوا عنها وصدر برسالة له في الإمامة العظمى، تقع في 154 ص أتمها ليلة 16 رجب 1321هـ.

أوله الحمد لله الذي جعل العلم الشريف نورا يستضيء به الخاص والعام صفحاته 275، مسطرته 9، مقياسه 185/240، بخط مغربي لابأس به على يد مؤلفه.

نسخة أخرى منها: يظهر أنها هي المبيض أولى.

في مجموع من ص 274 إلى ص مسطرتها 22، مقياسها 130/200، بخط مغربي متوسط وهو للمؤلف.

- 1724/3432د.

19

البرهان القاطع فيمن يجادل في الوظيفة وينازع، لمحمد بن أحمد الدادسي الصنهاجي.

وموضوعه: في رجل فرض أجور العمال وترك أرضه فاقتسمها قوم وعمروها ثم إن شخصا اشتراها من صاحبها فحال من بيدهم الأرض بين المشتري وبين الأرض بدعوى أنها مستغرقة فيما أدى عنها من الوظيف المخزني ويقع في ثلاثة فصول.

أوله: الحمد لله الأمر بالعدل بين الناس الذي من علينا بالكتب في القرطاس إلخ...

في مجموع من ورقة 93/أ إلى 94/ ب، مسطرته 35، مقياسه 190/250، بخط عربي وسط محلى بالألوان.

-ى 1854/3433دة.

4

جواب في الإحتياج للاجتماع للذكر، وما يقع للقارئ من الاقتطاع في ألفاظ الذكر لعبد السلام بناني.

أوله: نص سؤال: الحمد لله وحده المطلوب من سادتنا الأعلام إلخ...

جوابكم عن حكم الهيئة الاجتماعية بعد صلاة الفرض في الهيللة والوظائف الزرقية إلخ...

في مجموع من ورقة 52/أ إلى 53/أ، مسطرته 25، مقياسه 185/225، بخط مغربي محلى بالألوان.

- 1218/3434د.

رسالة في شرب الدخان وبيان ما فيه من الرذائل التي لا تفارقه وبيان ما في شرب القهوة مما يجوز ومما لا يجوز، تأليف سعيد منصور السالمي المالكي.

أولها بعد البسملة: الحمد لله الذي اصطفى حضرته من نور طهارة قلبه على وجهه لائح إلخ...

ورقاتها: 8، مسطرتها: 27، مقياسها 170/240، بخط مشرقي وسط كمل نسخها في غاية محرم سنة 1212هـ لاذكر لها في بروكلمان.

- 2079/3435د.

2

رسالة في طاعة الإمام وما يوجب خلعه لمحمد بن إبراهيم السوسي، وقد نقل فيها من محصل ومن التجريد لمعاني التمهيد والحجة لأهل السنة والتوحيد، لأبي بكر بن محمد الحسن الحضرمي.

أولها: يقول العبد الفقير قاصدا نصح من سيقف عليه من أهل الدين ومن غيرهم وإسقاط الذنب عن نفسه إلخ...

في مجموع من ص 231/210، مسطرتها مختلفة، مقياسها 185/280، بخط مغربي وسط وبها أكل أرضة.

- 1865/3436د.

2

فتح من الله الحميد المجيد: في حلم خبر ما حدث من سكك الحديد، رسالة في حكم العمل بالتلغراف – لمحمد بن إسحق بن عبد الله الكشميري.

أولها: الحمد لله الحكيم الخبير، العليم اللطيف السميع البصير يخلق ما يشاء وهو على كل شيء قدير ألخ...

في مجموع من ص 23- 29، مسطرتها 22، مقياسها 180/250، بخط مغربي جيد.

- 1839/3437د.

1

النوازل: لأبي محمد بن القاسم الغرناطي.

أولها: بعد البسملة وبعد أرشدنا الله وإياك فإني أردت أن أضع أسئلة لتكون نافعة للقضاة والمفتين.

في مجموع من ص: 1 إلى ص: 30، مسطرتها 24، مقياسها 180/250، فرغ من نسخها في سنة 1214 هـ على يد محمد بن أبي القاسم بن محمد أبي القاسم السناني، بخط مغربي وسط لم يذكرها بروكلمان.

المصادر والمراجع

- المعيار الجديد، النوازل الكبرى، طبع وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية 1997/1418.
- المطبوعات الحجرية في المغرب، فهرس مع مقدمة تاريخية، جمع وإعداد وتقديم: فوزي عبد الرزاق، الرباط 1989.
- فهرس المخطوطات العربية، المحفوظة في الخزانة العامة للكتب والوثائق بالمغرب، مطبوعات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية والثقافية، القسم 3 – (1954- 1957)، الجزء الأول، ط التومي الرباط.
- فهرس المخطوطات العربية المحفوظة في الخزانة العامة برباط الفتح، المغرب الأقصى. مطبوعات معهد الأبحاث العليا المغربية، القسم 2 (1921- 1953)، الجزء الأول ي-س- علوش، وعبد الله الرجراجي باريس 1954.
- شجرة النور الزكية، لمخلوف، دار الكتاب العربي، بيروت 1349هـ.
- الفتاوى والنوازل والوثائق في القضاء المغربي، مجلة الملحق القضائي، العدد (9- 10- 11).
- نونبر 1983، ص: 22، بقلم المفكر الكبير عبد العزيز بنعبد الله.
- مجموعة الأحكام الشرعية، للقاضي الحسن بن الحاج العمارتي، الطبعة الأولى: 1991.
- الإبتهاج بنور السراج، وهو شرح على منظومة العربي بن عبد الله بن أبي يحيى المساري، أحمد بن المامون البلغيثي 1319هـ، القاهرة.
- التأليف ونهضته بالمغرب في القرن العشرين من 1972/1900، عبد الله الجراري، ط النجاح الجديدة، البيضاء 1978.
- الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، الفقيه الحجوي، ط تونس 1929.
- معلمة الفقه المالكي، عبد العزيز بن عبد الله، دار المغرب الإسلامي 1983.
- مظاهر يقظة المغرب الحديث محمد المنوني، وزارة الأوقاف 1973.

- معجم الشيوخ، المسمى رياض الجنة، لعبد الحفيظ الفاسي، المطبعة الوطنية 1931، الرباط.
- فهرسة أحمد المنجور، تحقيق محمد حجي 1976/1396، الرباط.
- مخطوطات القرويين، للعابد الفاسي، ط 1، 1980/1979، الدار البيضاء.
- فهارس الخزانة الملكية، المجلد الأول، محمد عنان 1980/1400.
- شرح الزرقاني على موطأ مالك، لعبد الباقي الزرقاني، ط بيروت 1978/1398.
- وحدة المغرب المذهبية خلال التاريخ، د/ عباس الجراري 1976/1396، البيضاء.
- وحدة المغرب المذهبية خلال التاريخ، د/ عباس الجراري 1976/1996، البيضاء.
- وفيات الونشريسي، لأبي العباس أحمد الونشريسي، تحقيق د/محمد حجي 1976/1396 الرباط، ضمن كتاب ألف سنة من الوفيات.
- فهرس الفهارس والإثبات ومعجم المشايخ والمسلسلات، للشيخ عبد الحي الكتاني، المطبعة الجديدة، فاس 1346هـ.
- نشر أزاهر البستان فيمن أجازني بالجزائر وتطوان، محمد بن زاكور الفاسي، المطبعة الملكية 1976/1387 الرباط.
- نشر المثاني لأهل القرن الحادي عشر والثاني، محمد بن الطيب القادري، تحقيق د/ محمد حجي الرباط.
- مظاهر الثقافة المغربية من القرن 3 إلى القرن 15، محمد بن شقرون، بيروت 1980/1400.
- الحياة الأدبية في المغرب على عهد الدولة العلوية، دا محمد الأخضر 1977، البيضاء
- الدر السني في بعض من فاس من أهل النسب الحسني عبد السلام بن الطيب القادري، طبع فاس على الحجر 1309هـ.
- بيوتات فاس الكبرى لابن الأحمر ومن معه، دار المنصور الرباط.

- تاريخ الأدب العربي كارل بروكلمان، ترجمة د/ عبد الحليم النجار وآخرون، دار المعارف مصر.
- كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون لحاجي خليفة، مكتبة المثنى بغداد.
- المحاضرات لأبي علي الحسن اليوسي، أعداد/ حجي 1976/1396، الرباط
- مرآة المحاسن لأبي حامد محمد العربي الفاسي، ط 1906/1324، فاس.
- الزاوية الدلائية، د/ محمد حجي، 1964 الرباط.
- روضة الآس العاطرة الأنفاس في ذكر من لقيته من أعلام الحضرتين مراكش وفاس، لأبي العباس أحمد المقري، 1964/1383، المطبعة الملكية، الرباط.
- حديقة القضاة للفقيه، الأديب العربي بن عبد الله المساري، دراسة وتحقيق والأستاذ حدو أمرو، رسالة لنيل دبلوم الدراسات العليا، بدار الحديث الحسنية 1991.
- أتحاف إعلام الناس بجمال أخبار حاضرة مكناس، عبد الرحمن بن زيدان، المطبعة الوطنية 1933/1352، الرباط.
- الإمام مالك بن أنس، عبد الغني الدقر، نشر، دار العلم ، ط 1، 1972.
- البهجة شرح التحفة التسولي وبحاشيته شرح التاودي، دار الرشاد الحديثة، 1991، البيضاء.
- الوجيز في تاريخ وأعلام مسارة وعلاقة وزان وما والاها من قبائل جبالة، دراسة وثائقية تحليلية، عبد السلام البكاري، ط 1، البوكيلي للطباعة والنشر والتوزيع، القنيطرة، 1997.
- الإشارة والبشارة في تاريخ وأعلام بني مسارة، عبد السلام البكاري، دار النشر المغربي .
- الأشراف العمرانيون بالمغرب، عبد السلام البكاري، البوكيلي للطباعة القنيطرة، ط 1، 1996.
- جمهرة أنساب العرب، أبو محمد علي بن أحمد بن حزم الأندلسي، تحقيق: عبد السلام هارون، دار المعارف، مصر، 1962.

تصنيف العقود وآثارها في قانون الالتزامات والعقود المغربي

أحمد العلوي اليوسفي
عضو رابطة علماء المغرب
فرع الرباط

وقد اخترت الحديث في هذا الموضوع لما تبين لي فيه من آثار هامة على استقرار المعاملات وضبطها والتطور الاقتصادي والاجتماعي الذي سيعرفه المجتمع بسبب العولمة وتقدم وسائل الاتصال وتطورها.

وسأتناول بالبحث في هذا الموضوع بإيجاز تعريف العقد وحكمه في الشريعة الإسلامية انطلاقا من قوله تعالى: ﴿**يأيها الذين آمنوا إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه**﴾ [البقرة: 282]، ثم قوله: ﴿**وأشهدوا إذا تبايعتم، ولا يضار كاتب ولا شهيد، وإن تفعلوا فإنه فسوق بكم، واتقوا الله، ويعلمكم الله، والله بكل شيء عليم**﴾ [البقرة: 282].

ثم بعد ذلك أتناول في هذا الموضوع بإيجاز تصنيف العقود وشروط إنشاء العقد وآثاره في قانون الالتزامات والعقود المغربي.

تعريف العقد

ففيما يخص تعريف العقد، فإن قانون الالتزامات والعقود المغربي لم يعرف العقد خلافا لما فعله القانون

الفرنسي الذي عرفه بأنه هو: "اتفاق يلتزم بمقتضاه شخص أو أكثر بإعطاء أو بعمل شيء أو بالامتناع عن عمل شيء".

وقد أحسن المشرع المغربي صنعا بعدم تعريفه للعقد لأن تعريفه مسألة فقهية يجب أن يترك أمرها للفقهاء والاجتهاد.

وإن فريقا من الفقهاء ميز بين الاتفاق وبين العقد معتبرا الأول أعم من الثاني، لأن الاتفاق يشكل نوعا والعقد جنسا منه، ونظرا لضيق الوقت فإنني أتجنب الخوض في هذا الجدل، وأعتمد الرأي السائد الذي لا يفرق بين العقد والاتفاق وآخذ بوحدة المدلول التي أخذ بها المشرع المغربي في الباب الأول من القسم الأول، الذي خصه للتعبير عن الإرادة بالبحث أولا، في التعبير عن الإرادة الصادرة عن طرف واحد، ثم ثانيا بالتعبير بالاتفاقات والعقود واستعمل أحيانا لفظ الاتفاق وأحيانا أخرى لفظ العقد وتارة لفظ الاتفاق والعقد معا في مادة واحدة.

وبذلك نفي كل تفرقة بين العقد والاتفاق، وعلى هذا الأساس يمكن تعريف العقد أو الاتفاق بأنه توافق إرادتين على إنشاء إلتزام أو نقله أو تعديله أو إنهائه، وبصورة أدق تعبيرا العقد هو توافق إرادتين على إحداث أثر قانوني، ذلك أن كل طرف فيه تنعقد إرادته على أمر معين، فلابد لانعقاد العقد أن تتقابل إرادة طرفيه، فالبيع مثلا لا يعتبر منعقدا إلا إذا التقت إرادة البائع بإرادة المشتري واقترن إيجاب أحدهما بقبول الآخر.

ولا يعني ذلك توافق الإرادتين بالنسبة لجميع شروط العقد حتى ما كان منها ثانويا وغير جوهري، ويكفي أن يتم التوافق على ما هو أساس كطبيعة العقد ومحله وغير ذلك مما يعتبره المتعاقدان أساسيا في العقد، ويتضح ذلك بالبحث عن قصدهما في إنشاء العقد، وهذا ما أشار إليه الفصل 19 من قانون الالتزامات والعقود المغربي الذي ورد فيه: "لا يتم الاتفاق إلا بتراضي الطرفين على العناصر الأساسية للالتزام وعلى باقي الشروط المشروعة الأخرى التي يعتبرها الطرفان أساسية".

كما أنه يجب أن تتجه إرادة الطرفين إلى إحداث أثر قانوني، فليس كل اتفاق إرادتين على شيء يعتبر عقدا، فقد يتفق الطرفان على عمل عادي دون النية إلى إحداث آثار قانونية

كالاتفاق مثلا على نزهة ففي هذه الحالة لا نكون أمام عقد.

وبعد هذه النظرة الوجيزة على تعريف العقد، سأتناول بيان حكمه وأصله في الشريعة الإسلامية باختصار انطلاقا من قوله تعالى: ﴿**يأيها الذين آمنوا إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه**﴾ إلى قوله: ﴿**وأشهدوا إذا تبايعتم، ولا يضار كاتب ولا شهيد**﴾ [البقرة: 282].

حكم العقد في الشريعة الإسلامية

إن اهتمام الإسلام بالمعاملات والأمور الدنيوية بصفة عامة لا يقل عن اهتمامه بالعبادات كالصلاة والصيام وغيرهما، لأن الإسلام دين شامل جاء لإصلاح المجتمع وتنظيمه وتقويم سلوك البشرية في كل توجهاتها واحتياجاتها الروحية والجسدية، وجاء لتكريم الإنسان وتنظيم المجتمع الإنساني بصفة عامة، والأمة الإسلامية بصفة خاصة بإخراجها من ظلمات الجهل إلى نور المعرفة بمقتضى القرآن الكريم الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، والمعجز بمنطوقه ومفهومه، وتكفل الله تعالى بحفظه بقوله جل من قائل: ﴿**إنا نحن نزلنا الذكر، وإنا له لحافظون**﴾ [الحجر: 9] وقال تعالى: ﴿**لإن اجتمعت الانس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا**﴾ [الإسراء: 88].

وكما اهتم الإسلام في القرآن الكريم بالأمر والتوجيه في العبادات والتي الهدف منها تقريب المخلوق من خالقه والعبد من ربه وتقويم سلوك الإنسان وإصلاح المجتمع وتنظيمه، اهتم كذلك بالمعاملات لأن الدين هو المعاملات، وذلك بقصد استقرار المعاملات ونشر الأخوة وتثبيتها بين أفراد المجتمع ومحاربة العداوة والبغضاء بين أعضائه، واختار لبيان ما يتوهم الإشكال في مدلوله خاتم الأنبياء والمرسلين محمدا رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فقال تعالى: ﴿**وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم**﴾ [النحل: 44].

ولما كانت عناية الله شاملة كل أحوال عباده أرشدهم إلى أقوم السبل في معاملاتهم فقال تعالى: ﴿**يأيها الذين آمنوا إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه**﴾ إلى قوله: ﴿**واشهدوا إذا تبايعتم ولا يضار كاتب ولا شهيد**﴾ [البقرة: 282]. ولما كان الأمر الإلهي

يقتضي الوجوب في الغالب. كما يقتضي التوجيه والإرشاد إلى الأفضل على جهة الاستحباب بناء على القاعدة الأصولية القائلة: الأمر إذا أطلق انصرف إلى الوجوب إلا إذا كانت قرينة تصرفه عن الوجوب، وإن التفصيل الذي أتى به العلامة ابن كثير في هذا الشأن في تفسيره للآية المذكورة يرمي إلى أن الأمر هنا للإرشاد والندب بما ورد في تفسيره. حيث قال: قال ابن حاتم حدثنا أبو زرعة حدثني يحيى بن عبد الله ابن بكر حدثني ابن لهيفة حدثني عطاء بن دينار عن سعد بن حبير في قوله تعالى: ﴿**واشهدوا إذا تبايعتم**﴾، يعني أشهدوا على أمر سواء كان فيه أجل أو لم يكن فيه أجل، وروى عن جابر بن زيد ومجاهد وعطاء والضحاك نحو ذلك، وقال الشعبي والحسن هذا الأمر منسوخ بقوله تعالى: ﴿ **فإن أمن بعضكم بعضا فليؤد الذي اؤتمن أمانته**﴾ [البقرة: 283]. وهذا الأمر محمول عند الجمهور على الإرشاد والندب لا على الوجوب، وهذا ما يستخلص من تفسير ابن كثير وأغلبية المفسرين للآية الكريمة المذكورة بأن الأمر فيها يقتضي الإرشاد والتوجيه وهو للندب لا للوجوب بدليل قوله تعالى: ﴿**وإن كنتم على سفر ولم تجدوا كاتبا فرهان مقبوضة فإن أمن بعضكم بعضا فليؤد الذي أؤتمن أمانته وليتق الله ربه**﴾ [البقرة: 283]، وهذا ما يقصده السيد قطب في بحثه وبيانه لهذا الموضوع في تفسيره للآية الكريمة المذكورة.

والخلاصة والأهم هو أن التشريع الإسلامي سبق بهذه المبادئ التشريع المدني والتجاري وضبط المعاملات واستقرارها بحوالي عشرة قرون قبل التشريعات الوضعية، وأن الفقهاء المحدثين يعترفون ويقرون بذلك، كما أدرك التشريع الإسلامي قبل جميع القوانين حكمة توثيق العقود وضبط إجراءاتها وصفة القائم بها والذي يكتبها لتثبت الثقة والطمأنينة بين المتعاملين والمتعاقدين واستقرار المعاملات بمقتضى عقود مكتوبة تتضمن الإشهاد على طرفيها من كاتب مأمور إن يكتب بالعدل، فلا يميل مع أحد الطرفين ولا ينقص أو يزيد في النصوص، الشيء الذي يدل على شمول التشريع الإسلامي واهتمامه بتنظيم المجتمع وإصلاحه قبل غيره من التشريعات بدليل نص القرآن الكريم ولإقرار الفقهاء المحدثين بذلك.

تصنيف العقود

وبعد تلك النظرة الوجيزة عن حكم العقد في الشريعة الإسلامية واصل تشريعه من القرآن الكريم الذي هو أول مصدر للشريعة الإسلامية التي كانت سباقة في التشريع المدني والتجاري، والأمر يشرط الكتابة والشهادة على الوجوب وعلى الرخصة، وإقرار حقوق الكتاب والشهود. كما اقروا جباتهم التي منها الايابوا الكتابة أو الشهادة، وأوجب لهم الحماية والرعاية ليتوازن الحق والواجب في أداء التكاليف العامة، مما يؤكد ويثبت أن دين الإسلام جاء شاملا للدين والدنيا ونظم المعاملات بجميع أصنافها بين أفراد المجتمع ومكوناته حماية له وحفاظا على سلامته وتدعيما لتنميته وتطوره، وذلك ردا على من يدعي أن دين الإسلام هو دين العبادات فقط كالصلاة والصيام وغيرها من العبادات.

وبعد هذه الخلاصة عن حكم العقد وأصل تشريعه في الإسلام سأتناول الحديث باقتضاب عن تصنيف العقود في القانون الوضعي، وذلك أن المشرع الفرنسي تعرض لبعض تقسيمات العقود، كتقسيمها إلى عقود تبادلية وإلى عقود غير محددة، أو عقود غرر وإلى عقود معاوضة أو عقود تبرع.

كما أن المشرع اللبناني خص بحثا لتصنيف العقود أما أغلب التقنيات الحديثة فقد عرضت عن ذلك، وقانون الالتزامات والعقود المغربي سار في ذلك الاتجاه، وقد أحسن صنعا في نظري لأن تقسيم العقود وتصنيفها عمل فقهي يخرج عن مهمة المشرع، وإن تصنيف العقود ليس مجرد ترتيب نظري، بل له نتائج عملية هامة من حيث اختلاف القواعد القانونية بعضها عن بعض، بحسب نوعية العقود وصنفها.

وإن العقود تصنف تبعا للوجهة التي ينظر منها إلى العقد، وأهم تلك التصنيفات هي: عقود مسماة وعقود غير مسماة، وعقود تبادلية وعقود معاوضة وعقود تبرع، وعقود رضائية وعقود شكلية وعقود عينية وعقود تراضي أو عادية وعقود إذعانية وعقود فردية وعقود جماعية وعقود محددة وعقود غرر.

فالعقد المسمى هو الذي نظمه المشرع وميزه عن غيره باسم خاص وأحكام خاصة كالبيع والهبة والإجارة والكفالة مثلا.

أما العقد غير المسمى فهو الذي لم يميزه المشرع عن غيره، وتركه لإرادة المتعاقدين يكيفونه حسب مشيئتهم.

وقد كان لهذا التصنيف أثر عظيم في التشريع الروماني إذ كان التنفيذ الجبري بواسطة القضاء لا تتمتع به إلا العقود المسماة المعقودة وفقا لمراسمها الشكلية.

أما في ظل القوانين الحديثة ففائدة هذا التصنيف قاصرة على تحديد القواعد التي تحكم العقد، ففي العقد المسمى يرجع أولا إلى أحكامه الخاصة به، فإن لم يوجد نص يساعد على الحل وجب الرجوع إلى القواعد العامة لنظرية العقد الواردة في قسم الالتزامات، وإذا تعذر الحل فيلجأ إلى القواعد الخاصة بأقرب العقود المسماة عن طريق القياس.

أما التصنيف الثاني فهو عقود تبادلية وعقود غير تبادلية، فالعقد التبادلي أو العقد الملزم لجانبين هو الذي ينشئ التزامات متقابلة في ذمة كل من طرفيه، بحيث يصبح كل واحد منهما دائنا في ناحية ومدينا في أخرى، كالبيع مثلا؛ نجد البائع مدينا بتسليم المبيع ونقل ملكيته للمشتري، ونجد المشتري مدينا بالثمن ودائنا بقبض المبيع.

وأما العقد الغير التبادلي أو العقد الملزم لجانب واحد فهو الذي ينشئ التزامات في ذمة أحد المتعاقدين دون الآخر بحيث يكون أحدهما مدينا غير دائن والآخر دائنا غير مدين كالهبة بغير عوض والوديعة بغير أجر.

ففي الهبة بغير عوض يلتزم الواهب بنقل ملكية الموهوب وتسليمه ولا يلتزم الموهوب له بشئ.

وفي الوديعة بغير عوض يلتزم الوديع بالمحافظة على الوديعة وردها ولا يلتزم المودع بشيء.

والعقد غير التبادلي يبقى محافظا على صفته غير التبادلية حتى لو أن الطرف الدائن تحمل فيما بعد بالتزامات تجاه الآخر نتيجة تغير الظروف أثناء قيام العقد أو عند تنفيذه، فالوديعة مثلا بغير عوض هي عقد غير تبادلي لا تنشأ عنه التزامات إلا على الطرف الوديع الذي يترتب عليه إعادة الوديعة إلى المودع، ولكن الوديع قد يضطر لانفاق بعض المصروفات في

سبيل المحافظة على الوديعة وصيانتها من الهلاك والتلف، فيصبح من حقه إلزام المودع بهذه المصروفات حسب مقتضيات الفصل 814 من قانون الالتزامات والعقود، ففي هذه الحالة يصبح الوديع مدينا بالوديعة ودائنا بالنفقات، ويصبح المودع دائنا بالوديعة ومدينا بالنفقات، ومع ذلك تبقى الوديعة بغير أجر، لأن إلتزام المودع بالنفقات لم ينشأ مباشرة من العقد، وإنما نشأ عن ظروف طرأت فيما بعد وكان يمكن أن لا تطرأ، وأن العقد حتى يوصف بكونه عقدا تبادليا يجب أن يكون هو المصدر المباشر للالتزامات المترتبة على الطرفين المتعاقدين.

وبهذا الصدد يجب التمييز بين العقد الملزم لجانب واحد والتصرف القانوني الصادر عن جانب واحد وهو المسمى بتصرف الإرادة المنفردة كالوصية أو الوعد بجائزة، وأطلق على هذا النوع من العقود اسم العقود التبادلية الناقصة أو غير الكاملة.

فالعقد الملزم لجانب واحد لا يتم إلا باتفاق إرادتين، أما التصرف الصادر من جانب واحد فيتم بإرادة منفردة.

ولتصنيف العقود إلى تبادلية وغير تبادلية نتائج هامة، منها كون العقد التبادلي إذا طلب أحد طرفيه الطرف الآخر بتنفيذ التزامه جاز للطرف الملاحق بالتنفيذ أن يمتنع عن التنفيذ مادام ذلك الخصم لم ينفذ التزامه عملا بمقتضيات الفصل 235 من قانون الالتزامات والعقود المغربي وما أقره المجلس الأعلى في عدة قرارات منها القرار عدد 5640 بتاريخ 1999/2/9 الصادر في الملف المدني رقم 95/867.

كما أنه في العقد التبادلي إذا لم يقم أحد المتعاقدين بتنفيذ التزامه جاز للمتعاقد الآخر أن يطلب فسخ العقد، وإن أكثر التشريعات تمنح هذا الحق للمتعاقد حتى لو كان التنفيذ ممكنا، كما في التشريع الفرنسي والتشريع السوري والتشريع المصري والتشريع اللبناني، أما قانون الالتزامات والعقود المغربي فقد حصر حق طلب الفسخ في الحالة التي يصبح فيها تنفيذ الالتزام غير ممكن أصلا أو في الحالة التي يكون فيها الالتزام غير ممكن إلا في جزء منه عملا بمقتضيات الفصل 259 من قانون الالتزامات والعقود المغربي، وقد أحسن صنعا في ذلك لأن هذا الاتجاه يؤدي إلى استقرار المعاملات.

وإن قاعدة الفسخ لا محل لها في العقود غير التبادلية ففي العقد التبادلي إذا استحال على أحد المتعاقدين تنفيذ التزامه لسبب أجنبي لابد له فيه فإن هذا الالتزام ينقضي ويسقط بسبب انقضائه.

وأما التصنيف الثالث المتعلق بعقود المعاوضة وعقود التبرع: فعقد المعاوضة هو الذي يأخذ فيه المتعاقد مقابلا لما يعطي كالبيع والإجارة، ففي البيع يقبض البائع الثمن مقابل إعطاء المبيع، ويتقاضى المؤجر الأجرة مقابل تخليه عن الانتفاع بالمأجور، ويحصل المستأجر على الانتفاع بالمأجور مقابل دفع الأجرة.

أما عقد التبرع فهو الذي لا يأخذ فيه أحد المتعاقدين مقابلا لما يعطي كالهبة التي يعطيها الواهب دون أخذ مقابل، وللتمييز بين عقود المعاوضة وعقود التبرع أهمية ترجع إلى اختلاف القواعد التي تطبق على كل منها من وجوه متعددة، والحديث عنها لا يسمح به الوقت الراهن. ومن هنا انتقل إلى التصنيف الرابع وهو عقود رضائية وعقود شكلية وعقود عينية. فالعقد الرضائي هو الذي يتم انعقاده وينتج آثاره بمجرد تراضي عاقديه وبدون اشتراط شكل ما لانعقاده، والقاعدة السائدة اليوم هي رضائية العقود خلافا لما كان عليه الحال في الماضي.

وأما العقد الشكلي فهو الذي يشترط لانعقاده علاوة على تراضي طرفيه مراسيم شكلية يجب أن يقوم بها المتعاقدان، فالبيع الواقع على عقار مثلا هو عقد شكلي لأن قانون الالتزامات والعقود المغربي أوجب إجراءه كتابة في محرر ثابت التاريخ عملا بمقتضيات الفصل 489 من القانون المذكور والشركات التي يكون محلها عقارات أو غيرها من الأموال مما يمكن رهنه رهنا رسميا وتبرم لتستمر أكثر من ثلاث سنوات تعتبر كذلك من العقود الشكلية، لأن المشرع أوجب أن يحرر العقد كتابة عملا بمقتضيات الفصل 987 من قانون الالتزامات والعقود، وعقد الزواج وإن كان ينعقد بالإيجاب والقبول إلا أنه يشترط لصحته حضور شاهدين عدلين سامعين في مجلس واحد، الإيجاب والقبول من الزوج أو نائبه، والزوجة ومن الولي بعد موافقة الزوجة (الفصل 5 من قانون مدونة الأحوال الشخصية).

وقد يحصل أن يشترط المتعاقدان جعل تصرفهما رغم كونه تصرفا رضائيا خاضعا لشكل معين فينقل من تصرف رضائي إلى تصرف شكلي، ولا ينعقد إلا بتوفر الشكل الذي

ارتضاه الطرفان بناء على ما نص عليه الفصل 402 من قانون الالتزامات والعقود، فعقد الإيجار مثلا هو عقد رضائي، ومع ذلك إذا ما اتفق المؤجر والمستأجر على تنظيم الإيجار بينهما بحجة رسمية فإنه يتحول من عقد رضائي إلى عقد شكلي، ويتوقف انعقاده على تحرير السند الرسمي الذي أراده المتعاقدان.

إلا أنه ينبغي بهذه المناسبة التمييز بين شكلية العقد وشكلية الإثبات، فالكتابة قد تكون مشروطة لوجود التصرف وانعقاد العقد كما في البيع العقاري أو في الشركة التي يكون محلها عقارات أو غيرها من الأموال مما يمكن رهنه رهنا رسميا، وتبرم لأكثر من ثلاث سنوات، وقد تكون الكتابة مشروطة للإثبات فحسب كما في بيع السلم الفصل 613 من قانون الالتزامات والعقود أو كما في كراء العقارات والعقود العقارية لأكثر من سنة، حيث يقتضي القانون البينة الخطية الفصل 629 من القانون المذكور أو كما في كل اتفاق تتجاوز قيمته 250 درهما. ومن هنا انتقل إلى الحديث عن التصنيف الخامس المتعلق بعقود تراضي وعقود إذعانية، فعقد التراضي أو العقد العادي هو الذي تجري المناقشة في بنوده بين الطرفين على وجه التعادل والمساواة، كعقود البيع والإجارة والقرض وتحديد شروطه باتفاق الطرفين، أما عقد الإذعان فهو الذي ينعقد دون مناقشة بين الطرفين، ويكون فيه موقف أحد المتعاقدين موقف المطاوع لا يملك إلا أن يقبل شروطا يمليها الطرف الآخر، وإن التقنينات الحديثة تتجه إلى حماية الطرف المذعن من تعسف الآخر باعتبار المذعن هو الطرف الضعيف، كما تصنف العقود إلى عقود فردية وعقود جماعية، فالعقد الفردي هو الذي يتطلب قبول كل واحد من الأطراف المتعاقدين، ويكفي تخلف متعاقد واحد حتى يكون العقد غير قائم، ففي عقد شركة الأشخاص مثلا لابد لتمام العقد من رضاء كل واحد من الشركاء مهما بلغ عددهم.

أما العقد الجماعي فهو الذي يكتفي فيه بقبول أغلبية أعضاء مجموعة من الأشخاص، بحيث تجد الأقلية نفسها مقيدة بعقد لم تبرمه ولم توافق عليه كعقد الصلح الذي يجريه التاجر المفلس مع دائنيه إذ يكفي أن يصوت عليه أكثرية الدائنين.

أما التصنيف المتعلق بالعقود المحددة وعقود الغرر فيمكن إجماله بكون العقد المحدد هو الذي يستطيع فيه كل من الطرفين المتعاقدين أن يحدد وقت التعاقد مقدار ما يأخذ ومقدار ما يعطي كالبيع مثلا.

أما عقد الغرر أو العقد الاحتمالي فهو الذي لا يستطيع فيه أي من الطرفين أن يحدد وقت العقد مقدار ما يأخذ ومقدار ما يعطي، وإنما يتحدد ذلك في المستقبل تبعا لأمر غير محقق الحصول كما في التأمين ضد الحريق وفي عقود الغرر يتبين أن احتمال الكسب والخسارة هو عنصر أساسي لقيام هذه العقود، بحيث إذا انعدم هذا الاحتمال كان العقد باطلا، وهذا ما أكده المجلس الأعلى عندما قرر "أن السبب في عقد البيع مقابل أداء راتب عمري هو الغرر الناتج عن عدم معرفة طول حياة مستحق ذلك الراتب وبالتالي يكون السبب مفقودا متى كانت حياة ذلك المستحق للراتب العمري مقضيا عليها بالفناء العاجل عند إبرام العقد بشهادة الأطباء"، ومن عقود الغرر الشائعة اليوم عقود التامين وعقود المرتب مدى الحياة.

ومن عقود الغرر أيضا عقود المقامرة والرهان، وقد قرر قانون الالتزامات والعقود المغربي في الفصل 1092 أن كل التزام يكون سببه دين مقامرة أو رهان يقع باطلا بقوة القانون.

وحتى يكون العقد صحيحا وينتج آثاره القانونية يجب أن تتوفر فيه الشروط المنصوص عليها في الفصل 2 من القانون المذكور أعلاه، وهي أهلية المتعاقدين والتعبير الصحيح عن الإرادة يقع على العناصر الأساسية للالتزام التعاقدي، وشيء محقق يصلح لأن يكون محلا للالتزام المتولد عن العقد وسبب مشروع للالتزام وشرط التسليم في العقود العينية التي تتطلب هذا الشرط، وإن التعبير الصحيح عن الإرادة هو الركن الأساس في عملية التعاقد ورغبة في تفادي التطويل، فإنني اكتفي بهذه الإشارة إلى شروط العقد دون تحليلها، وانتقل إلى الحديث عن آثار العقد بإيجاز.

إن العقد ينتج آثاره بين المتعاقدين وهو شريعة لهما، ومن القواعد الكلية فإن العقد لا ينصرف أثره إلى الغير إلا استثناء، وكثيرا ما يبرم المتعاقدان عقدا ظاهرا ويعمد إلى تعطيل آثاره بمقتضى عقد يطلق عليه في الاصطلاح الفقهي الصورية، وعلى هذا الأساس سأتطرق إلى آثار العقد بين المتعاقدين وآثاره بالنسبة للغير والصورية.

فيقصد بالمتعاقدين في العقد الأشخاص الذين كانوا طرفا فيه بأنفسهم أو بمن يمثلهم وأن الفصل 230 من قانون الالتزامات والعقود المغربي يقضي بأن الالتزامات التعاقدية المنشأة على وجه صحيح تقوم مقام القانون بالنسبة إلى منشئيها. فالقاعدة إذن؛ هي أن

العقد شريعة المتعاقدين. وقد عبر المشرع الفرنسي على ذلك بأن الاتفاقات التي تمت على وجه شرعي تقوم مقام القانون بالنسبة إلى عاقديها، وفي هذا الاتجاه سار القانون المدني المصري والقانون المدني السوري، وعلى هذا الأساس أوجب المشرع على المتعاقدين تنفيذ العقد بحسن نية (الفصل 231 من قانون الالتزامات والعقود المغربي) وسوء النية في تنفيذ العقد يسمى في الاصطلاح القانوني غشا، ويقتضي حسن النية من المتعاقد أن يختار في تنفيذ العقد الطريقة التي تفرض الاستقامة والنزاهة في التعامل. وفي بعض العقود يقتضي حسن النية التعاون بين المتعاقدين في تنفيذ العقد، وإن التزام المتعاقد بمراعاة حسن النية في تنفيذ العقد يفرضها العقد نفسه، ويلزم المتعاقدان لا بما صرحا به في العقد بل أيضا بكل ملحقات الالتزام التعاقدي والتي يقررها القانون أو العرف أو العدالة وفقا لما تقتضيه طبيعة العقد (الفصل 231 من قانون الالتزامات والعقود).

وأما آثار العقد بالنسبة للغير فيقتضي بيان مدلول الغير قبل كل شيء، فالغير بالنسبة للعقد بمعناه الواسع هو كل من لم يكن طرفا فيه بنفسه أو بمن يمثله ويشمل الخلف العام والخلف الخاص والدائنين، أما الغير بالمعنى الضيق الصحيح فهو كل من سوى الخلف العام والخلف الخاص والدائنين، ويقصد بالخلف العام كل من يخلف سلفه في كامل ذمته أو في جزء شائع منها كالنصف أو الثلث مثلا؛ فالوارث الوحيد أو الواحد من ورثة متعددين يعتبر حلفا عاما، وقد نص المشرع المغربي على آثار العقد بالنسبة للخلف العام في الفصل 229 من قانون الالتزامات والعقود، غير أن هناك استثناءات لا يسري فيها آثار العقد على الخلف العام بمقتضى إرادة المتعاقدين أو صيغة العقد أو نص القانون، حيث ينص على عدم سريان آثر العقد على الخلف العام، كما يكون في العقد المتضمن لإنشاء حق انتفاع حيث ينقضي الانتفاع بموت المنتفع الفصل 35 من القانون المطبق على العقارات المحفظة.

وأما المقصود بالخلف الخاص فهو من تلقى من سلفه حقا معينا كان قائما في ذمة هذا السلف، سواء كان هذا الحق عينيا كالذي ينتقل إلى المشتري أو الموهوب له أو الموصى له، أو كان حقا شخصيا كالذي انتقل إليه من السلف، والقانون المغربي لم يتعرض لأثر

العقد بالنسبة للخلف الخاص، إلا أن الفقه والقضاء استطاع تحديد الخلف الخاص من خلال المبادئ العامة، بمقتضى القاعدة القائلة بأن الشخص لا يستطيع أن ينقل لغيره أكثر مما يملك.

هذا عن آثار العقد بالنسبة للخلف الخاص باقتضاب أما آثاره بالنسبة للدائنين، فإن الفصل 1241 من قانون الالتزامات والعقود أعطى حق الضمان العام للدائن على أموال مدينه وتوزيع ثمنها على الدائنين بنسبة دين كل واحد منهم، ولذلك فإن الدائن يتأثر بالعقود التي يبرمها مدينه، لأن هذه العقود قد تزيد وقد تنقص من ضمانه العام، والقاعدة أن للمدين حق التصرف في ماله، وأن الدائن ليس له أن يعارض هذا التصرف حتى لو نقص من ضمانه العام.

ولكن المشرع المغربي في الفصلين 22 و 238 من قانون الالتزامات والعقود خول الدائن ووسائل حمايته من تصرفات المدين الضارة به، ومنها حق إلقاء الحجز التحفظي على أموال المدين، وهناك وسائل أخرى لم يأخذ بها المشرع المغربي وأقرتها أكثر التشريعات تسمح للدائن إذا ما أبرم مدينه تصرفا جديا ضارا به أن يطلب عدم نفاذ هذا التصرف في حقه، وإذا ما أهمل المدين المطالبة بحق له في ذمة الغير أن يطالبه بهذا الحق باسم مدينه عن طريق ممارسة الدعوى غير المباشرة.

والقاعدة الأساسية هي أن الغير لا يصبح دائنا ولا مدينا بعقد يبرمه متعاقدان آخران، وهذا هو الغير بالمعنى الصحيح الضيق، ولكن مقتضيات الفصل 228 من قانون الالتزامات والعقود قضت على وجه الاستثناء بجعل هذا الغير يكسب حقوقا أو تترتب عليه التزامات بمقتضى عقد لم يكن طرفا فيه، وهي الالتزام على الغير على شرط إقراره، والاشتراط لمصلحة الغير، وهو من متعلقات الفضالة.

تلك نظرة وجيزة وباقتضاب عن تعريف العقد وأصل حكمه في الشريعة الإسلامية وتصنيف العقود وشروط إنشاء العقد وآثاره في قانون الالتزامات والعقود المغربي.

مقاربة لظاهرة الإدغام في القراءات القرآنية حرف اللام نموذج

ذ. العربي الخامر
كلية الآداب . مراكش

تتأثر الأصوات اللغوية بعضها ببعض في المتصل من الكلام، فحين ينطق المرء بلغته نطقا طبيعيا لا تكلف فيه، نلحظ أن أصوات الكلمة الواحدة قد يؤثر بعضها في البعض الآخر، كما نلحظ أن اتصال الكلمات في النطق المتواصل قد يخضع أيضا لهذا التأثر على أن نسبة التأثر تختلف من صوت لآخر، فمن الأصوات ما هو سريع التأثير يندمج في غيره أكثر مما يطرأ على سواه من الأصوات، وهي في تأثرها تهدف إلى نوع من المماثلة أو التشابه بينها، ليزداد مع مجاورتها قربها في الصفات أو المخارج[1].

ذلك أن اللغة في ترتيبها وفق نظام معين تهدف إلى نوع من التأليف بين الأصوات، تيسيرا لعملية النطق وتحقيقا لقانون الجهد الأقل، وأمنا لما قد يحدث من اللبس.

وهذا التأثر بين الأصوات قد يهدف إلى تدعيم الفروق بين الفونيمات في نفس النسق، وهي الظاهرة المصطلح عليها بالمخالفة (Dissimilation) وقد يهدف إلى التقريب بينها

1. الأصوات اللغوية، إبراهيم أنيس، ص: 178.

تحقيقا للمماثلة (Assimilation) وهذا التقريب قد لا يعدو أن يكون مجرد انقلاب من الجهر إلى الهمس أو من الترقيق إلى التفخيم أو من الاستدارة إلى الانبساط أو بالعكس، وقد يصل إلى درجة فناء أحد الصوتين في الآخر، وهي الظاهرة التي اصطلح عليها القدماء (بالإدغام) مقابل (الإظهار).

الإظهار

وهو لغة البيان والجلاء واصطلاحا: التلفظ بالصوت من مخرجه الخاص، أو هو: فصل الحرف الأول من الثاني من غير سكت عليه[1]، والإظهار هو الأصل في الأصوات، أما الإدغام فضرورة يقتضيها السياق.

يقول مكي بن أبي طالب القيسي: أعلم أن الإظهار في الحروف هو الأصل، والإدغام دخل لعلة، وإنما قلنا: أن الإظهار هو الأصل لأنه أكثر، لأن الواقف يضطر فيه إلى الإظهار، ولاختلاف لفظ حرفين[2].

الإدغام

وهو في اللغة الإدخال والمزاج، فمعنى أدغمت هذا في هذا، أدخلته فيه، وفي الاصطلاح: هو إيصال فونيم غير متحرك يتبعه في السلسلة مباشرة حيث يصيران فونيما واحدا مضعفا، يتحرك اللسان لإنجازه تحركا واحدا أو هو كما عرفه المارغيني: اللفظ بساكن فمتحرك بلا فصل من مخرج واحد[3]. والإدغام عند القراء قسمان كبير وصغير.

فالكبير ما كان الأول من الفونيمين متحركا، أي على شكل مقطع قصير مفتوح (ص. ح) سواء كانت حركته ضمة أو فتحة، وسمي كبيرا لما فيه من إفناء لصوت قوي بالحركة في صوت آخر جاء في النشر: وسمي كبيرا لكثرة وقوعه، إذ الحركة أكثر من السكون، وقيل لتأثيره في إسكان المتحرك قبل إدغامه، وقيل لما فيه من الصعوبة، وقيل لشموله نوعي المثلين والجنسين

1. النجوم الطوالع، إبراهيم المرغيني، ص: 96.
2. الكشف، القيسي، ج، ص:134.
3. النجوم الطوالع، إبراهيم المرغيني، ص: 96.

والمتقاربين[1]، وأشهر من عرف عنه هذا النوع من الإدغام أبو عمر وبن العلاء، أحد القراء السبعة، وورد كذلك عن الحسن البصري وابن محيص والأعمش وغيرهم.

والصغير هو الذي يكون الأول من المتدخلين غير المتحرك، وسمي صغيرا لأن عملية الانفتاح لا تحتاج إلى جهد كبير، إذ أن الفونيم ضعيف بعدم الحركة بعده، قال الخطيب: وسمي هذا الإدغام صغيرا لقلة العمل فيه، لأن فيه عملا واحدا هو الإدغام[2]، وكل من القسمين واجب وجائز وممتنع وهذه العملية عند القراء تتم بين كل فونيمين توفرت فيهما أسباب الإدغام وهي التماثل والتجانس والتقارب[3].

وسوف نميز في هذا الإطار بين ثلاث جوارات توجد في قياسها، وفي كل جوار تخضع لقانون الإدغام بشكل خاص.

أ. اللام في الأسماء والأفعال

إذا جاءت اللام أصلية في بناء كلمة هي اسم أو فعل، فإن حكمها الإظهار، إلا إذا وقعت في أوضاع معينة، فإنها تدغم إدغاما كبيرا أو صغيرا.

*** الإدغام الكبير**

أدغم أبو عمرو بن العلاء اللام إذا كانت على شكل مقطع قصير مفتوح: ل- ما أو: لـ- ما إدغاما كبيرا سواء كان ذلك في فعل: ﴿**جعل لك**﴾ [الفرقان: 10]، ﴿**يخل لكم**﴾ [يوسف: 9.] ، أو في إسم ﴿**لاقبل لكم**﴾ [النمل: 38]. ﴿**آل لوط**﴾ [القمر: 34] ﴿**رسل ربك**﴾. ويفسر هذه العملية التي قام بها بقوله: الإدغام كلام العرب الذي يجري على ألسنتها ولا يحسنون غيره[4].

والملاحظ على هذه الآيات أنها جمعت بين الإدغام في اللام والإدغام في الراء، وتفسير ذلك في الحالة الأولى أن اللام جاورت لاما أخرى فوجب إدغام الأولى في الثانية لتماثلها في

1. النشر، لابن الجزري، ج 1، ص: 274- 275.
2. كفاية المستفيد، يحيى الديني عبد القادر الخطيب، ص: 34.
3. لقد فصلت كتب اللغة والقراءات في هذه التقسيمات كلها والفصيح منها والأفصح.
4. النشر: لابن الجزري، ج 1، ص: 275.

المخرج والصفة، والتجاور بين المتماثلين يوجب إدغام الأولى في الثانية. وهو بهذه العملية قد حقق ظاهرة المماثلة الكلية (ASSIMILATION Totale)، وفي الحالة الثانية أدغم اللام في الراء وهو فونيم قريب منه: لثوي مكرر مجهول، وإدغام المتقاربين جائز عند القراء، أما كون اللام متبوعة بحركة قصيرة فإن ذلك لم يحل عند أبي عمرو بين اللام والراء، فأدغمت الأولى في الثانية لما في ذلك من زيادة قوة اللام بالتكرير الذي في الراء، أما باقي القراء فلم يجيزوا هذا النوع من الإدغام لما فيه من الصعوبة والتكلف، لاسيما إذا اختلفت الحركة عند اللام الأولى عن تلك التي بعد الفوونيم الثاني الذي أدغمت فيه.

*** الإدغام الصغير**

أجمع القراء على إدغام اللام في لام أخرى إذا جاءت بعدها لتماثل اللامين في المخرج والصفة، فمتى تتابعت من غير فصل، وكانت الأولى غير متبوعة وجب عندهم الإدغام، ﴿ **قل لهم**﴾ [النساء: 62]، لأن عدم الإدغام يوجب تكرار التصاق مقدمة اللسان باللثة مرتين متلاحقتين، وفي ذلك استثقال وجهد على اللسان حتى شبه النحويون النطق بمشي مقيد يرفع رجلا ثم يعيدها إلى موضعها[1] قال صاحب النجوم الطوالع: إذا كان الحرفان متماثلين والأول منهما ساكن ليس لك إلا عمل واحد وهو إدغام الأول في الثاني[2].

إذا وردت اللام قبل الراء، فإن المختار فيهما الإدغام للتقارب بينهما، والتقارب عند القراء سبب للإدغام. يقول ابن يعيش: أعلم أن الحروف المتقاربة تجري مجرى الحروف المتماثلة في الإدغام لأن المتقاربين كالمتماثلين لأنهما من حيز واحد، فالعلة الموجبة للإدغام في المثلين قريب في المتقاربين لأن إعادة اللسان إلى موضع قريب مما رفعته عنه كإعادته إلى نفس الموضع الذي رفع عنه[3] وبموجب هذا فقد أدغموا اللام في الراء نحو ﴿**قل رب**﴾ [الإسراء: 24].

وتتم هذه العملية بقلب الأول إلى الثاني حتى يماثله صفة ومخرجا، فتغيب صفات الأول

---

1. النجوم الطوالع، ص: 97.
2. نفس المرجع، ص: 106.
3. شرح المفصل، لابن يعيش، ج 10، ص: 132.

على هذا الشكل:

صوت 1ل + صوت2 ر ← صوت 3 ← الصوت النهائي

لثوي + لثوي ← لثوي ← لثوي

جانبي + مكرر ← جانبي = مكرر ← مكرر

مجهور + مجهور ← مجهور ← مجهور

أما إذا وقعت الذال بعد اللام كما في قوله تعالى: ﴿**ومن يفعل ذلك فقد ظلم نفسه**﴾ [البقرة: 229]، و﴿**من يفعل ذلك فليس من الله في شيء**﴾ [آل عمران: 28]، فقد انفرد بإدغامها أبو الحارث عن الكسائي وتفسير ما قال القدماء قرب المخرج بينهما، فاللام صوت لثوي والذال بين أسناني، واللثة تبدأ من أصول الثنايا، فالقرب بذلك حاصل بين مخرج اللام ومخرج الذال، وهذا القول يحتاج إلى تفسير غير هذا، لأننا لو أخذنا بمقتضاه لوجب الإدغام بين كل متقاربين في المخرج، ولقلنا إن الأصوات الأسنانية اللثوية: (س، ز، ص، ط، ت، د، ض) كانت أحق أن تدغم اللام فيها لأن قربها منها أكثر.

ثم إن من أدغم في الذال كان حريا فيه أن يدغم في النون وهي من نفس المخرج ﴿**يبدل نعمة الله**﴾ [البقرة: 211]، أما إن أخذنا تفسير الإدغام من جهة الصفة حيث يبدو القرب بين اللام والدال على مستوى الجهر، فإن الصوامت الأخرى تتحقق فيها هذه الصفة، ولم يقل أحد بإدغام اللام فيها: ع، غ، ب، ج.

أما إذا جاوزت اللام غير هذه الصوامت الثلاثة وهي بنية إسم أو فعل، فإن حكمها الإظهار مطلقا عند كل القراء ﴿**سلطان**﴾ [الرحمان: 31]، ﴿**سلسبيل**﴾ [الإنسان: 18]، ﴿ **يلتقطه**﴾ [يوسف: 10.]، ﴿**قل أغير الله**﴾ [الأنعام: 15].

ب. اللام في "هل" و "بل"

يختص الحديث عن اللام في هذه الحالة بإدغام الصغير بحكم عدم إتباع اللام في (هل) و (بل) بصائت، إذ البناء في كليهما هو: ص، ح، ص، ولما كانت اللام كذلك، فقد

اختلفت آراء القراء في إدغامها وإظهارها عند ثمانية صوامت، هي حسب ترتيب تتابع مخارجها، الثاء، الظاء، السين، الزاي، الطاء، التاء، الظاء، والنون، وهذه الثمانية لم ترد مجاورة للام من (هل) و (بل).

جاءت (هل) مجاورة للثاء وحدها ﴿**هل ثوب الكفار ما كانوا يفعلون**﴾ [المصطفين: 36]، وجاءت (بل) مجاورة لخمسة من هذه الصوامت: الظاء ﴿**بل ظننتهم**﴾ [الفتح: 12.].

السين: ﴿**بل سولت**﴾ [يوسف: 83] – الزاي: ﴿**بل زين للذين كفروا مكرهم**﴾ [الرعد: 34].

الطاء: ﴿**بل طبع الله عليهم بكفرهم**﴾ [النساء : 154] – الضاد: ﴿**بل ضلوا عنهم**﴾ [الأحقاف: 27].

واشتركا في مجاورتهما للتاء والنون: ﴿**هل تنقمون منا إلا أن آمنا بالله**﴾ [النساء: 61]، ﴿**بل تأتيهم**﴾ [الأنبياء: 40]، ﴿**هل ندلكم**﴾ [سبأ: 7]، ﴿**بل نقذف بالحق**﴾ [الأنبياء: 18.]

وقد انفرد الكسائي بإدغام اللام من (هل وبل) في جميع هذه الصوامت الثمانية، وخص هشام الإظهار بالضاد والنون، وأدغم في الباقي، غير أنه خالف أصله[1] في قوله تعالى: ﴿**أم هل تستوي الظلمات والنور**﴾ [الرعد: 17] فأظهر عند التاء.

أما حمزة فقد ادغم في التاء، وأظهر فيما سواها من الثمانية، أما أبو عمرو فأفرد اللام بالإدغام إذا وردت قبل التاء فقط.

﴿**هل ترى من فطور**﴾ – ﴿**فهل ترى لهم من باقية**﴾

أما الباقي من القراء فقد قرءوا بالإظهار مطلقا، وهو ما حققه ورش وقالون عن نافع، فتكون قاعدة الإدغام في اللام في (هل وبل) على هذا الشكل:

لام "هل و"بل".

1. العنوان في القراءات السبع: لإسماعيل بن خلف، ص: 57.

+ الإدغام

– الإظهار

	ث	ظ	س	ز	ط	ت	ض	ن	ل
الكسائي	+	+	+	+	+	+	+	+	+
هشام	+	+	+	+	+	+	–	–	–
حمزة	+	–	+	–	–	+	–	–	–
أبو عمرو	–	–	–	–	–	+	–	–	–
باقي القراء	–	–	–	–	–	–	–	–	–

من خلال هذا الرسم يتضح الخلاف بين القراء في الإدغام في الصوامت الثمانية الأولى، والاتفاق في الإدغام في اللام: ﴿**بلا تكرمون اليتيم**﴾ [الفجر: 17]، ﴿**بل لله الأمر جميعا**﴾ [الحاقة: 7]، وتفسير إدغام اللام من (هل و (بل) في هذه الصوامت يرجع إلى أسباب نذكر منها:

– كثرة تداول اللام وشدة شيوعها يقول إبراهيم أنيس: والذي يبرر إدغام اللام في كل هذه الأصوات، الساكنة شيوعا في اللغة العربية لأن نسبة شيوعها حوالي 197 مرة في كل ألف من الأصوات الساكنة، ولاشك أن الأصوات التي يشيع تداولها في الاستعمال تكون أكثر تعرضا للتطور اللغوي في غيرها[1].

أن هذه الأصوات الثمانية تخرج من مناطق متقاربة، حيث يخرج أقصاها من اللثة ويخرج أدناها من بين اللسان.

تشبيه لام (هل) و (بل) بلام التعريف، حيث أن لامها غير متحركة في الأصل، ونلاحظ بخصوص هذه الصوامت الثمانية أنها مما تكون لام التعريف معه شمسية فيكون الإدغام بذلك متحققا في المشبه تحققه في المشبه به، أما من أظهر اللام عند هذه الثمانية وهم الغالبية من القراء – فقد اعتمدوا أدلة أخرى يمكن إجمالها في نقطتين:

1. الأصوات اللغوية، إبراهيم أنيس، ص: 202

أن الأصل هو الإظهار، وإنما يكون الإدغام لسبب، وهو ضرورة التماثل أو التجانس أو التقارب وهذا السبب أن تحقق في النون مثلا فإنه يغيب في الثاء كصامت بين أسناني احتكاكي مهموس، فالتقارب بين اللام والثاء معدوم في الصفة ضعيف في المخرج.

أن لام (هل) و (بل) منفصلة عما بعدها – بعكس لام التعريف التي تتصل به... يقول مكي ابن أبي طالب القيسي: وحجة من أظهر أن لام (هل) و(بل) منفصلتان من الكلمة التي بعدها ففارقتا لام التعريف المتصلة بما بعدها، والانفصال أبدا يقوى معه الإظهار، لأنك تقف على الحرف الأول فلا يجوز غير الإظهار والاتصال أبدا يقوى معه الإدغام، إذ لا ينفصل الأول من الثاني في وقف ولا غيره، وأيضا فإنه الإظهار هو الأصل[1] وحجة من أدغم بعضها وأظهر بعضها أنه جمع بين اللغتين مع روايته ذلك عن أئمته[2].

ونضيف عنا جزئيتين تخصان اللام:

كونها متبوعة براء حيث يكون حكمها الإدغام للتقارب الذي بينهما وهذه الحالة إنما وقعت مع لام (بل) يقول المارغيني: ولام (بل) تدغم من غير خلاف في الراء[3] ومثاله قوله تعالى: ﴿**بل رفعه الله إليه**﴾ [النساء: 158]، و ﴿**بل ران على قلوبهم**﴾ [المطففين: 14]، جاء في المزهر: لا يبينون اللام ويبدلونها راء، لأنه ليس في كلامهم (لر) فلما كان كذلك أبدلوا اللام فصارت مثل الراء[4].

كونها متبوعة بغير هذه الصوامت المذكورة، فيكون حكمها الإظهار عند كل القراء: ﴿ **فهل من مذكر**﴾ [القمر: 17- 22]، لأن الإدغام إنما يكون للتخفيف والتسهيل، وحينما يكون وجوده مؤديا إلى عكس ذلك فإنه يختفي.

ج. اللام في (ال)

نميز في هذا البناء بين حالتين يرد عليهما، وهو كونه أصليا أو زائدا:

1. ينظر كذلك التيسير، للداني ص: 43، النشر 2/ص: 7.
2. الكشف المكي، ج 1، ص: 153
3. النجوم الطوالع، ص: 102.
4. المزهر، جلال الدين السيوطي، ج 1/ ص: 195.

الأصلي: ومن أمثلته: ﴿**ألسنتهم**﴾ [الفتح: 11]، ﴿**ألوانها**﴾ [فاطر: 27]، فهذه الألف ليست زائدة بل هي من بنية الكلمة، وتسمى لام الإسم وحكمها الإظهار.

الزائد: وهو الذي لا ينتمي إلى البنية الأصلية للكلمة، واللام من هذا النوع تخضع لحكم الإدغام والإظهار حسب كونها شمسية أو قمرية.

1 ـ **لام التعريف القمرية**: وتحقق هذه الحالة عندما تدخل أداة التعريف على أحد الفونيمات التي اصطلح عليها بالحروف القمرية، وهي: الباء، الميم، الواو، الفاء، الجيم، الياء، الكاف، الغين، الخاء القاف، العين، الحاء، الهاء، والهمزة.

ال ـــــ بلد ⟵ البلد.

ال ـــــ مقابر ⟵ المقابر.

ال ـــــ وتر ⟵ الوتر.

ال ـــــ فلق ⟵ الفلق.

ال ـــــ جهر ⟵ الجهر.

ال ـــــ يتيم ⟵ اليتيم.

ال ـــــ كافرون ⟵ الكافرون.

ال ـــــ غاشية ⟵ الغاشية.

ال ـــــ خنس ⟵ الخنس.

ال ـــــ قمر ⟵ القمر.

ال ـــــ عصر ⟵ العصر.

ال ـــــ حاكمين ⟵ الحاكمين.

ال ـــــ هدى ⟵ الهدى.

ال ـــــ أرض ⟵ الأرض

في هذه النماذج دخلت (ال) على أسماء مختلفة في أصواتها ومعانيها وبعض مقاطعها. وفي كل ذلك ظلت اللام منها ملفوظة غير متحركة ولا مدغمة، ولم يغير دخولها على أصوات الأسماء بعدها في المقاطع أو الترتيب أو الصفات، والصوت الذي يأتي بعدها يلتصق بها فتصبح اللحمة واحدة بين الكلمة الأصلية والأداة التعريفية الزائدة، وذك حالة الاستهلال بالكلمة المقترنة ب (أل) وتسمى هذه الفونيمات (بالحروف القمرية)، لأن الأسماء المستهلة بها تقبل أن يلتصق بمستهلها جرس اللام كما تقبل ذلك القاف في ال (القمر) = ال + قمر، القمر بمعنى (ل + ق، لق)، وهذه التسمية تدخل عند اللغويين في باب تسمية الكل بالجزء.

ونلاحظ بخصوص هذه الحروف القمرية ملاحظتين أساسيتين:

أن هذه الأصوات جميعا تنجز صوتيا واللسان منبسط في قاع الفم[1]، وهذه الخاصية تتحقق فيها جميعا مع ارتفاع يسير لمؤخر اللسان اتجاه الحنك الأعلى فيما يخص الغين والخاء والقاف.

أنها جميعا تتركز في موضعين من الجهاز النطقي، فتنقسم بذلك إلى قسمين بهذا الاعتبار.

– **متقدمة**، وتضم الشفوية: الباء، الميم، الواو، بالإضافة إلى الفاء، وكلها تتركز في مقدمة الجهاز النطقي.

– **متأخرة**، وتضم الحنجرية: الهمزو، الهاء والحلقيين، العين والحاء، واللهوي: القاف، والطبقية: الكاف والغين والخاء والحنكيين: الجيم والياء.

ومعنى هذا أن الفونيمات الطرفية –في الأمام أو الخلف– هي فونيمات أو حروف قمرية، وهذه القاعدة إنما تصح إذا استثنينا الشين وهو صوت حنكي كالجيم، لكنه شمسي تدغم معه اللام من (ال).

وينبني على هذا التمييز لزوم الإظهار في اللام التي هي للتعريف إذا جاورت أحد هذه الحروف القمرية.

---

1. للمزيد من التفصيل: ينظر، التحديد في الاتقان، للداني من ص: 46- 87.

ونحن ننظر إلى هذه اللام من جهة الهمزة التي قبلها، حيث نميز بين حالتين:

* الظهور: ويتحقق ذلك إذا كانت هذه اللام في بداية متوالية صوتية حيث يقحم قبلها مقطع قصير مفتوح (ص- ح) يتكون عادة من همزة بعدها فتحة قصيرة، يقول تمام حسان: السياق الاستعمالي يكره توالي الصمت والسكون، الصمت الذي سبق الكلام مباشرة، والسكون الذي اتصف به الحرف الساكن الذي بدأ به الكلمة، فحين تواليا وكلاهما (سكون) أصبح في نظر الذوق العربي أشبه ما يكونان بالتقاء الساكنين الذي ترى مطالب الاستعمال أنه ينبغي التخلص منه، ومن هنا جاءت اللغة بقاعدة فرعية لهذا الموقف فقالت: إنه لا يجوز الابتداء بالساكن[1].

* الخفاء: وذلك إذا كانت الكلمة المعرفة مسبوقة بكلمة أخرى تنتهي بحركة فتح أو ضم أو كسر، فإن المقطع القصير المفتوح السابق على اللام التعريفية يحذف، لأن الإضافة إنما تكون عند الحاجة وحيث لا حاجة فإنه يحذف، فيقوم الفونيم السابق على اللام مقام الهمزة، وتقوم حركته مقام حركة الهمزة ﴿**ليلة القدر**﴾ [القدر: 1- 2- 3]، و ﴿**القمر إذا تلاها**﴾ [الشمس: 2]، ﴿**القارعة ما القارعة**﴾ [القارعة: 1]، ففي هذا المثال الأخير أقحم المقطع الصغير المفتوح لضرورة الاستهلال في كلمة (القارعة) الأولى، وحذف في الثانية، لأن اللام مسبوقة بمقطع مثله في (ما) التي قصرت حركتها الطويلة.

2ـ لام التعريف الشمسية

وتتحقق هذه الحالة عندما تدخل أداة التعريف على أحد الفونيمات التي اصطلح عليها بالحروف الشمسية، وهي: الثاء، الذال، الظاء، السين، الزاي، الصاد، الطاء، التاء، الدال، اللام، الراء، النون، والشين.

ال ⟵ ثرى ⟵ الثرى ⟷ أثرى
ال ⟵ ث ⟵ أ ث ت

ال ⟵ ذكرى ⟵ الذكرى ⟷ أذكرى
ال ⟵ د ⟵ أ ذ د

1. اللغة العربية: معناها ومبناها د تمام حسان، ص: 277- 278.

ال ⟵ ظلة ⟵ الظلة ⟷ أظلة
ال ⟵ ظ ⟵ أ ظ ظ

ال ⟵ سماء ⟵ السماء ⟷ أسماء
ال ⟵ س ⟵ أ س س

ال ⟵ زيتون ⟵ الزيتون ⟷ أزيتون
ال ⟵ ز ⟵ أ ز ز

ال ⟵ صمد ⟵ الصمد ⟷ أصمد
ال ⟵ ص ⟵ أ ص ص

ال ⟵ طارق ⟵ الطارق ⟷ أطارق
ال ⟵ ط ⟵ أط ط

ال ⟵ تراب ⟵ التراب ⟷ أتراب
ال ⟵ ت ⟵ أ ت ت

ال ⟵ ضحى ⟵ الضحى ⟷ أضحى
ال ⟵ ض ⟵ أ ض ض

ال ⟵ دين ⟵ الدين ⟷ أدين
ال ⟵ د ⟵ أ د د

ال ⟵ ليل ⟵ الليل ⟷ أليل
ال ⟵ ل ⟵ أ ل ل

ال ⟵ رجعى ⟵ الرجعى ⟷ أرجعى
ال ⟵ ر ⟵ أ ر ر

ال ⟵ ناس ⟵ الناس ⟷ أناس
ال ⟵ ن ⟵ أن ن

ال ⟵ شمس ⟵ الشمس ⟷ أشمس
ال ⟵ ش ⟵ أ ش ش

في هذه النماذج دخلت (ال/) كزمن على أسماء مختلفة في أصواتها ومعانيها وبعض مقاطعها، وهذه الأسماء استقبلتها من غير تكلف وتبانت معها في لفيف صوتي مؤتلف، غير أنه نتج عن هذا الاستقبال تغير ملحوظ في الكلمة، فكل مرة تدخل فيها (ال) على الصامت الأولى في الإسم يؤدي دخولها عليه إلى إدغامها في صوت، أي إلى تحولها إلى ممكرر ساكن له.

أما المقطع الصغير المفتوح الذي يسبق اللام فإنه يخضع إلى قانون الظهور والحذف شأنه في ذلك شأن المقطع الذي يسبق لام التعريف القمرية، فيقحم إذا كانت الكلمة المبدوءة بلام التعريف الشمسية في بداية النطق وليست بداية الجملة بالضرورة[1].

ويحذف إذا كانت في وسط الكلام مسبوقة بكلمة أخرى تنتهي بمقطع يقوم مقام المقطع المحذوف، ﴿**رحلة الشتاء والصيف**﴾ [قريش: 2]، ﴿**أم هل تستوي الظلمات والنور**﴾ [الرعد، الآية: 17].

1. اللغة العربية معناها ومبناها، تمام حسان، ص: 279.

قائمة المصادر والمراجع

- المصحف الشريف برواية ورش عن نافع.
- الأصوات اللغوية، د. إبراهيم أنيس، ط 1979/5م، الناشر المكتبة الأنجلو سكسونية، دار هدان للطباعة والنشر.
- النجوم الطوالع على الدرر اللوامع في أصل مقرأ الإمام نافع للمرغيني، دار الطباعة الحديثة الدار البيضاء.
- الكشف عن وجوه القراءات السبع وعللها وحججها، لأبي عمر مكي بن طالب القيسي، تحقيق محي الدين رمضان، مطبوعات مجمع اللغة العربية، دمشق 1397هـ / 1974م.
- النشر في القراءات العشر، لشمس الدين أبو الخير ابن الجزري، مراجعة محمد علي الضباع، دار الفكر.
- كفاية المستفيد في فن التجويد محي الدين عبد القادر الحطيب، ط 5، مطبعة وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، العراق 1402هـ /1982م.
- شرح المفصل لابن يعيش موفق الدين بن علي، عالم الكتب، بيروت، مكتبة المتنبي القاهرة.
- العنوان في القراءات السبع، لأبي طاهر إسماعيل بن خلف، تحقيق وتقديم د. أمين زاهد، ود خليل عطية، عالم الكتاب، بيروت، ط 2، /1406هـ /1986م.
- التيسير في القراءات السبع، لأبي محمد عثمان بن سعيد الداني، تصحيح دار الكتاب العربي، بيروت، ط 3، /1406هـ /1985م.
- المزهر في علوم اللغة وأنواعها، لعبد الرحمن جلال الدين السيوطي، تعليق محمد أحمد جاد المولى، علي محمد اليحياوي، ومحمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر.
- اللغة العربية معناها ومبناها، د تمام حسان، دار الثقافة، الدار البيضاء.

من مصادر السيرة النبوية
كتب دلائل النبوة

د. أحمد بن محمد فكير

مقدمة

لكل علم مصادره التي يستقي منها مادته، والسيرة النبوية أيضا لها مصادرها، وهي ليست على درجة سواء في الأخذ منها والاعتماد عليها، بل تتفاوت بحسب، قيمتها، ويأتي في مقدمتها القرآن الكريم، فهو أوثق هذه المصادر وأصحها، ثم كتب الحديث، ثم كتب المغازي والسير، ثم كتب الشمائل النبوية ودلائل النبوة، ثم كتب التاريخ العام وتاريخ الحرمين الشريفين، ثم كتب الأدب واللغة[1].

وكتب دلائل النبوة، وتسمى أيضا أعلام النبوة وآيات النبوة وأمارات النبوة، وهي تلك الكتب التي موضوعها الحديث عن المعجزات والدلائل التي تدل على صدق نبوة محمد ـ صلى الله عليه وسلم ـ وهذه الدلائل قد تضمنتها أغلب كتب الحديث، وتتفاوت صحة وضعفا حسبما هو متعارف عليه عند المحدثين، وقد أفردها كثير من العلماء بالتأليف، وهي بذلك تعتبر مصدرا هاما لدارس السيرة النبوية، وتتلخص خطة هذا البحث في النقط الآتية:

1. لمزيد من التوسع في هذه النقطة، ينظر كتاب الدكتور فاروق حمادة تحت عنوان: "مصادر السيرة النبوية وتقويمها"، وهو كتاب قيم في بابه.

1 ـ تعريف دلائل النبوة والفرق بينها وبين المعجزات.

2 ـ مصادر دلائل النبوة.

3 ـ المؤلفات في دلائل النبوة.

4 ـ خاتمة.

1 ـ تعريف دلائل النبوة والفرق بينها وبين المعجزات

الدلائل جمع دلالة بالفتح والكسر، وهي العلامة والأمارة، يقال: دله على الطريق يدله دلالة ودلالة ودلولة، والفتح أعلى، وأنشد أبو عبيد:

إني امــرؤ بـالـطـرق ذو دلالات   والـدلـيـل والـدليـلي الـذي يدلك[1]

ودلائل النبوة هي ما أكرم الله عز وجل به نبيه محمدا ـ صلى الله عليه وسلم ـ مما يدل على صدق نبوته[2].

وإذا كان الدليل أو العلامة أو الأمارة مسميات لمعنى واحد، هو ما يدل على نبوة محمد، صلى الله عليه وسلم، من غير شرط التحدي، فإن مصطلح المعجزة كما عرفه المتكلمون هو أمر خارق للعادة يظهر على يدي مدعي النبوة على وجه التحدي، وهذا معناه أن التحدي والعجز عن المعارضة شرطان في تسمية المعجزة، وليس كذلك الدليل، وهذا الذي أفاده الإمام السهيلي في سياق حديثه عن بعض دلائل النبوة قائلا: (وإن كانت كل صورة من هذه الصور التي ذكرناها – يقصد تسليم الحجر وحنين الجذع – فيها علم على نبوته عليه الصلاة والسلام، غير أنه لا يسمى معجزة في اصطلاح المتكلمين إلا ما تحدى به الخلق فعجزوا عن

1. انظر لسان العرب مادة (دلل) 249/11، ومختار الصحاح (د.ل.ل) 88/1.

2. ولا يفهم من هذا أن صدق النبوة متوقف على المعجزات، بل هي من جملة أدلة صدق النبوة، يقول ابن أبي العز الحنفي رحمه الله تعالى: "والطريقة المشهورة عند أهل الكلام والنظر تقرير لنبوة الأنبياء بالمعجزات لكن كثير منهم لا يعرف نبوة الأنبياء إلا بالمعجزات، وقرروا ذلك بطرق مضطربة، والتزم كثير منهم إنكار خرق العادات لغير الأنبياء حتى أنكروا كرامات الأولياء والسحر ونحو ذلك ولا ريب أن المعجزات دليل صحيح، لكن الدليل غير محصور في المعجزات، فإن النبوة إنما يدعيها أصدق الصادقين أو أكذب الكاذبين ولا يلتبس هذا بهذا إلا على أجهل الجاهلين بل قرائن أحوالهما تعرب عنها وتعرف بهما، والتمييز بين الصادق والكاذب له طرق كثيرة ما دون دعوى النبوة فكيف بدعوى النبوة وما أحسن ما قال حسان رضي الله عنه.
"لو لم يكن فيه آيات مبينة كانت بديهته تأتيك بالخبر" (شرح العقيدة الطحاوية158/1).

معارضته)[1].

كما نبه على هذا الفرق الدقيق الحافظ ابن حجر في مستهل شرحه لباب علامات النبوة في الإسلام من صحيح البخاري قال: (العلامات جمع علامة، وعبر بها المصنف لكون ما يورده من ذلك أعم من المعجزة والكرامة والفرق بينهما أن المعجزة أخص لأنه يشترط أن يتحدى النبي من يكذبه بأن يقول إن فعلت كذلك أتصدق بأني صادق أو يقول من يتحداه لا أصدقك حتى تفعل كذا ويشترط أن يكون المتحدى به ما يعجز عنه البشر في العادة المستمرة وقد وقع النوعان للنبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ في عدة مواطن، وسميت المعجزة لعجز من يقع عندهم ذلك عن معارضتها)[2].

وبهذا يتبين أن بين الدليل والمعجزة عموما وخصوصا، فالدليل أعم والمعجزة أخص. ويبدو أن بعض من ألف في دلائل النبوة لم يلحظوا هذا الفرق، أو لم يعتبروه أو تجاهلوه فعدلوا في عناوين مؤلفاتهم عن مصطلح الدليل أو ما في معناه إلى مصطلح المعجزة كما فعل عبد الحق الإشبيلي (ت 580 هـ) في كتابه: "معجزات الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ ومحمد اللخمي الإشبيلي (ت 654هـ) في كتابه: "الدرر السنية في معجزات سيد البرية"، وعبد الرحمان الثعالبي (ت 873هـ) في كتابه: "الأنوار في آيات ومعجزات النبي المختار"... وغيرهم.

ودلائل نبوته ـ صلى الله عليه وسلم ـ كثيرة جدا، وقد ذكر البيهقي في المدخل عن بعض أهل العلم أنها بلغت ألفا[3]، وذكر النووي أنها تزيد على ألف ومائتين[4]، ونقل ابن حجر عن الزاهدي من الحنفية أنه ظهر على يديه، صلى الله عليه وسلم، ألف معجزة وقبل ثلاثة آلاف[5].

---

1. الروض الأنف 399/1.
2. فتح الباري 581/6– 582، ويبدو أن الحافظ، رحمه الله تعالى، لم يلتزم دائما هذا الفرق، فقد قال في سياق حديثه عن حفظ أبي هريرة رضي الله عنه: (وفي هذين الحديثين فضيلة ظاهرة لأبي هريرة ومعجزة واضحة من علامات النبوة) فتح الباري 215/1، فقوله (ومعجزة) لا يلائم التعريف الذي ذكره، إذ ليس في الأحاديث المذكورة في حفظ أبي هريرة رضي الله عنه شروط المعجزة التي ذكرها، والله تعالى أعلم.
3. دلائل النبوة 10/1.
4. شرح النووي على مسلم (½) وقال ابن كثير (وقد جمع الأئمة في ذلك ما زاد على ألف معجزة)، فصول من السيرة ص: 204.
5. فتح الباري 583/4.

2 ـ مصادر دلائل النبوة

أ القرآن الكريم

يأتي في مقدمة مصادر هذا الفن القرآن الكريم، فقد اشتمل على جملة من دلائل نبوته ـ صلى الله عليه وسلم ـ كمعجزة الإسراء والمعراج المشار إليها في مطلع سورة الإسراء ﴿**سبحان الذي أسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى الذي باركنا حوله لنريه من آياتنا**﴾ [الإسراء: 1]، ومعجزة انشقاق القمر المشار إليها في مطلع سورة القمر: ﴿**اقتربت الساعة وانشق القمر**﴾ [القمر: 1]، ومعجزة شق الصدر المشار إليها في مطلع سورة الشرح ﴿ **ألم نشرح لك صدرك**﴾ [الشرح: 1]، على قول بعض أهل التفسير[1]، وكذا ما تضمنه من أخبار الغيب، ومن الإخبار عما في الضمائر، ومكنونات الصدور مما لا قبل لمحمد ـ صلى الله عليه وسلم ـ بعلمه لولا تعليم الله عز وجل إياه[2].

ب. كتب الحديث

وهي أنواع مختلفة، وقد اشتملت على عدد وافر من دلائل نبوة محمد، صلى الله عليه وسلم، ففي كتاب المناقب من "صحيح البخاري" باب علامات النبوة في الإسلام، وفي كتاب الفضائل من "صحيح مسلم"، باب فضل نسب النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ وتسليم الحجر عليه قبل النبوة، وباب في معجزات النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ وباب توكله على الله تعالى وعصمة الله تعالى له من الناس، وفي سنن الترمذي في كتاب المناقب باب في آيات إثبات نبوة النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ وما قد خصه الله عز وجل به... وفي "صحيح ابن حبان" في كتاب التاريخ باب المعجزات، وفي "مستدرك الحاكم" كتاب آيات رسول الله، صلى الله عليه وسلم، التي هي دلائل النبوة، وفي "مسند أحمد" طائفة كبيرة من أحاديث دلائل النبوة.

كما تضمنت كتب تراجم الصحابة عددا وافرا جدا من دلائل النبوة، كما هو الحال عند ابن سعد (ت 230هـ) في "الطبقات الكبرى"، والبغوي في "معجم الصحابة" (ت 317هـ)،

---

1. انظر تفسير ابن كثير 525/4.
2. حاول بعض العلماء قديما أن يجمع ما تضمنه القرآن الكريم من دلائل النبوة، كبكر ابن علاء القشيري (ت 344هـ)، الذي ألف كتابا بعنوان "ما في القرآن من دلائل النبوة"، ذكره القاضي عياض في ترتيب المدارك 271/5 وابن فرحون في الديباج 315/1.

وابن قانع (ت 351هـ) في "معجم الصحابة"، وابن عبد البر (ت 463هـ) في "الاستيعاب"، وابن الأثير (ت 630هـ) في "أسد الغابة"، وابن حجر (852هـ) في "الإصابة".

ج- كتب السيرة النبوية

اشتملت هذه الكتب على جملة وافرة من دلائل النبوة، كما هو الحال عند ابن حزم الظاهري (ت 452هـ)، حيث أفرد في كتابه "جوامع السيرة[1]" فصلا خاصا لأعلام نبوته - صلى الله عليه وسلم - وكذا القاضي عياض في كتابه "الشفا بتعريف حقوق المصطفى - صلى الله عليه وسلم - حيث ترجم للباب الرابع من القسم الأول بقوله: "فيما أظهره الله تعالى على يديه من المعجزات، وشرفه به من الخصائص والكرامات"، قال فيه: "ونيتنا أن نثبت في هذا الباب أمهات معجزاته وعظيم آياته لتدل على عظم قدره عند ربه...[2]"، وأيضا عماد الدين يحيى بن أبي بكر العامري في كتابه "بهجة المحافل وبغية الأماثل في تلخيص المعجزات والسير والشمائل"، الذي اعتمد كتاب الشفا كثيرا[3]، وترجم للباب الرابع بقوله: "فيما أيده الله تعالى به من المعجزات وخرق العادات"، قال: "أعلم أن هذا الباب بحر واسع لا يعلم قدره ولا يبلغ قعره... وأطول من علمت فيه باعا، وأقوى اتساعا القاضي عياض، فإنه جاء بجمل متكاثرات من أمهات ضروب المعجزات... وها أنذا أذكر محاسنها مع أن كلها عندي حسن، وازيد ما تيسر من ذكر عيون المعجزات بعدها، وبالله تعالى التوفيق[4]". وأيضا ابن كثير في تاريخه "البداية والنهاية" حيث ترجم لذلك بقوله: "كتاب دلائل النبوة" وقسمها إلى دلائل معنوية وأخرى حسية[5]... وأيضا في كتابه "فصول من السيرة[6]" حيث تحدث عن أعلام نبوته، صلى الله عليه وسلم، على سبيل الإجمال... وغيرهم ممن كتبوا في السيرة النبوية لا تكاد تخلو كتبهم من إيراد دلائل نبوته، صلى الله عليه وسلم.

---

1. ص: 8- 14.
2. الشفا 246/1.
3. صرح بذلك قائلا: "وأما ما مهد الله تعالى له قدم نبوته... فروى القاضي عياض، رحمه الله تعالى، من ذلك كتابه الشفا أخبارا كثيرة وكثيرا ما أنقل عنه" بهجة المحافل 13/1.
4. 199/2.
5. البداية 65/6.
6. ص: 204.

د ـ كتب الخصائص

وثمة نوع آخر من أنواع التأليف في السيرة النبوية قد ضم طائفة كبيرة من دلائل النبوة، هي كتب الخصائص النبوية، ككتاب "الخصائص" لابن سبع السبتي (ت في حدود 520هـ)، واللفظ المكرم في خصائص النبي المعظم ـ صلى الله عليه وسلم ـ لقطب الدين الخيضري (ت 894هـ)، وأجمعها لذلك كتاب "الخصائص الكبرى" لجلال الدين السيوطي (ت 911هـ)، وقد حشد فيه – كما هي عادته – كل ما أمكنه من أحاديث المعجزات والخصائص النبوية[1].

هـ ـ كتب العقائد وإعجاز القرآن

وإضافة إلى ما ذكر، فقد اشتملت كتب العقائد، وعلم الكلام، وتلك التي ألفت في إثبات نبوة محمد صلى الله عليه وسلم، كثيرا من دلائل النبوة، ولعل أطولهم نفسا في ذلك القاضي عبد الجبار بن أحمد المعتزلي ت 415هـ في كتابه "تثبيت دلائل النبوة"... كما أن كتب الإعجاز كلها تهدف إلى إثبات معجزة القرآن الكريم، الذي هو أعظم دلائل نبوة محمد، صلى الله عليه وسلم.

وهكذا يتبين أن مظان دلائل النبوة لا تقتصر على المؤلفات في هذا الفن، بل تشمل مظانا أخرى غيرها.

3 ـ المؤلفات في دلائل النبوة

كما سبق كانت دلائل النبوة جزءا من كتب الحديث والسير، ثم ما لبث بعض العلماء أن أفردها بالتأليف، وهذه المؤلفات ضاع بعضها ووصلنا البعض الآخر، وهذا الذي وصلنا منه ما هو مطبوع متداول، ومنه ما لا يزال حبيس خزائن المخطوطات.

والاسم الأشهر الذي عنون به العلماء هذه المؤلفات هو "دلائل النبوة" كما فعل الرازي وأبو نعيم والبيهقي وغيرهم ممن ألف في هذا الفن، وبعضهم سماها "آيات النبي ـ صلى الله

1. أنظر عن المؤلفات في الخصائص النبوية، معجم ما ألف عن رسول الله، صلى الله عليه وسلم، لصلاح الدين المنجد ص: 187– 190.

عليه وسلم ـ كالمدائني، وبعضهم "أعلام النبوة" كما فعل أبو داود السجستاني وابن قتيبة والماوردي، أو "أمارات النبوة" كالجورجاني، أو "معجزات النبي ـ صلى الله عليه وسلم" كعبد الحق الاشبيلي... وهي كلها أسامي تفيد معنى واحدا، هو تلك الدلائل والأمارات والبراهين الدالة على صدق محمد ـ صلى الله عليه وسلم ـ في دعواه النبوة.

وفيما يلي سرد للمؤلفات في هذا الفن، وذكر من أشار إليها، والتنبيه على المطبوع منها والمخطوط، وذكر من نقل عنها إن كانت مفقودة، مرتبة بحسب تاريخ الوفاة.

1 ـ الحجة في إثبات نبوة النبي، صلى الله عليه وسلم، لبشر بن المعتمر المعتزلي (210هـ)، ذكره ابن النديم[1].

2 ـ آيات النبي، صلى الله عليه وسلم، لعلي بن محمد المدائني (ت 215هـ)، ذكره بن النديم[2].

3 ـ أعلام النبوة للخليفة المأمون العباسي (ت 218هـ)، ذكره بن النديم[3].

4 ـ الدين والدولة في إثبات نبوة محمد ـ صلى الله عليه وسلم ـ لعلي بن ربن الطبري (كان حيا سنة 24 هـ)، وهو مطبوع، ذكر مؤلفه في مقدمته أن شهادات الحق ومقاييس العبر التي وجدها متوافرة مجتمعة للنبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ هي في عشر معان، وذكرها، وعلى هذه المعاني بنى أبواب الكتاب العشرة، وقد انتقد في مقدمته المؤلفين قبله في هذا الفن، واتهمهم بالقصور والإبهام ومخاطبة المسلمين دون المشركين، يقول في ذلك: "وأسلك في ذلك سبيلا أسد واجدى مما سلك غيري من مؤلفي الكتب في هذا الفن، فإن منهم من قصر وبتر وأدغم حجته ولم يفسر، ومنهم من احتج على أهل الكتاب بالشعر وبما لم يعرفوه من كتبهم، ومنهم من حشى دفتي كتابه بمخاطبة المسلمين دون المشركين، ثم ترجم حججه بأوعر كلام وأبعده من الإفهام[4]".

---

1. الفهرست ص: 230.
2. الفهرست ص: 147.
3. الفهرست ص: 168.
4. ص: 35.

وابن ربن الطبري كان نصرانيا وأسلم، وقد سار في كتابه هذا على طريقة المتكلمين بإيراد الحجج والبراهين ومناظرة اليهود والنصارى في دعاواهم لإنكار نبوة محمد، صلى الله عليه وسلم، وقد أثبت فيه النبوة – كما يقول الأستاذ محمد كرد علي – إثبات العارف بالأديان الأخرى ولاسيما اليهودية والنصرانية، قيل إن الخليفة المتوكل عاونه في تأليفه، وكتابه هذا دليل على اضطلاعه بالحكمة وأنه انتحل الإسلام عن بصيرة بعد أن نضج في العلوم وأحفى المشاكل بحثا[1]".

5. أمارات النبوة لأبي ليعقوب بن إبراهيم الجوزجاني (ت 259هـ)، ذكره المنجد[2].

6. دلائل النبوة لأبي زرعة الرازي عبيد الله بن عبد الكريم (ت 264هـ)، ذكره البرذعي[3]، كما ذكره ابن كثير في تفسيره، حيث أورد خبرا طويلا في شأن الاسكندر، ثم قال: "والعجب أن أبا زرعة الرازي –مع جلالة قدره– قد ساقه بتمامه في كتابه دلائل النبوة، وذلك غريب منه[4]"، وأيضا ذكره في كتابه البداية والنهاية[5] وقال عنه: "هو كتاب جليل"، ونقل عنه هناك في عدة مواضع منها 326/1 – 259/4 – 75/6 – 77 – 278 – 283. وذكره أيضا السخاوي[6].

7. أعلام النبوة لسيمان بن أبي عصفور الفراء المعتزلي (ت 269هـ)، ذكره الخشني[7]، وقال عنه الدكتور محمد يسف: "وهذا أول كتاب نلقاه للمغاربة في أعلام النبوة[8]"، وذكر أنه "لم يظهر أي أثر لكتاب ابن أبي عصفور في مصنفات من أتى بعده ممن ألفوا في أعلام النبوة[9]".

1. نقل ذلك عنه من كتابه "كنوز الأجداد" محقق كتاب "الدين والدولة" الأستاذ عادل نويهض ص: 26.
2. معجم ما ألف عن رسول الله، صلى الله عليه وسلم، ص: 63، ومنه مختارات في الظاهرية، مجموع رقم 104، من ورقة 162أ إلى 169أ، كما أفاد فؤاد سزكين (تاريخ التراث العربي 209/1.
3. في سياق سؤالاته لأبي زرعة الرازي، ص: 692.
4. تفسير القرآن العظيم، 101/3.
5. 259/4.
6. الإعلان بالتوبيخ، ص: 166.
7. قضاة قرطبة وعلماء إفريقية، ص: 286.
8. المصنفات المغربية في السيرة النبوية، 241/1.
9. المرجع نفسه، 241/1.

8 ـ أعلام النبوة لأبي داود بن علي الأصفهاني (ت 270هـ)، ذكره ابن النديم[1].

9 ـ أعلام النبوة لأبي داود السجستاني صاحب السنن (ت 275هـ)، ذكره ابن خير[2] والسخاوي[3] وابن حجر[4] وحاجي خليفة[5] والكتاني[6].

10 ـ دلائل النبوة لعبد الله بن مسلم بن قتيبة (ت 376هـ)، ذكره ابن النديم[7] والسخاوي[8] وحاجي خليفة[9]، وذكره التيمي بعنوان "أعلام النبي ـ صلى الله عليه وسلم[10] ـ وكذا ذكره عبد الكريم القزويني[11].

وذكره بعنوان "أعلام النبوة" القاضي عياض في ترجمة أبي جعفر بن عبد الله بن مسلم بن قتيبة، وذكر أن هذا الكتاب من جملة كتب أبيه التي سمعت منه، وكان يحفظها كما يحفظ القرآن، وكان أبوه حفظها إياه في اللوح وعدتها واحد وعشرون كتابا[12]، كما ذكره الذهبي[13] والسخاوي[14] وابن فرحون[15].

وذكره المنجد في معجمه بعنوان "أعلام رسول الله، صلى الله عليه وسلم، المنزلة على رسله في الثوراة والإنجيل والزبور والقرآن وغير ذلك، ودلائل نبوته من البراهين النيرة

---

1. الفهرست، ص: 304.
2. فهرسته 132/1.
3. الإعلان بالتوبيخ ص: 167و 360.
4. مقدمة التهذيب 6/1 وفتح الباري 9/3 ونقل عنه.
5. كشف الظنون 760/1.
6. الرسالة المستطرفة، ص: 105.
7. الفهرست، ص: 115.
8. الإعلان بالتوبيخ، ص: 360.
9. كشف الظنون 760/1.
10. دلائل النبوة، ص: 137.
11. التدوين في تاريخ قزوين 81/1.
12. انظر ترتيب المدارك 273/5.
13. سير أعلام النبلاء 297/13.
14. الإعلان، ص: 167.
15. الديباج 161/1.

والدلائل الواضحة[1]".

11 ـ أعلام النبوة لأبي حاتم الرازي محمد بن إدريس (ت 277هـ)، ذكره المنجد في معجمه[2].

12 ـ دلائل النبوة لإبراهيم بن الهيثم البلدي (ت 278هـ) ذكره السخاوي قال: "جمعها – في الدلائل – مع غرائب الأحاديث إبراهيم بن الهيثم البلدي[3].

13 ـ هواتف الجان للحافظ ابن أبي الدنيا (ت 281هـ)، ذكره السخاوي[4] والسيوطي[5] وحاجي خليفة[6]، وهو من مرويات ابن خير الإشبيلي[7]، وهو مطبوع.

14 ـ دلائل النبوة للحافظ ابن أبي الدنيا (ت 281هـ)، وهو غير كتابه سابق الذكر، وذكره الذهبي[8] وابن حجر في ترجمة بأبويه الفارسي[9]، والسخاوي[10].

15 ـ دلائل النبوة إبراهيم بن إسحاق الحربي (ت 285هـ)، ذكره أبو يعلى الحنبلي[11] وحاجي خليفة[12].

16 ـ دلائل النبوة للفريابي (ت 301هـ)، وهو مطبوع بهذا العنوان في جزء لطيف[13]، واشتمل على بابين تحدث في الأول عن بركة دعائه، صلى الله عليه وسلم، في الشيء القليل من الطعام فتجعل فيه البركة حتى يشبع منه الخلق الكثير، وفي الثاني عن بركة دعائه ـ صلى الله

---

1. ص: 62، وأفاد عن وجود نسخة قديمة منه بالظاهرية حديث ، 164(ورقة 127– 159).
2. ص: 62، وأفاد عن وجوده مخطوطا بمعهد المخطوطات العربية تاريخ 1380.
3. الإعلان، ص: 167.
4. الإعلان 165.
5. الخصائص الكبرى 33/2.
6. كشف الظنون 2047/2.
7. فهرسته 358/1.
8. السير 402/13.
9. الإصابة 337/1.
10. الإعلان ص: 167.
11. طبقات الحنابلة 86/1.
12. الكشف 760/1.
13. وأفاد بروكلمان عن وجود نسخة منه بالظاهرية، ص: 51، (انظر تاريخ الأدب العربي 159/3).

عليه وسلم ـ في الشيء اليسير من الماء فيروى منه الخلق الكبير، وهو يسوق الأحاديث بسنده، ومن جملة شيوخه الذين روى عنهم أبوبكر وعثمان أبنا أبي شيبة وقتيبة بن سعيد وهدبة بن خالد القيسي ومحمد بن عبد الأعلى وذكر السخاوي هذا الكتاب وسماه "المعجزات"، كما ذكر له هناك مؤلفا آخر بعنوان "تكرير الطعام والشراب[1]".

17 ـ كتاب المعجزات أو تجديد الإيمان وشرائع الإسلام لأبي جعفر أحمد بن محمد القصري التونسي (ت 322هـ)، ذكره القاضي عياض في ترجمته قال: "ومن تأليفه في المعجزات، وكان يقول: لو سبقني أحد إلى دفن كتبه لأمرتهم أن يدفنوني مع المعجزات حتى ألقى بها رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ وكان يقول: ربما انتبهت من النوم فأرى نورا من السماء ينزل على كتاب المعجزات[2]".

كما ذكره عبد الله المالكي في ترجمته قال: "وهذا الكتاب الذي فيه المعجزات كتاب عجيب يشتمل على نيف وستين جزءا سماه "كتاب تجديد الإيمان وشرائع الإسلام" وقفت على جمعه وقرأته مرارا بصقلية وإفريقية نفعنا الله به، ونفع مؤلفه[3]".

18 ـ دلائل النبوة لإبراهيم بن حماد بن إسحاق (323هـ)، ذكره ابن النديم[4].

19 ـ دلائل النبوة لأبي الحسن الأشعري (ت 324هـ)، ذكره ابن عساكر قال: "له كتاب في دلائل النبوة مفرد[5]".

20 ـ هواتف الجان للحافظ أبي بكر محمد بن جعفر الخرائطي (ت 327هـ)، ذكره أبو شامة المقدسي ونقل عنه[6]، والسخاوي[7] وسماه "هواتف الجان وعجيب ما يحكي عن الكهان ممن بشر بالنبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ بواضح البرهان"، وهو من جملة مصادر ابن حجر

1. الإعلان، ص: 170.
2. ترتيب المدارك 931/5.
3. رياض النفوس 891/2.
4. الفهرست، ص: 282.
5. تبيين كذب المفتري ص: 631.
6. شرحه على الشقراطسية، ص: 841.
7. الإعلان، ص: 561.

في كتابه الإصابة[1]، وهو مطبوع ويسوق فيه الأحاديث بسنده، وفيه أحاديث موضوعة وغريبة.

21ـ ما في القرآن من دلائل النبوة لبكر بن العلاء القشيري (ت 344هـ)، ذكره القاضي عياض[2] وابن فرحون[3].

22ـ دلائل النبوة لأبي محمد بن أحمد العسال (ت 349هـ)، ذكره السخاوي[4].

23ـ دلائل النبوة لأبي بكر محمد بن الحسن النقاش (ت 351هـ)، ذكره ابن النديم[5] والذهبي[6] والسخاوي[7].

24ـ دلائل النبوة للحافظ أبي القاسم سليمان بن أحمد الطبراني (ت 360هـ)، ذكره يحيى ابن عبد الوهاب بن منده وقال: "في عشرة أجزاء[8]"، وأبو القاسم التيمي في دلائل النبوة ونقل عنه في مواضع منها ص: 63- 100- 128- 145، والذهبي وقال: "في مجلد[9]"، والسخاوي[10]، وابن تغري[11].

25ـ وله أيضا "حديث الظبي الذي تكلم بين يدي رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ ذكره

1. أنظر 792/1- 244/2- 682/4.
2. ترتيب المدارك 172/5.
3. الديباج 513/1.
4. الإعلان، ص: 761.
5. الفهرست، ص: 05.
6. تذكرة الحفاظ، 809/3
7. الإعلان، ص: 761- 063.
8. كتابه (ترجمة أبي القاسم سليمان بن أحمد)، ص: 360.
9. تذكرة الحافظ 913/3.
10. الإعلان، ص: 166و 360.
11. النجوم الزاهرة 59/4.

فؤاد سزكين[1]،

26. دلائل النبوة للإمام محمد بن علي القفال الشاشي (ت 365هـ)، ذكره أبو القاسم التيمي[2] والنووي قال: "رأيت له كتابا نفيسا في دلائل النبوة[3]" وابن قاضي شهبة[4] والذهبي[5] والسيوطي[6] وياقوت الحموي[7].

27. دلائل النبوة للحافظ أبي الشيخ ابن حيان (ت 369هـ)، ذكره أبو القاسم التيمي في عدة مواضع من كتابه دلائل النبوة[8]، والسخاوي[9].

28. دلائل النبوة لأبي حفص ابن شاهين (ت 385هـ)، ذكره ابن كثير[10] والكتاني[11].

---

1. انظر تاريخ التراث العربي 319/1، وأفاد عن وجوده مخطوطا بالظاهرية، مجموع 76، ورقة 253أ – 256أ، وهذا الحديث موضوع، أخرجه أبو نعيم الدلائل رقم 273، والبيهقي الدلاءل 34/6- 35، من طريق بشر بن موسى عن يعلى بن إبراهيم الغزال عن الهيثم بن حماد عن أبي كثير عن زيد بن أرقم، وضعفه البيهقي، وساق ابن كثير من رواية أبي نعيم ثم قال: "وفي بعضه نكارة، والله تعالى أعلم" البداية 149/6.
وقال الهيثمي: رواه الطبراني، وفي أغلب بن تميم وهو ضعيف، (المجمع: 295/8)، وذكره الذهبي في ترجمة يعلى بن إبراهيم الغزال، قال: "لا أعرفه، له خبر باطل عن شيخ واه"، ثم ذكره (الميزان 284/7)، والهيثم بن حماد عن أبي كثير قال الذهبي: "لا يعرف لا هو ولا شيخه، وروى عنه يعلى الغزال الميزان 107/7".
وأخرجه بنحوه أبو نعيم الدلائل رقم 274، من حديث هلال الجعفي عن صالح المري عن ثابت البناني عن أنس بن مالك وإسناده ضعيف لأجل صالح المري، قال ابن معين: ضعيف، وقال عمرو بن علي: "منكر الحديث جدا يحدث عن قوم ثقات بأحاديث مناكير"، وقال النسائي: "متروك" (الميزان 93/92/5)، وقال الهيثمي: "رواه الطبراني في الأوسط وفيه صالح المري وهو ضعيف"، (المجمع 294/8- 295)، وأخرجه بنحوه البيهقي الدلائل 34/6 من حديث علي بن قادم عن أبي العلاء بن طهمان عن عطية عن أبي سعيد وساقه ابن كثير من عدة طرق (أنظر البداية 147/6- 149)، وقال القاري: حديث تسلم الغزالة اشتهر على الألسنة والمدائح النبوية، قال ابن كثير: "وليس له أصل ومن نسبه إلى النبي، صلى الله عليه وسلم فقد كذب" (المصنوع في معرفة الحديث الموضوع 80/1).
2. دلائل النبوة، ص: 166و 193.
3. تهذيب الأسماء واللغات 556/2.
4. طبقات الشافعية 149/2.
5. السير 284/16.
6. طبقات المفسرين ص: 109.
7. معجم البلدان 178/1.
8. منها ص: 75- 113- 160- 203.
9. الإعلان ص: 166.
10. البداية والنهاية 307/2.
11. الرسالة المستطرفة، ص: 105.

29 ـ أعلام النبوة لأحمد بن فارس اللغوي (ت 395هـ)، ذكره السخاوي[1].

30 ـ دلائل النبوة للحافظ أبي عبد الله محمد بن إسحاق بن منده (ت 395هـ)، ذكره أبو سعد السمعاني[2] وابن حجر[3] والسخاوي[4] والسيوطي[5].

31 ـ دلائل الرسالة لأبي المطرف عبد الرحمن بن عيسى بن فطيس القرطبي (ت 402هـ)، قال الذهبي: "في عشرة أسفار[6]"، كما ذكره في سير أعلام النبلاء[7] وسماه هناك "أعلام النبوة"، وذكره أيضا السخاوي[8] والكتاني، وقال أيضا: (في عشرة أسفار)[9]، وهو ثاني مغربي يقول الدكتور محمد يسف – أفراد الأعلام والدلائل بالتصنيف، وتدل الأسفار الكثيرة على وفرة المادة وسخاء العطاء لدى القاضي أبي المطرف ابن فطيس[10].

32 ـ دلائل النبوة لأبي عبد الله الحليمي صاحب القفال الشاشي (ت 403هـ)، ذكره النووي[11].

33 ـ إكليل في دلائل النبوة لأبي عبد الله الحاكم النيسابوري (ت 405هـ)، ذكره الحاكم نفسه قال: "ذكرت في كتاب الإكليل على الترتيب بعوث رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ وسراياه زيادة على المائة[12]"، وذكره ابن عساكر، وسماه (الإكليل في دلائل النبوة)[13]، كما

---

1. الإعلان، ص: 167.
2. التحبير المعجم الكبير 262/1.
3. الإصابة 402/2.
4. الإعلان، ص: 166.
5. الخصائص الكبرى 1/ 104.
6. تذكرة الحفاظ 3/ 1061.
7. 212/17.
8. الإعلان، ص: 360.
9. الرسالة المستطرفة، ص: 105.
10. أنظر المصنفات المغربية في السيرة النبوية 245/1.
11. شرح النووي علي مسلم 215/13.
12. معرفة علوم الحديث، ص: 239.
13. تبيين كذب المفتري، ص: 228.

ذكره ابن سيد الناس ونقل عنه في مواضع[1]، وسماه السيوطي بكتاب (المعجزات)[2]، وذكره أيضا الشوكاني[3].

34 ـ دلائل النبوة لأبي سعد الخركوشي النيسابوري عبد الملك بن عثمان الواعظ (ت 407هـ) ذكره بهذا العنوان الذهبي[4]، ولعله كتابه المسمى (شرف المصطفى، صلى الله عليه وسلم) على ما ذكره الدكتور فاروق حمادة[5]، وقد ذكر هذا الكتاب السيوطي ونقل عنه في عدة مواضع[6] وهو من جملة مرويات ابن خير، وذكر أن القاضي عياض اختصره، وعنه أخذه ابن خير إجازة ومشافهة وإذنا[7]، وقد علق الأستاذ محمد بن تاويت على ذلك بقوله: "وكأن القاضي عياض كان يمهد لتأليف كتابه الشفا، فاستطال كتاب (شرف المصطفى، صلى الله عليه وسلم) فلخصه ليسهل الرجوع إليه، واستفادته منه[8]".

قلت: ليس في (الشفا) أي إشارة لهذا الكتاب ولا لصاحبه، ومع ذلك فيبقى هذا الاحتمال قائما، لكون القاضي عياض لم يصرح بمصادره كلها في كتاب الشفا، سيرا على ما درج عليه أغلب المؤلفين القدامى، والله تعالى أعلم.

35ـ معجزات النبي صلى الله عليه وسلم لعبد الله بن محمد بن أبي علان قاضي الأهواز (ت 409هـ)، ذكره ابن كثير قال: "جمع فيه ألف معجزة، وكان من كبار شيوخ المعتزلة[9]".

36ـ تثبيت دلائل النبوة للقاضي عبد الجبار بن أحمد المعتزلي (ت 415هـ)، وهو مطبوع ذكره ابن كثير قال: "له مصنفات حسنة منها دلائل النبوة وعمد الأدلة وغيرها[10]"، وقال ابن

---

1. أنظر عيون الأثر 70/2- 75- 138.
2. الخصائص الكبرى 65/2.
3. نيل الأوطار 119/1.
4. السير 256/17 والعبر 98/3.
5. مصادر السيرة النبوية وتقويمها ص: 62.
6. أنظر الخصائص الكبرى 106/1- 109 و 10/2- 24- 35.
7. أنظر فهرست ابن خير 374/1، وانظر مخطوطاته في تاريخ الدب العربي لبروكلمان 85/4.
8. مقدمة ترتيب المدارك ج 1 ص: (كب).
9. البداية والنهاية 7/12.
10. البداية والنهاية 291/11.

حجر في ترجمته: "صنف دلائل النبوة فاجاد فيه وبرز[1]"، وقال عنه ابن قاضي شهبة: "ومن أجل مصنفاته وأعظمها كتاب دلائل النبوة في مجلدين أبان فيه عن علم وبصيرة جيدة[2]". ونقل الدكتور فاروق حمادة عن الكوثري قوله فيه: "لم نر ما يقارب كتاب تثبيت دلائل النبوة للقاضي عبد الجبار في قوة الحجاج وحسن الصياغة ودفع شكوك المتشككين"، قال الدكتور فاروق: "وهو كما قال رحمه الله تعالى، إلا أن فيه بعض النصوص الضعيفة والواهية، يسوقها في خضم ما يسوق من نصوص للاستشهاد[3]".

37 ـ دلائل النبوة لأبي نعيم الأصفهاني (ت 430هـ) وهو من أشهر المصنفات في هذا الفن والمطبوع منه هو المنتخب منه، وليس الأصل[4]، وذكره ابن قاضي شهبة[5] والذهبي وقال: "في مجلدين[6]" والسبكي[7] وابن كثير وقال: "هو كتاب حافل في ثلاث مجلدات[8]"، وقال عنه في تفسيره[9]: "هو كتاب جليل" كما ذكره حاجي خليفة[10] والكتاني[11].

1. لسان الميزان 386/3.
2. طبقات الشافعية 184/2.
3. مصادر السيرة النبوية وتقويمها ص: 63- 64.
4. عاب محققا دلائل النبوة لأبي نعيم محمد رواس قلعجي وعبد البر عباس علي ناشري المنتخب من دلائل النبوة لأبي نعيم ط الثانية 1396هـ، نشره تحت عنوان "دلائل النبوة" رغم أنه ليس إلا منتخبا منه قائلين: "والأمر الذي نستغربه هو أن الكتاب في كلا الطبعتين – السابقتين – حمل اسم دلائل النبوة وكان من المفروض أن يحمل اسم المنتخب من دلائل النبوة ولا نقبل القول أن الذين نشروا الكتاب وأشرفوا على إخراجه ظنوا أن هذا المنتخب هو نفسه دلائل النبوة الأصلي لأن هذه غلطة لا تصدر عن عالم، والذين أخرجوا الطبعة الثانية جماعة من العلماء كما يظهر من تعليقاتهم عليها، ولأن كتاب الخصائص الكبرى للسيوطي وفتح الباري وغيرهما من كتب الحديث مليئة بالنقول عن دلائل النبوة لأبي نعيم، مع أن كثيرا من هذه النقول غير موجود في المنتخب" المقدمة ص: 22، وصرحا في آخر المقدمة ص: 28 بأنه ليس إلا منتخبا من دلائل النبوة، والغريب أن الكتاب بتحقيقهما نشر تحت عنوان "دلائل النبوة" رغم أنه ليس إلا منتخبا منه... فإن كان الأمر بإقرارهما فلا معنى لاعتراضهما المذكور حيث وقعا في نفس ما عاباه، وإن كان الأمر من فعل الناشر فوجب إنكارهما عليه، وتنبيه الناس إلى ذلك، لأنه من التدليس الذي لا يليق بأهل العلم، والله تعالى المستعان.
5. طبقات الشافعية 203/2
6. تذكرة الحفاظ 1097/3، وكذا ذكره في السير 456/17.
7. طبقات الشافعية 22/4.
8. البداية والنهاية 258/6 وأيضا 262/6.
9. 522/2.
10. الكشف 760/1.
11. الرسالة المستطرفة ص:105.

وهذا المنتخب يشمل مقدمة وواحدا وثلاثين فصلا، وذلك "لتسهل على المتحفظ أنواعه وأقسامه فيكون أجمع لفهمه، وأقرب من ذهنه، وأبعد من تحمل الكلفة في طلبه[1]"، والظاهر أن تأليف أبي نعيم لهذا الكتاب جاء تلبية لرغبة بعض الناس –وقد يكونون من طلبته– لجمع روايات في النبوة والدلائل والمعجزات وخصائص النبي، صلى الله عليه وسلم[2].

وقد ضمن أبو نعيم مقدمته تعريف النبوة والنبي والرسول والوحي، وذكر أن النبوة التي هي سفارة بين الله تعالى وعباده لا تتم إلا بأربع خصائص تتوفر في الأنبياء، وهي:

1. الفضيلة النوعية: ومعناه أن الله تعالى لا يختار للرسالة إلا من كان متقدما على من بعث إليهم.

2. الفضيلة الإكرامية: ومعناه إمداد الله تعالى لرسله بلطائف وكرامات تثبت قلوبهم وتيسر عليهم مهمة البلاغ.

3. الإمداد بالهداية: ومعناه إمداد الله تعالى لرسله بمواد الإرشاد.

4. التثقيف عند الزلة: ومعناه تنبيه الله تعالى لرسله في لحظات الضعف وإرشادهم إلى ما هو الأصوب في علمه سبحانه وتعالى.

وأبو نعيم حافظ متقدم يسوق الأحاديث بأسانيده، ومنها الصحاح والحسان والضعاف،

---

1. دلائل النبوة ص: 37.
2. أنظر مقدمة الكتاب ص: 32.
3. منها على سبيل المثال حديث رقم 20 الذي أخرجه من طريق محمد بن عثمان بن أبي شبية ثنا عبد الله بن عمر بن أبان ثنا إسماعيل بن إبراهيم التيمي ثنا سيف بن وهب عن أبي الطفيل مرفوعا "إن لي عند ربي عشرة أسماء، قال أبو الطفيل: حفظت منها ثمانية: محمد وأحمد وأبو القاسم والفاتح والخاتم والعاقب والحاشر والماحي"، قال أبو يحيى: وزعم سيف أن أبا جعفر قال له: "إن الإسمين الباقيين: طه ويس..." وهو حديث موضوع، وأخرجه الآجري في الشريعة ص: 463 من طريق أبي القاسم البغوي عن عبد الله بن عمر الكوفي عن أبي يحيى التيمي عن سيف بن وهب وبه وأخرجه ابن عدي في الكامل 335/8 من حديث عائشة وابن عباس وأسامة بن زيد وعلي وجابر بن عبد الله مرفوعا، في إسناد طويل وضعيف جدا، فيه وهب بن وهب أبو البختري، قال النسائي: متروك الحديث (الضعفاء والمتروكون ص: 104)، وقال ابن عدي بعد سياق هذا الحديث: "وهذه الأحاديث عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة بواطيل، أبو البختري جسور من جملة الكذابين الذين يضعون الحديث وكان يجمع في كل حديث يريد أن يرويه أسانيد من جسارته على الكذب ووضعه على الثقات" انظر الكامل 333/8– 335.

والواهيات، وفيه عدة أحاديث موضوعة[1] ومن جملة من ينقل عنهم بأسانيده من أئمة السير ابن إسحاق والواقدي والفريابي، وبالنظر إلى الأنموذج الذي ساقه محققا الكتاب من الجزء الأول الوحيد المتبقى بدار الكتب المصرية تحت رقم: 613[2]، نلاحظ كما لاحظ ذلك المحققان، أن من منهج أبي نعيم أنه يسوق الحديث بروايات متعددة ومن طرق مختلفة، وهو ما لانجده في المنتخب المطبوع، فلعل صاحبه حذف هذه المرويات واقتصر على واحدة منها طلبا للاختصار.

أما فصول الكتاب فقد عرض فيها أبو نعيم (من فصل 1إلى 17) لفضل النبي، صلى الله عليه وسلم، وما ورد من البشارات في الكتب السابقة، وهواتف الجان وأخبار الكهان بنبوته، ثم عرض لما تضمنته أحداث سيرته، صلى الله عليه وسلم، من أعلام النبوة بدءا بولادته ونزول الوحي عليه. وهجرته إلى المدينة.

ومن الفصل 18 إلى24، عرض فيها دلائل النبوة في شكوى البهائم والسبع للرسول، صلى الله عليه وسلم، وتسليم الأشجار وإطاعتهن له وبركته في الطعام وغيره وإجابة دعائه في أمور مختلفة ومواطن متفرقة.

1. وزاد السيوطي نسبته إلى ابن مردويه في تفسيره من طريق أبي يحيى التيمي قال: "وهو وضاع عن سيف بن وهب قال وهو ضعيف" مناهل الصفا ص: 35.

قلت: أبو يحيى التيمي هو إسماعيل بن يحيى بن عبيد الله قال الدارقطني: متروك كذاب (الضعفاء رقم: 81)، أما عن سيف بن وهب فقال النسائي: ليس بثقة (الضعفاء رقم 257)، وقال أحمد: ضعيف الحديث (الضعفاء للعقيلي 171/2)، وفي الصحيح غنية عن هذا الحديث الضعيف وأمثاله، فقد أخرج البخاري في صحيحه رقم 3532 كتاب المناقب باب ما جاء في أسماء رسول الله، صلى الله عليه وسلم، "لي خمسة أسماء: أنا محمد أنا أحمد وأنا الماحي الذي يمحو الله به الكفر، وأنا الحاشر الذي يحشر الناس على قدمي، وأنا العاقب"، وانظر أمثلة أخرى للأحاديث الموضوعة في الكتاب أرقام: 20- 31- 91- 99- 288- 331- 386.

2. ذكر محققان الكتاب أن فهارس دار الكتب المصرية أشارت إلى وجود نسختين غير هذه: الأولى برقم 102 حديث، والثانية برقم 703 حديث، ثم قالا: "ولكنا لم نتمكن من مشاهدتهما لعدم العثور عليهما آنذاك، وعلى كل حال فإن هاتين النسختين لا يوجد منهما إلا الجزء الأول فقط." المقدمة ص: 21.

قلت وهذا غريب في ميدان التحقيق، كيف يجزم المحققان بأن هاتين النسختين لا يوجد منهما إلا الجزء الأول فقط، وهما لم يطلعا عليهما كما اعترفا بذلك! كما اقتصرا على ذكر ثلاث نسخ من هذا الكتاب وقالا إنها هي النسخ الموجودة من دلائل النبوة على ما نعلم (المقدمة ص: 20). ولو رجعنا إلى تاريخ بروكلمان 227/6 لوجداه ذكر مخطوطتين آخريين لم يذكراها: الأولى في المتحف البريطاني ثان 150، والثاني في بنكيبور 989/15، وغير بعيد أن يوجد فيهما ما عدم في النسخ التي اعتمدها المحققان والله تعالى أعلم.

ومن الفصل25 إلى 29، ذكر ما جرى من الآيات في غزواته وسراياه وما ظهر من الآيات لأصحابه في حياته وبعد وفاته، وما وقع من الآيات بوفاته، صلى الله عليه وسلم.

وختم هذه الفصول بعقد مقارنة (في الفصل 30) بين فضائل نبينا وآياته ـ صلى الله عليه وسلم ـ وفضائل وآيات بعض إخوانه الأنبياء السابقين وهم: إبراهيم وموسى وصالح وداود وسليمان ويوسف ويحيى وعيسى، وفي الفصل 31 ذكر حديث ابن أبي هالة وحديث عائشة، رضي الله عنهما، في صفته وأخلاقه ـ صلى الله عليه وسلم ـ وكان حريا بهذا الفصل أن يلحق بالفصل 12 حيث ذكر هناك جملة من أخلاقه وصفاته، صلى الله عليه وسلم.

38 ـ دلائل النبوة لأبي العباس جعفر بن محمد المستغفري الحنفي (ت 432هـ)، ذكره السمعاني[1] والذهبي[2] والسخاوي[3] وحاجي خليفة وقال "جعل فيه الدلائل أعني ما كان قبل البعثة سبعة أبواب والمعجزات عشرة أبواب[4]".

وهذا الكتاب من جملة مسموعات عبد القادر بن أبي الوفاء (ت 775هـ)، على شيخه محمد بن نصر بن أبي منصور أبي بكر العامري، قال: "وسمعت عليه دلائل النبوة لأبي العباس المستغفري بروايته من أبي علي النسفي عنه [5]".

39 ـ دلائل النبوة لأبي ذر الهروي عبد بن أحمد (ت 434أو 435هـ)، ذكره القاضي عياض[6] والذهبي[7] و ابن فرحون[8] والسيوطي[9]، وهو من جملة مرويات ابن خير[10].

40 ـ أعلام النبوة للقاضي الماوردي (ت 450هـ)، وهو مطبوع ذكره القرطبي[11] وابن

1. التحبير في المعجم المكبير 181/2و246.
2. التذكرة 1102/3والسير 564/17.
3. الإعلان ص:167.
4. الكشف 760/1.
5. الجواهر المضية في طبقات الحنفية 137/2.
6. ترتيب المدارك 233/7.
7. التذكرة 1106/3 والسير 560/17.
8. الديباج 132/2.
9. طبقات الحافظ 425/1.
10. فهرست ابن خير 370/1.
11. الجامع لأحكام القرآن 194/20.

سيد الناس[1] والحلبي[2] ونقلوا عنه كما ذكره السخاوي[3] وحاجي خليفة[4] وقد جعله المؤلف في واحد وعشرين بابا، واشتمل على أمرين:

- أحدهما ما اختص بإثبات النبوة من أعلامها
- والثاني فيما يختص من أقسامها وأحكامها[5].

والأبواب الستة الأولى تحدث فيها عن معرفة الله عز وجل وإثبات النبوات وإثبات نبوة محمد، صلى الله عليه وسلم، وسلك في ذلك طريقة المتكلمين، وباقي الأبواب تحدث فيها عن دلائل نبوة محمد ـ صلى الله عليه وسلم ـ بدءا بمعجزة القرآن الكريم الذي فصل الكلام في وجوه إعجازه إلى عشرين وجها، وانتهاء بالباب الأخير الذي تحدث فيه عن مبدأ بعثته، صلى الله عليه وسلم.

وقد ساق الأحاديث فيه بغير إسناد، وفيه بعض الأحاديث الضعيفة، وقال عنه الدكتور فاروق "هو لطيف في بابه[6]".

41 ـ دلائل النبوة وأحوال صاحب الشريعة، صلى الله عليه وسلم، للإمام أبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي (ت 458هـ)، ذكره كثير من مترجمين منهم الذهبي[7] وابن قاضي شهبة[8] والسبكي[9] والسيوطي[10] والسخاوي[11] والكتاني[12]، وعليه عول كثير من ألف في السيرة النبوية ونقلوا عنه، وهو مطبوع في سبع مجلدات بتحقيق الدكتور عبد المعطي قلعجي.

---

1. عيون الآثر 40/1.
2. السيرة الحلبية 45/1.
3. الإعلان ص: 167- 360.
4. الكشف 126/1.
5. انظر مقدمة الكتاب، ص: 3.
6. مصادر السيرة النبوية وتقويمها، ص:64.
7. السيرة 166/18.
8. طبقات الشافعية 221/2.
9. طبقات الشافعية الكبرى 9/4.
10. طبقات الحافظ 433/1.
11. الإعلان ص:167.
12. الرسالة المستطرفة ص:.33.

وهو من أجمع وأشهر ما ألف في دلائل النبوة، وقد أشاد به أكثر من واحد، قال عنه السبكي: "وأما كتاب الاعتقاد وكتاب دلائل النبوة وكتاب شعب الإيمان وكتاب مناقب الشافعي وكتاب الدعوات الكبير فأقسم ما لواحد منها نظير[1]"، قال عنه الذهبي: "فعليك يا أخي بكتاب دلائل النبوة للبيهقي فإنه شفاء لما في الصدور وهدى ونور[2]". وقال عنه السخاوي: "وهو أحفظها كما بينته في جزء مفرد في ختمه[3]" وقال عنه في موضع آخر: "وهو أجمعها[4]".

وممن اختصر هذا المؤلف الجليل:

أ. سراج الدين عمر بن علي المعروف بابن الملقن (804هـ)، كما صرح بذلك حاجي خليفة[5]، وكذا قال بأن قاضي شهبة في ترجمة ابن الملقن، وإن لم يعينه قال: "له مختصر دلائل النبوة[6]" والظاهر أنه أراد دلائل النبوة للبيهقي فأطلقه دون تقييد لشهرته كما يطلق المسند ويراد به مسند أحمد، ويؤكد هذا تصريح حاجي خليفة بذلك، والله تعالى أعلم.

ب. وعليه أيضا مختصر لمؤلف مجهول بعنوان "بغية السائل عما حواه كتاب الدلائل" عن سيرة النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ وصفاته ذكره بروكلمان[7].

وقد جعل البيهقي كتابه هذا في مقدمة ومدخل وأبواب:

في المقدمة عرض لمنهجه في الكتاب وهو منهج يقوم أساسا على تحري الأخبار الصحيحة والإشارة إلى ضعف ما ورد منها، وهذا على العموم وإلا فإن ثمة أخبار لم يلتزم فيها البيهقي بهذا المنهج[8].

---

1. طبقات الشافعية الكبرى 9/4.
2. سيرة أعلام النبلاء 416/20.
3. الإعلان، ص:167.
4. نفسه ص: 360.
5. كشف الظنون 760/1.
6. طبقات الشافعية 47/4.
7. تاريخ الأدب العربي 231/6/، وأفاد عن وجود نسخة منه من سنة 755هـ بالظاهرية ثان 26.
8. ثمة أخبار واهية وأخرى موضوعة في هذا الكتاب انظر مثلا: 82/1- 144، 35/2- 104، 31/3، 38/7.

أما المدخل فقد جعله البيهقي توطئة بين يدي كتابه هذا، وأشار فيه إلى معجزات الأنبياء السابقين وتحدث فيه عن معجزة النبي ـ صلى اللّٰه عليه وسلم ـ الباقية وهي القرآن الكريم ثم أشار إلى بعض أعلامه ـ صلى اللّٰه عليه وسلم ـ ثم عقد فصولا في قبول الأخبار تحدث فيها عن حجية السنة وخبر الواحد وفيمن يقبل خبره وفي أنواع الأخبار وفي المراسيل واختلاف الأحاديث ثمر ذكر في آخره الموضوعات التي اشتمل عليها كتابه.

وطريقة البيهقي في كتابه أنه يترجم للمسألة بقوله: باب كذا... ثم يورد فيه حديثا أو عدة أحاديث، ويسوقها بإسناده، وكثيرا ما يتحول من سند إلى سند، وهو المعروف عند المحدثين بتحويل الإسناد، وهو يسوقها من طرق متعددة وبألفاظ مختلفة، وذلك لعلة كأن يكون الحديث منقطعا من وجه فيورده من وجه آخر موصولا أو ضعيفا فيورد له شاهدا يقويه أو غير ذلك... وأحيانا إذا ساق الحديث عن أكثر من راو يعين من ساق الحديث بلفظه، وهذا منه رحمه اللّٰه تعالى زيادة في الدقة والضبط[1]، وكثيرا ما يتعقب الأحاديث التي يوردها[2] ويستند إلى المشهور عند أهل المغازي في بعض هذه التعقبات[3] ويقابل بين الروايات[4] وأحيانا يشير إلى الاختلاف الحاصل فيها[5].

وقد اعتمد جملة من مصادر الحديث في مؤلفه هذا يأتي في مقدمتها الصحيحان ومسندا أحمد والطيالسي والتاريخ الكبير للبخاري ومصنف عبد الرزاق ومعرفة الصحابة لابن منده... وفي جملة من نقل عنهم من أئمة الحديث ابن خزيمة وأبو سليمان الخطابي، كما نقل عن جملة من أئمة المغازي والسير ومن أكثر من نقل عنهم من هؤلاء محمد بن إسحاق وابن شهاب الزهري وموسى بن عقبة وعروة بن الزبير، كما نقل عن كتاب المغازي للواقدي، ومن أئمة اللغة الزهري والأصمعي وأبو بكر الأنباري... كما أنه أحال في عدة مواضع من كتابه على مصنفاته الأخرى كالسنن والأسماء والصفات وفضائل الصحابة وكتاب الرؤية...

42 ـ الحافظ ابن عبد البر القرطبي (ت 463هـ)، ذكر أنه سيفرد لأعلام نبوته، صلى

1. أنظر مثلا 169/1، 101/7.
2. أنظر مثلا 175/1- 104/2- 125/3- 16/7.
3. 40/3- 128-144.
4. 119/3-123-183.
5. 169/1- 101/7.

الله عليه وسلم، كتابا[1]، ولا أدري هل فعل أم لا؟

43 ـ الإعلام بشواهد الأعلام لنبوة سيدنا، محمد، عليه السلام، لأبي محمد عبد الله بن أبي زكريا الشقراطيسي (ت 466هـ)، ذكره أبو شامة المقدسي قال: "وجدت ناظمها – أي القصيدة الشقراطيسية – قد ذكرها في آخر مصنف له سماه "الإعلام بشواهد الأعلام لنبوة سيدنا محمد عليه السلام"، ذكر فيه أشياء من أحوال النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ وأخباره وسيره وآثاره ثم قال في آخره: "وقد أثبت في آخر هذا الكتاب بتوفيق الله جل جلاله وبركة نبيه المصطفى، صلى الله عليه وسلم، ما جعلته لهذا الكتاب ختاما ولقصصه نظاما ولمقاصدي فيه تماما فقلت:

الحمد لله منا باعث الرسل... وذكر القصيدة[2]"".

44 ـ أعلام النبوة لأبي العباس أحمد بن عمر بن أنس بن دلهاث الدلائي الأندلسي (ت 478هـ)، ذكره الذهبي[3] والحموي[4].

45 ـ أعلام النبوة لأبي عبيد عبد الله بن عبد العزيز البكري الأندلسي (ت 489هـ)، قال ابن الأبار: (أخذه الناس عنه)[5]، وذكره أيضا الذهبي[6].

46 ـ دلائل النبوة لأبي القاسم إسماعيل بن محمد التيمي الأصبهاني الطلحي الملقب بقوام السنة (ت 535هـ)... ذكره الذهبي[7] وابن قاضي شبهة[8] والسيوطي[9] وحاجي خليفة[10]. وهو مطبوع، ويسوق الأحاديث بأسانيده، وقسمه فصولا ضمنها جملة وافرة من دلائل نبوة

1. الدرر، ص: 3.
2. شرحه على الشقراطيسية، ص: 113، كما ذكره ثانية ونقل عنه ص: 241.
3. العبر 292/3 والسير 568/18.
4. معجم البلدان 119/5.
5. الحلة السيراء 185/2.
6. السير 35/19.
7. التذكرة 1280/4، والسير 84/20.
8. طبقات الشافعية 302/2.
9. طبقات الحفاظ، ص: 464 وطبقات المفسرين، ص: 38.
10. الكشف 760/1.

المصطفى، صلى الله عليه وسلم، كما ضمنه جملة من بشارات الكتب السابقة وشهادات الرهبان بنبوته، صلى الله عليه وسلم، ومن جملة من ينقل عنهم من أئمة السير ابن إسحاق والواقدي والمعتمر بن سليمان.

47 ـ المقسط في ذكر المعجزات وشروطها للقاضي أبي بن العربي (ت 543هـ)، ذكره مؤلفه بهذا العنوان في كتابه "أحكام القرآن[1]".

48 ـ البشائر والأعلام لسياق ما لسيدنا محمد، صلى الله عليه وسلم، من الآيات البينات والمعجزات الباهرات والأعلام للحافظ الحسن بن علي ابن القطان (ت 548هـ)، ذكره البغدادي[2] والمنجد في معجمه[3].

49 ـ أعلام النبوة لمحمد ابن عبد الله بن ظفر المكي (ت 565هـ)، ذكره حاجي خليفة[4] والمنجد في معجمه[5].

50 ـ المعراج لأبي الحسن علي بن محمد اللخمي الإشبيلي (ت 567هـ)، ذكره عبد الملك قال: "له مصنف سماه المعراج قدم به على عبد المؤمن بن علي وهو محاصر أغمات أوريكة في جمادى الأولى سنة إحدى وأربعين وخمسمائة فحظي عنده وأكرم وفادته ورقاه إلى رتب عالية نال بسببها دنيا عريضة وجاها مديدا[6]".

51 ـ الأربعون حديثا الدالة على نبوته، عليه السلام، للحافظ ابن عساكر (ت 571هـ)، ذكره المنجد في معجمه[7].

52 ـ معجزات الرسول، صلى الله عليه وسلم، لعبد الحق بن عبد الرحمن أبو محمد الإشبيلي المعروف بابن الخراط (ت 581هـ أو 582هـ)، ابن فرحون وقال: (في سفر)[8].

1. 25/1.
2. إيضاح المكنون 183/1.
3. ص: 63.
4. الكشف 126/1.
5. ص: 63.
6. الذيل والتكملة 304/1/5.
7. ص: 62.
8. الديباج المذهب 61/2.

53 ـ قصد السبيل في معرفة آيات الرسول، صلى الله عليه وسلم، لأحمد بن عبد الصمد بن أبي عبيدة الأنصاري الخزرجي (ت 582هـ)، ذكره عبد الملك وذكر له مؤلفات أخرى ثم قال: "وكل ذلك من أحفل ما ألف في معناه[1]" وكذا ذكره ابن فرحون[2].

54 ـ دلائل النبوة لأبي ذر مصعب بن محمد بن مسعود المالكي (ت 604هـ)، ذكره السخاوي[3].

55 ـ الإحكام لسياق ما لسيدنا محمد، عليه السلام، من الآيات البينات الباهرات والأعلام لعلي بن محمد بن القطان (ت 628هـ)، ذكره المنجد في معجمه[4].

56 ـ الآيات البينات في ما في أعضاء رسول الله، صلى الله عليه وسلم، من المعجزات لأبي الخطاب بن عمر ابن حسن ابن دحية السبتي (ت 633هـ)، ذكره بهذا العنوان المقري[5]، واقتصر حاجي خليفة على تسميته ب "الآيات البينات[6]".

57 ـ وله أيضا الابتهاج في المعراج، وهو مطبوع، تحدث فيه عن قصة الإسراء والمعراج.

58 ـ دلائل النبوة والإلاهيات لأبي الله محمد بن عبد الواحد المقدسي الدمشقي (ت 643هـ)، ذكره ابن العماد، وقال: في ثلاثة أجزاء[7] والبغدادي[8].

59 ـ الدرر السنية في معجزات سيد البرية لأبي بكر محمد بن أحمد اللخمي الإشبيلي (654هـ)، وهي أرجوزة في معجزات النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ وذكرها عبد الملك، ثم قال: "وشرحها – أي الناظم نفسه – في سفر ضخم في حجم الموطأ أو نحوه[9]".

---

1. الذيل والتكملة 240/1/1.
2. الديباج المذهب 216/1.
3. الإعلان، ص:167.
4. ص: 62 وأفاد عن وجود نسخة منه بدار الكتب رقم 316 حديث.
5. نفح الطيب 575/2.
6. الكشف 204/1، وأفاد بروكلمان عن وجود نسخة منه بمكتبة الجزائر 1679: (انظر تاريخ الأدب العربي 360/5.)
7. الشذرات 5/ 235.
8. الهدية 123/2.
9. الذيل والتكملة 19/6، وهذه الأرجوزة منها نسخة بخزانة القرويين بفاس رقم 295 وأخرى بالخزانة الملكية بالرباط رقم 4724، (انظر المصنفات المغربية في السيرة النبوية 265/1).

60 ـ نظم الدرر بآي أحمد أجل البشر، لأبي محمد حسن بن القطان (كان حيا سنة 661هـ)، وهو رجز ضخم في نحو 6300 بيت، نظم فيه كتاب "الأحكام من خير الأنام"، وكتاب "إتمام الإعلام بما للنبي، صلى الله عليه وسلم، من واضح الأعلام"[1].

61 ـ وله أيضا كتاب الإحكام في معجزات النبي، عليه الصلاة والسلام، ذكره عبد الملك[2].

62 ـ ونظم الكتاب المذكور علي بن محمد بن حسن الأنصاري الجياني (ت 663هـ)، ذكره عبد الملك قال: "ورجز الإحكام في معجزات النبي، عليه الصلاة والسلام، تأليف شيخنا أبي محمد حسن بن القطان ترجيزا حسنا مستوعب الأغراض"[3].

63 ـ اختصار دلائل النبوة لعماد الدين أحمد بن إبراهيم الواسطي الدمشقي (ت 711هـ)، ذكره ابن حجر[4] والكتبي[5].

64 ـ معجزات النبي، صلى الله عليه وسلم، لابن غصن الإشبيلي محمد بن إبراهيم (ت 723هـ)، ذكره المقري[6].

65 ـ أعلام النبوة لعلاء الدين بن قليج (ت 762هـ)، ذكره السخاوي[7].

66 ـ درر منثورة وهو مؤلف فارسي ذكره حاجي خليفة قال: "مختصر في شمائل النبي، عليه الصلاة والسلام، وسيره لجلال الدين عمر بن محمد الكازروني المحدث بالجامع المرشدي، ذكر فيه مائة معجزة من معجزاته، عليه الصلاة والسلام، ورتبة على أربعة وعشرين فصلا وأهداه إلى محمد شاه من ملوك الهند في حدود سنة سبعين وسبعمائة"[8].

---

1. ومنه نسخة بخزانة القرويين تحت رقم 291.
2. الذيل والتكملة 288/1/5.
3. الذيل والتكملة ق 288/1.
4. الدرر الكامنة 103/1.
5. فوات الوفيات 56/1.
6. نفح الطيب 681/2.
7. الإعلان، ص: 168 و360.
8. كشف الظنون 749/1.

67 ـ الفرج القريب في معجزات الحبيب لشعبان بن محمد الأثري (ت 828هـ)، ذكره المنجد في معجمه[1].

68 ـ أربعون حديثا في المعجزات والكرامات التي صحت لسيدنا رسول الله، صلى الله عليه وسلم، للقاضي جمال الدين محمد بن عمر بن محمد بن صالح البريهي (ت 836هـ)، ذكره عبد الوهاب بن عبد الرحمن اليمني[2].

69 ـ الآيات الواضحات في وجه دلالة المعجزات لأبي عبد الله محمد بن أحمد بن مرزوق التلمساني (ت 842هـ)، ذكره المنجد في معجمه[3] والبغدادي[4].

70 ـ دلائل النبوة لأبي بكر محمد بن حسن النقاش الموصلي (ت 851هـ)، ذكره حاجي خليفة[5].

71 ـ الأنوار في آيات ومعجزات النبي المختار لعبد الرحمن بن محمد بن مخلوف الثعالبي (ت 873هـ)، ذكره المنجد في معجمه[6].

72 ـ شواهد النبوة (بالفارسية) لعبد الرحمن بن أحمد الجامي (ت 898هـ)، ذكره الشوكاني[7].

73 ـ الخصائص الكبرى لجلال الدين السيوطي (ت 911هـ)، وقد جمع فيه طائفة كبيرة من دلائل النبوة التي ذكرت في كتب سابقيه، وأمضى رحمه الله في هذا الجمع زمنا طويلا، واعتمد مصادر متعددة في علوم مختلفة، وفي ذلك يقول: "لقد أقمت في تتبع هذه الخصائص عشرين سنة إلى أن زادت على الألف، ونظرت عليها من كتب التفسير والحديث وشروحه والفقه والأصول من كتب المذاهب الأربعة والتصوف وغيرها مما يجل عن العد

1. ص: 76 وأفاد عن وجوده مخطوطا بمكتبة أوقاف بغداد 2784/12 مجاميع.
2. طبقات صلحاء اليمن 141/1.
3. ص: 75.
4. إيضاح المكنون 7/1.
5. الكشف 760.
6. ص: 75 وقال: مخطوط ح. ع بالرباط 821 (385ل) وخ م بالرباط رقم 2881.
7. البدر الطالع 327/1.

والوصف[1]".

74 ـ رياحين الأنفاس المهتزة في بساتين الأكياس في براهين رسول الله، صلى الله عليه وسلم، إلى كافة الناس لعبد الله بن المطهر الكوفي الحمزي الزيدي (ت 912هـ)، ذكره البغدادي[2] والمنجد في معجمه[3].

75 ـ مصابيح الأنوار في معاجز النبي المختار للسيد هاشم بن سليمان الكتكاتي (ت 1109هـ)، ذكره البغدادي[4] والمنجد في معجمه[5].

76 ـ نجوم المعتدين ورجوم المعتدين في دلائل نبوة سيد المرسلين ليوسف بن إسماعيل النبهاني (ت 1350هـ)، وهو مطبوع، ذكره الكتاني ونقل عنه 209 والمنجد في معجمه[6].

77 ـ دلائل النبوة ومعجزات الرسول، صلى الله عليه وسلم، للشيخ عبد الحليم محمود (ت 1980م)، وهو مطبوع بالقاهرة (1974م) كما أفاده المنجد في معجمه[7].

---

1. ذكر ذلك في كتابه الفارق بين المصنف والسارق ص: 43، حسبما نقله عنه د، حازم شعيد حيدر في كتابه علوم القرآن بين البرهان والإتقان دراسة مقارنة ص:52.
2. الهدية 1/470- 471.
3. ص: 85.
4. الهدية 2/504.
5. ص: 76.
6. التراتيب الإدراية 2/292.
7. ص: 65.

4ـ خاتمة

وخلاصة القول، فمظان دلائل النبوة متنوعة في مقدمتها القرآن الكريم ثم كتب الحديث ثم كتب السيرة النبوية بأنواعها، خاصة تلك التي أفردها أصحابها للتأليف في دلائل النبوة، كما اشتملت كتب العقائد وإعجاز القرآن على جملة وافرة منها.

ومن أقدم كتب دلائل النبوة التي وصلتنا كتاب: "الدين والدولة" في إثبات نبوة محمد ـ صلى الله عليه وسلم ـ لعلي بن ربن الطبري (كان حيا سنة 247هـ)، وهو مطبوع. أما أشهر هذه الكتب وأجلها وأوسعها فهو كتاب "دلائل النبوة وأحوال صاحب الشريعة ـ صلى الله عليه وسلم" ـ للإمام أبي بكر البيهقي (ت 458هـ)، وهو أيضا مطبوع.

وبالنظر في هذا المسرد لمؤلفات هذا الفن يتبين أنه لم يكد يخلو قرن في التاريخ الإسلامي ممن ألف في هذا الفن ما بين مختصر ومطول، وفي هذا دليل على مدى العناية الكبرى التي أولاها علماؤنا رحمهم الله تعالى للسيرة النبوية، ولهذا الجانب بالخصوص.

ويجب التنبيه هاهنا إلى أن الكتب المفردة لدلائل النبوة، شأنها شأن الكتب الأخرى في السيرة النبوية قد اشتملت على الصحيح والضعيف والموضوع، فكان لزاما على من أراد الاستفادة منها أن يكون على ذكر من ذلك، وأن لا يكون كحاطب ليل يورد ما اتفق، بل يعتمد ما صح وما قاربه، ويطرح ما سوى ذلك والله تعالى المستعان.

لائحة المصادر والمراجع

1. أعلام النبوة لأبي الحسن علي بن محمد الماوردي، دار الكتب العلمية، بيروت ط، الثانية 1401- 1981.
2. الإصابة في تمييز الصحابة لابن حجر العسقلاني، تحقيق علي محمد البجاوي، ط الأولى 1412- 1992، دار الجيل بيروت.
3. الإعلان بالتوبيخ لمن ذم التاريخ، محمد بن عبد الرحمن السخاوي، تحفيف فرائز روزنتال، دار الكتب العلمية، بيروت.
4. البداية والنهاية لابن كثير، دارابن كثير بدون تاريخ.
5. البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، محمد بن علي الشوكاني، دار المعرفة، بيروت.
6. بهجت المحافل وبغية الأماثل في تلخيص المعجزات والسير والشمائل، عماد الدين يحيى بن أبي بكر العامري، دار صادر، بيروت دون تاريخ.
7. التدوين في أخبار قزوين، عبد الكريم بن محمد الرافعي القزويني، تحقيق عزيز الله العطاردي، دار الكتب العلمية بيروت.
8. التراتيب الإدارية، للشيخ عبد الحي الكتاني، دار الكتاب العربي، بيروت بدون تاريخ.
9. الجامع لأحكام القرآن، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح القرطبي، دار الشعب، القاهرة، الطبعة الثانية 1372.
10. جوامع السير لابن حزم الأندلسي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط الأولى 1403- 1983.
11. الجواهر المضية في طبقات الحنفية، عبد القادر بن أبي الوفاء القرشي، كتب خانه كراتشي.
12. الحلة السيراء، أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن أبي بكر القضاعي، تحقيق د. حسين مؤنس، الطبعة الثانية، دار المعارف، القاهرة 1985.

13. الخصائص الكبرى، لجلال الدين السيوطي، دار القلم، بيروت، دون تاريخ.

14. الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، ابن حجر العسقلاني، دار الجيل، بيروت، بدون تاريخ.

15. دلائل النبوة، لأبي بكر جعفر بن محمد الفريابي، تحقيق عامر حسن صبري، الطبعة الأولى.

16. دار حراء، مكة المكرمة 1406.

17. دلائل النبوة لأبي نعيم الأصفهاني، تحقيق محمد دواس قلعجي وعبد البر عباس، دار النفائس، ط الثالثة 1412- 1991.

18. دلائل النبوة، لأبي بكر البيهقي، تحقيق د. عبد المعطي قلعجي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط الأولى 1985.

19. الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، ابن فرحون المالكي، تعليق د. محمد الأحمدي أبو النور، مكتبة دار التراث.

20. الدين والدولة في إثبات نبوة محمد، صلى الله عليه وسلم، علي بن ربن الطبري، تحقيق عادل نويهض، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط الرابعة 1402- 1982.

21. الرسالة المستطرفة لبيان مشهور كتب السنة المصنفة، محمد بن جعفر الكتاني، تحقيق محمد المنتصر محمد الزمزمي الكتاني، ط الرابعة 1406- 1986، دار البشائر الإسلامية، بيروت.

22. الروض الأنف في تفسير النبوية، لابن هشام عبد الرحمن الخثعمي السهيلي، تحقيق مجدي الشورى منصوار، دار الكتب العلمية، بيروت، ط الأولى 1418- 1997.

23. السيرة الحلبية، علي بن برهان الحلبي، دار المعرفة، بيروت 1400.

24. شرح القصيدة الشقراطسية، لأبي شامة المقدسي، دراسة وتحقيق الدكتور مصطفى مسلوتي، رسالة جامعية مرقونة بدار الحديث الحسنية، ومنها نسخة بخزانة الإمام علي بتارودانت.

25. الشفا بتعريف حقوق المصطفى، القاضي عياض، دار الفكر، بيروت، 1409- 1988.

26. الصلة، لأبي القاسم خلف بن عبد الملك ابن بشكوال، الدار المصرية للتأليف والترجمة، مطابع سجل العرب، القاهرة 1966.

27. الضعفاء وأجوبة الرازي على سؤالات البرذعي، عبيد الله بن عبد الكريم بن يزيد الرازي أبو زرعة، تحقيق: د. سعدي الهاشمي، دار الوفاء، المنصورة، ط الثانية 1409.

28. الضعفاء والمتروكون، أحمد بن شعيب النسائي، تحقيق محمود إبراهيم زايد، الطبعة الأولى، دار الوعي، حلب 1369.

29. العبر في أخبار من غبر، شمس الدين محمد بن أحمد الذهبي، تحقيق د. صلاح الدين المنجد، ط الثانية –مصورة- مطبعة حكومة الكويت، الكويت.

30. علوم القرآن بين البرهان والإتقان، دراسة مقارنة، د. حازم سعيد حيدر، مكتبة دار الزمان، المدينة المنورة، 1420.

31. فتح الباري بشرح صحيح البخاري، ابن حجر العسقلاني، ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي، دار المعرفة، بيروت، 1379.

32. الفهرست، أبو الفرج محمد بن إسحاق النديم، دار المعرفة، بيروت، 1398- 1978.

33. قضاة قرطبة وعلماء إفريقية، محمد بن حارث بن أسد الخشني، تصحيح عزت العطار الحسيني، ط الثانية 1415- 1994، مكتبة الخانجي، مصر.

34. كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، مصطفى بن عبد الله الشهير بحاجي خليفة، ط أوفست، منشورات مكتبة المثنى، بغداد

35. لسان الميزان، ابن حجر العسقلاني، تحقيق علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، ط الأولى 1416- 1996، دار الكتب العلمية بيروت.

36. مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، نور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي، دار الكتب العلمية، بيروت، 1408- 1988.

37. مصادر السيرة النبوية وتقويمها، د. فاروق حمادة، ط الأولى 1400- 1980، دار الثقافة، الدار البيضاء.

38. المصنفات المغربية في السيرة النبوية ومصنفوها، الدكتور محمد يسف، ط الأولى، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، 1412- 1992.

39. المصنوع في معرفة الحديث الموضوع، علي القاري تحقيق عبد الفتاح أبو غدة، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط الخامسة 1414- 1994.

40. معجم البلدان، ياقوت بن عبد الله الحموي، دار الفكر بيروت.

41. معجم ما ألف عن رسول الله، صلى الله عليه وسلم، صلاح الدين المنجد، تقديم ومراجعة نادي العطار، دار القاضي عياض للتراث، القاهرة، دون تاريخ.

42. معرفة علوم الحديث، للحاكم النيسابوري، تصحيح السيد معظم حسين، ط الثانية 1397- 1977، المكتبة العلمية، المدينة المنورة.

43. ميزان الاعتدال في نقد الرجال، شمس الدين محمد بن أحمد الذهبي، تحقيق علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، ط الأولى 1416- 1995، دار الكتب العلمية، بيروت.

44. النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، جمال الدين أبي المحاسن يوسف بن تغرى بردى الأتابكي، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، مصر.

45. نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، أحمد بن محمد المقري التلمساني، تحقيق د. إحسان عباس، دار صادر، بيروت، 1968.

46. نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار من أحاديث سيد الأخبار، لمحمد بن علي الشوكاني، دار الفكر، دون تاريخ.

47. هدية العارفين إسماعيل باشا البغدادي منشورات المثنى بغداد دون تاريخ.

الأثر الصوفي وتقديس الأولياء بالمغرب في القرن 13هـ

"قصيدة محمد بن المعطي السرغيني المراكشي في التوسل بسبعة رجال نموذجا"

ذة. مارية البحصي
كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالقنيطرة

1. مكونات الثقافة المغربية في القرن الثالث عشر الهجري

لعل من أبرز المكونات التي تحدد الشخصية الثقافية المغربية في القرن 13هـ، سيادة الفقه على باقي الأجناس الثقافية الأخرى، حيث كان هو المحور وما عداه المحيط الدائر حوله، فالعصر العلوي كان عصرا لا مثيل له من حيث انتشار ظاهرة التصوف وتواجد الطرق الصوفية وكثرة الزوايا، مما أثر في حركة التأليف تأثيرا بارزا، فتم إنتاج مادة أدبية غزيرة تمثلت في أدب الأذكار والأوراد والدعوات، وازدهرت كتب الشروحات والتلخيصات، وواكب ذلك حركة تأليف قوية حول أعلام التصوف وذكر سيرهم وطرقهم وكرامتهم، وأصبحت هذه الحركة على اختلاف مؤلفاتها وتنوع مناهجها ومضامينها وأساليبها تعكس لنا نموذجا جديدا للتأليف الصوفي، غلب عليه الحديث عن الزيارة وما يتوجب من آدابها مع ذكر أخبار الأولياء وكرامتهم، فغدا الغالب على

هذا النموذج كثرة الاستطرادات التي تخرج المؤلف عن الموضوع الذي يعالجه، وكثرة التكرار الممل، فكان ذلك: " دلالة على التحول من تصوف سني إلى تصوف شعبي، إلا أنها مع ذلك لا تخلو من أهمية وفائدة لما تحتويه من وثائق فريدة، وشهادات شخصية مفيدة، خاصة بالنسبة للفترات التي عاصرها مؤلفوها"[1].

لقد كان التصوف حاضرا في القرن 13هـ/ 19م في شتى المجالات بقوة تفوق ما سبق من فترات، وهي فترة تصعب دراستها لقلة الأبحاث والدراسات التي أنجزت حولها مثلما يؤكد الأستاذ محمد عابد الجابري الذي يحدد هذه الصعوبات بقوله: "الصعوبة الأولى تتلخص في كون تاريخ المغرب، مغرب القرن التاسع عشر والعشرين لم يكتب بعد، وما كتب فيه إما تاريخ وطني يبرز الوحدة والائتلاف ويهمل الصراع والاختلاف، وإما تاريخ لا وطني، إن لم يكن ضد التاريخ الوطني، كتبه مؤرخون فرنسيون واقعون بصورة أو بأخرى تحت ضغط الفكر الاستعماري (...)، أما المحاولات التي قام بها لحد الآن باحثون مغاربة مقتدرون فهي على الرغم من غناها على مستوى التحليل، فإنها ما زالت تستمد التوجيه إما من ذات التاريخ الوطني أو من ذات الرؤية التي يكرسها منظار المراقبة الأجنبي، أما الصعوبة الثانية وهي أشد وقعا فتتمثل في فقدان ما يكفي من النصوص.

إن أعمال النخبة المثقفة في مغرب القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين لم ينشر منها إلا القليل، وما نشر لم يعد متداولا، الشيء الذي يجعل تقديم قراءة ما لها لجمهور المثقفين بمثابة تأويل المجهول"[2].

ولعل الخصوصية الدينية التي وسمت هذا العصر ترجع لأسباب متعددة مرتبطة بالواقع السياسي والاقتصادي والاجتماعي.

فمن الناحية السياسية شهد المغرب خلال القرن 13هـ/ 19م كثيرا من الصراعات الداخلية، إضافة إلى المستعمر الذي كان يستغل ذلك لصالحه، ولتحقيق مطالبه وتأمين امتيازاته الاقتصادية والسياسية، وقد سمح هذا الواقع لبعض الطرق والزوايا ذات النفوذ

1. الحركة الصوفية بمراكش وأثرها في الأدب (ظاهرة سبعة رجال)، ص: 640.
2. المغرب المعاصر، الخصوصية والهوية... الحداثة والتنمية، لمحمد عابد الجابري، ص: 10- 11.

الشعبي أن تتبوأ مكانة سياسة مهمة كالطريقة الوزانية والدرقاوية والكتانية.

ومن الناحية الاقتصادية والاجتماعية شهد هذا العصر أزمة اقتصادية اجتماعية، كان السبب فيها توالي الكوارث الطبيعية وسنين الجفاف والقحط، مما أثر على الإنتاج الزراعي، وأدى إلى ارتفاع الأسعار وانتشار المجاعة والأمراض والأوبئة وقد أشار إلى هذه الأزمة الاقتصادية وارتفاع الأسعار محمد بن المعطي السرغيني[1] في قصيدته التي يتوسل فيها بأهل الله، حيث قال وهو يتوجه بالدعاء إلى الله سبحانه وتعالى كي ينفس كروب المسلمين، وضيق حالهم وارتفاع الأسعار عليهم بسبب الجفاف:

ونفس كروب المسلمين وضيقهم	لك الفضل والإحسان يامتعال
وأرخص لهم سعرا وأمن لهم قرى	وأتمم لهم سترا بإصلاح حال[2]

وسنحاول فيما بعد تحليل مكونات هذه القصيدة لكونها نموذجا تتمثل فيه النزعة الصوفية.

في ظل هذا التدني في مستوى عيش المغاربة وانتشار الفقر والمجاعة، لم تجد الفئات الشعبية المستضعفة من ملجأ لها إلا المساجد والزوايا والأضرحة، فدخلت في الطرق الصوفية بحثا عن التوازن النفسي، وطلبا للاطمئنان الروحي والمادي.

يضاف إلى هذه العوامل التعلق الشديد بالدين الإسلامي كسند لمواجهة الخطر الأجنبي، حيث كان التشبث بالشرع ومبادئ الكتاب والسنة بمثابة رد فعل لرفض المستعمر، ونبذ حضارته وثقافته وأفكاره، وهو موقف أدى بهم إلى نهج سياسة العزلة الفكرية والإبقاء على الإيديولوجية

1. هو محمد بن المعطي بن أحمد بن محمد الشيخ بن يوسف، أبو عبد الله الإدريسي العمراني السرغيني قبيلة المراكشي دارا، الفقيه العلامة، الأديب، المشارك الواعية، مؤلف: فهرسة "حديقة الأزهار في ذكر معتمدي من الأخبار و "التوشيح لبردة المديح"، و "الكناشة"، ولد سنة (1245هـ) وتوفي سنة 1206هـ)، تنظر ترجمته فيما يلي: (المجد الطارف والتالد على أسئلة الناصري أحمد بن خالد، لمحمد الأمين الصحراوي، ص: 199- 200. السعادة الأبدية، لابن الموقت 19/1. الإعلام بمن حل مراكش وأغمات من الأعلام، للعباس بن إبراهيم 29/7، فهرس الفهارس، عبد الحي الكتاني 361/1، المظاهر السامية في النسبة الشريفة الكتانية لنفس المؤلف، ص: 251. إتحاف المطالع بوفيات أعلام القرن 13 و 14، عبد السلام بن سودة 192/1. دليل مؤرخ المغرب الأقصى لنفس المؤلف، 297/2. المصادر العربية لتاريخ المغرب، لمحمد المنوني، 110/2. العلام، للزركلي، 106/7.

2. سنورد هذه القصيدة بكاملها وسنتم دراسة تجلياتها فيما سياتي من هذا المقال.

القديمة وعناصر الثقافة التقليدية الأكثر ابتعادا عن المؤثرات الخارجية والمتمثلة في الفقه والتصوف والأدب، واعتبار هذه العناصر رمزا للهوية المغربية الإسلامية، ومحركا لمعارضة الضغوط الأجنبية وبذلك شاعت الثقافة الدينية، حيث "كانت كل الكتب تقريبا تتناول الجانب الديني كالفقه والتفسير والحديث، أو علوم الآلة -كما كانت تدعى- كاللغة والنحو، أو ما يمت بصلة للدين كالتوقيت والفلك، ولم تكن هناك كتب للثقافة العامة إلا نادرا ولا مؤلفات مبسطة يمكن أن توضع تحت تصرف المبتدئين من القراء، فالثقافة التي كان يجب أن يتلقاها الدارس كانت مصممة ومفروضة في زمان على يد الفقهاء وأرباب الزوايا"[1].

وللعالم محمد بن المعطي، الذي نتخذ قصيدته نموذجا لتوضيح هذا الأثر الصوفي، مؤلف تظهر فيه تجليات هذه المعطيات التي طبعت القرن الثالث عشر واضحة، سواء في المواد التي شكلت مجتمعة محتواه، أو في طريقة عرض هذا المحتوى، ألا وهو فهرسة: "حديقة الأزهار في ذكر معتمدي من الأخبار".

ورغم ما نلمسه من أدبية هذه الأخيرة فإن الثقافة الدينية تبقى هي السمة الطاغية تبعا للشرط الذي كان مسطرا، وهو أن من أراد أن يصبح أديبا عليه أن يصير أولا فقيها، بينما لم يكن يشترط في الفقيه أن يكون أديبا[2].

لقد انشغل المثقف المغربي سواء كان شيخا مدرسا أم طالب علم في القرن 13هـ/ 19م بالعلوم الدينية، والعلوم الموصلة إليها كالنحو واللغة وغيرها مما عرف بعلوم الآلة، واشتهرت مؤلفات معينة ونصوص خاصة، مثل منظومة ابن عاشر الأنصاري في فقه المالكية التي تعرف "بالمرشد المعين على الضروري من علوم الدين"، والتي يقر الأستاذ إبراهيم حركات بأنها كانت منطلقا لتلقين مبادئ التصوف في الكتاتيب والزوايا[3].

ومما لا نقاش فيه أن التأليف في مجال التصوف شمل أبوابا مختلفة وكان الإنتاج غنيا إلى درجة كبيرة، وازدهرت الزوايا التي لعبت هي الأخرى أدوارا طلائعية في حياة المغرب على درجة كبيرة، وازدهرت الزوايا التي لعبت هي الأخرى أدوارا طلائعية في حياة المغرب

1. التيارات السياسية والفكرية بالمغرب خلال قرنين ونصف قبل الحماية، إبراهيم حركات، ص: 45.
2. الحياة الأدبية في المغرب على عهد الدولة العلوية، محمد الأخضر، ص: 34.
3. التيارات السياسية والفكرية بالمغرب خلال قرنين ونصف قبل الحماية: 268.

على مستوى مواجهة الوجود الاستعماري، ومستوى التوعية الثقافية والدينية، وعلى المستوى النفسي والاجتماعي المتمثل في ضمان الطمأنينة الروحية والتآلف الاجتماعي لعامة المغاربة، فالطرق والزوايا كانت تعبيرا "عن حاجات بيئية واجتماعية لم تكن الظروف السياسية العامة لتتيح بديلا عنها، ولا أن تغني عن قيامها"[1].

وبالرجوع إلى القرن 13هـ/ 19م سنجد بأن العديد من الأفراد المتضررين من الأزمات الاقتصادية والاجتماعية قد لجأوا إلى الحياة الصوفية، بحثا عن الاطمئنان الروحي والتوازن النفسي، فامتلأت الزوايا بالأتباع والمريدين من شتى الشرائح الاجتماعية سواء في البوادي أو المدن، لكونها استطاعت أن تلعب دورا اجتماعيا مهما، وتأوي عددا هائلا من المستضعفين والمتضررين والمريدين، وتضمن لهم المأكل والمشرب، إضافة إلى الأدوار العلمية التي كانت تلعبها.

والذي لا جدال فيه هو أن زوايا البادية أيضا كانت تؤدي دورا دينيا يتجلى في العبادة، ودورا تعليميا تثقيفيا، ناهيك عن الدور الاجتماعي المتمثل في إطعام الطعام، وحماية الضعيف، ومساعدة المحتاج والفقير، تقليدا لشيوخ التصوف الذين كانت موائدهم مبسوطة للشارد والوارد، هو تقليد أشار إليه العالم والأديب أبو علي الحسن اليوسي حيث قال: "وقد شاع اليوم إقامة صوفية الزوايا بإطعام الطعام، ولاسيما في بلادنا المغربية وخصوصا في البوادي... وهذا قد كان فيهم من قديم"[2] وما ذكره المؤلف محمد بن المعطي السرغيني، الذي نستشهد بقصيدته، للعديد من الزوايا كالزاوية العباسية[3] والزاوية البكرية[4]، والناصرية[5]..

1. التيارات السياسية والفكرية بالمغرب خلال قرنين ونصف قبل الحماية: 57.
2. المحاضرات في الأدب واللغة 320/1.
3. أنظر حديقة الأزهار، 412 (ر.خ)، وهي من الزوايا التي كانت في مراكش تقوم بالتعليم وإيواء الطلبة وإطعام الطعام، وقراءة الأوراد والأذكار وأداء الصلوات، سميت بذلك نسبة إلى أبي العباس السبتي.
4. أنظر ذلك في نفس المصدر: 363 و 367 (ر.ج) /170 و 173 (م.خ). والزاوية البكرية، تسمى أيضا الزاوية الدلائية نسبة إلى محمد الحاج بن محمد بن أبي بكر الدلائي الذي كان شخصية سياسية، وعلمية وأدبية كبرى في تاريخ هذه الزاوية.
5. سميت بذلك الإسم نسبة لابن ناصر الدرعي، وهي من زوايا البادية، ويمكن اعتبار زاوية المعطي السرغيني، والد المؤلف، فرعا من فروع هذه الزاوية لأن طريقته ناصرية، (انظر: الحركة الصوفية بمراكش وأثرها في الأدب "ظاهرة سبعة رجال"، لحسن جلاب، 437).

في سياقات مختلفة من فهرسته: "حديقة الأزهار" إلا أكبر دليل على تأثير هذه الأخيرة في الثقافة المغربية وتأطيرها لها في القرن 13هـ.

كما لم يفته الحديث عن الأولياء وكراماتهم[1]، ذلك أن المجتمع المغربي، وعبر عهود سبقت هذا العهد الذي نحاول استقراء معطياته، كان يؤمن بالكرامات ويعظم الأولياء ويبيح زيارة الأضرحة، يقول إبراهيم حركات في هذا الشأن: "ففيما عدا أرباب الزوايا أنفسهم هناك المجتمع الساذج المتشبث بعبادة الأضرحة أو بتقديسها إلى حد العبادة"[2]، ثم يقول في موقع آخر: "وكان القرن 13هـ/ 19م يمثل ذروة النشاط الطرقي، وفشو البدع التي وضعت بشأنها عشرات المذكرات والمصنفات"[3].

2. الأثر الصوفي وتقديس الأولياء "قصيدة محمد بن المعطي في التوسل بسبعة رجال نموذجا"

لعل من أهم تجليات التجربة الصوفية اعتبار التوبة والتوسل أساسا فيها، فهما السبيل إلى التخلص من رعونة النفس، والذنوب والمعاصي، وسلوك طريق الطهر والصفاء.

وأمام ما عرفه المغرب في القرن 13هـ من أزمات على المستوى السياسي والاقتصادي والاجتماعي – مثلما سبق الذكر– كان لابد من البحث عن الخلاص والتنقيب عن السعادة والارتياح في عالم آخر غير عالم الماديات، فحاول المغاربة احتضان تجربة التوبة والاستغفار والتوسل، التي غزت الأوراد والأذكار الصوفية، وأصبحت من أهم ركائزها.

وبديهي أن لا ينجو الأدب نثره وشعره من هذا التأثير، يقول محمد الأخضر: "وإذا نظرنا إلى النثر في هذا العصر وجدناه كالشعر قد اكتسى طابع التصوف"[4]، فازدهرت في النثر نصوص المناجاة والأدعية، وازدهر في الشعر شعر التوبة والتوسل بالأولياء، وهو شعر عكس لنا توجهات المجتمع وهمومه، بحيث أصبح التوجه إلى الأولياء ضرورة ملحة مبنية على اعتقاد

1. حديقة الأزهار، 437 – 459 (ر.ج) / 206 – 217 (م. خ).
2. التيارات السياسية والفكرية بالمغرب خلال قرنين ونصف قبل الحماية، 62.
3. نفس المرجع، 67.
4. الحياة الأدبية في المغرب على عهد الدولة العلوية، 281.

راسخ في قدرتهم الخارقة على الإغاثة، والإنقاذ من كوارث الحياة وخطوبها على اختلافها (فقر – مرض- كوارث – جفاف – مجاعة...) لما لهم من مكانة عند الله خولت لهم القوة (الكرامات) التي يستطيعون بها خدمة المجتمع وتحويل حال الناس من أسوأ إلى أحسن.

وهكذا ارتبط الدور الاجتماعي للصوفي بالكرامة الصوفية، حرص المجتمع على أن يكثر أولياؤه، إذ بكثرتهم تعطى له فرص الخلاص من النوازل والكوارث المحتملة، ويمكن حصر المجالات التي شملها النشاط الصوفي، واستقطبت طموحات المجتمع في ما يلي:

منع المظالم التي تلحق الناس من طرف السلطة أو غيرها.

حل الخصومات بين الأفراد والجماعات في المجتمع.

تأمين الطرق التجارية والبحرية، ومساعدة الناس في التغلب على أمراضهم البدنية والنفسية.

إطعام الطعام وإيواء الغرباء والمساكين، وخاصة في فترات المجاعة والغلاء.

شق السواقي وإحياء الأراضي، وحماية المزروعات من الأمراض والطيور والجفاف[1].

ولا جدال في أن الاعتقاد بالأولياء عند المغاربة ذهب إلى أبعد مدى، ومنه ما نجده في "حديقة الأزهار" التي يقر مؤلفها بكرامات الأولياء، حيث يذكر في سياق حديثه عن حرفة والده، التي هي الغرس والحراثة، فائدة مفادها أن من خاف على الغرس من الجراد فإنه يكتب شكايته في بطاقة للشيخ الولي الصالح الرباني عبد الله بن الحسين دفين تمصلحت، وتعلق على شجرة منه عالية، ويلتزم لضريحه بقدر من الطعام، فإن الجراد لا يعدو عليه، ويستدرك على ذلك بقوله: "وقد جرب ذلك فوجد كذلك، فإن كرامة الأولياء لا ينكرها إلا محجوب"[2].

غير أن هذا التأثير لم يقتصر على كتابته النثرية، بل تعداه إلى شعره الذي خاض فيه هو الآخر في مدح الأولياء والتوسل بهم، وبالذات بسبعة رجال فجاء اهتمامه بذلك نابعا

1. الحركة الصوفية بمراكش وأثرها في الأدب، (ظاهرة سبعة رجال)، 142- 143 بتصرف.
2. حديقة الأزهار، 437 (ر.ج) 206 (م.خ).

من اهتمام المجتمع المغربي ككل في العصر العلوي بهذه الظاهرة، التي تناولها عدة أعلام مختلفين في تكوينهم العلمي، ومراتبهم الاجتماعية ومستوياتهم الأدبية، لكن موحدين في الإيمان بدور الأولياء، وأهليتهم لتلبية رغبات المتوسلين بهم، يقول د حسن جلاب: "لقد خاض في هذا المجال مجموعة من أعلام العصر العلوي البارزين، كاليوسفي والمرغيني والدقاق و محمد المكي الناصري والسجلماسي وابن إدريس العمراني ومحمد الغالي بن المكي ومحمد ابن المعطي السرغيني وبنداود الشرقي ومحمد بناني وعبد الله الكنسوسي ومحمد العربي الحاجي وغيرهم"[1].

ومن البديهي أن مشارب هؤلاء وغيرهم ممن نظموا شعرا في التوسل قد اختفت ما بين عالم، وأديب وشاعر، وفقيه ومدرس، فكان طبيعيا أن ينعكس ذلك على المستوى الفني للقصائد، حيث يظهر التمايز واضحا، والفرق بينا بين شعر الفقهاء والمؤلفين والمدرسين الذين ينتمي إليهم مؤلفنا محمد بن المعطي، وشعر الشعراء المتمرسين الذين لهم دراية بآليات قول الشعر.

ولملامسة هذا التيار عن كثب ارتأيت أن أسوق قصيدة السرغيني في التوسل بسبعة رجال لمعاينتها، ولاتخاذها نموذجا للبحث في خصوصيات ومميزات شعر التوسل ونصها: [الطويل]

إليك أبات يعقوب[2] رفع شكايتي ... أيوسف إني في حماكم بآل

دخلت حماكم فانهضوا لحماتي ... فيا لرجال الله هذا سؤالي

ألا فاقبلوا عبدا طريحا ببابكم ... فضيف الكرام لايضام بحال

بغيث الورى الفياض نأمل رحمة ... بحبر الهدى عياض[3] يدنو وصالي

---

1. الحركة الصوفية بمراكش وأثرها في الأدب، (ظاهرة سبعة رجال)، 434.
2. هو يوسف بن علي الصنهاجي أبو يعقوب، مراكشي النشأة والمولد، لكن لا يعرف تاريخ مولده، توفي سنة 593هـ بعد إصابته بالجذام، وهو أحد سبعة رجال مراكش: (الحركة الصوفية بمراكش وأثرها في الأدب "ظاهرة سبعة رجال"، 60- 119، التشوف إلى رجال التصوف، 24- 25).
3. هو القاضي عياض أو الفضل، من أشهر علماء المغرب، عاش في العصر المرابطي، واشتغل بالتدريس والقضاء بسبتة وبعض مدن الأندلس، اشتهر بالزهد والورع، وكانت له محبة كبيرة في الرسول، صلى الله عليه وسلم، وآل بيته تجلت في مؤلفه (الشفا)، دخل مراكش في آخر حياته وبها توفي سنة 544هـ، وهو أحد سبعة رجال مراكش، (وفيات الأعيان، 483/3. تذكرة الحفاظ، 1304/4).

أبا الفضل إن للجوار فضيلة ... وجار الكرام رام خير خصال
بحق الشفا فامنن علي بعطفة ... ننال بها رضى ونرقى المعالي
يابحر الندى الزخار نرجو عناية ... أغثني أبا العباس[1] خير الموالي
إغاثة ملهوف مريد حماية ... مهيض الجناح يا كثير النوال
فأنتم ملاذ الخائفين إذا انطووا ... إليكم، فجودوا لي بفك عقال
أبحر التقي السلسال عذب الموارد ... سليل سليمان[2] وبدر الليال
إليك شكوت ضعف حالي وحيلتي ... وأمر عدو راشق بنبال
حسود عنود كاشح متمرد ... مريد فساد، ماكر لا يبال
إليك إلاهي قد رفعت شؤونه ... فلم نستند له لعم وخال
بمصباحنا الوهاج نكفي مؤونه ... بسيدنا التباع[3] سيف الصقال
عليك بمن يروم قهري وذلتي ... عليك بهماز عضود وقال
وأسند أمري للذي لا يضيعه ... فحسبي من أمري شديد المحال
ومنشي العباد أخذ برمامهم ... وما بطشه الشديد فعل محال
بلمجإ أهل الضيم أزكى العناصر ... نزيل القصور الحصن أعلى الجبال
فحطني من الأسواء رب وزحني ... لحزب ذوي الاصفاء وأنف خبالي
ببابك لم أبرح لدفع مضرتي ... بجاهه لا تهمل سماع مقال

---

1. هو أبو العباس أحمد بن جعفر الخرزجي السبتي، أكبر أولياء المدينة وأشهر رجالاتها السبعة، ولد بمدينة سبتة سنة 524هـ، وقد وفد على مراكش لطلب العلم وبها توفي سنة 601هـ: (السعادة الأبدية، 116/1. الحركة الصوفية بمراكش وأثرها في الأدب، 62).
2. المقصود بسليل سليمان هو الجزولي، وهو أبو عبد الله محمد بن عبد الرحمن بن أبي بكر بن سليمان السملالي الجزولي، وهو صاحب كتاب "دلائل الخيرات"، دخل مراكش وهو على قيد الحياة، لكنه لم يمت بها وإنما نقل جثمانه إليها بعد مرور أزيد من عشرين سنة على وفاته ليصبح أحد رجالاتها، توفي سنة 870هـ: (نيل الابتهاج، 317. جامع كرامات الأولياء، 165/1).
3. هو أبو فارس عبد العزيز بن عبد الحق التباع الحراز، من مواليد مدينة مراكش، أخذ عن شيخه الجزولي والصغير السهلي، توفي سنة 914هـ: (إظهار الكمال في تتميم مناقب سبعة رجال، 240. الحركة الصوفية بمراكش وأثرها في الأدب، 121/120).

بليث الشرى حصن الورى المتفضل ... أبي القاسم[1] المفضال فحل الرجال
أحرز البلاد ضقت ذرعا بحالتي ... حوادث حلت مالهن ومالي
فيا لرجال الله قوموا بنصرة ... لعبد ينادي ضاق غني مجالي
فجاههم ربي إليك وسيلتي ... ففرج همومي كي ننال منال
وخذ بيدي ربي إليك وحفني ... يستر جميل منك يا ذا الجلال
وهي لي ثباتا في الحياة وبعدها ... بختم بحسني يا جميل الخلال
وسلم من الآفات ربي سفينتي ... لنبلغ ساحل النجاة بمال
حنانيك فانشلني من الزيغ واحمني ... من الضيم يا حنان نشل سجال
فإني عبيد ضارع متذلل ... وجئت ذنوبا لا تعد لتال
أسات وقد عفوت فضلا ومنة ... فتمم لنا عفوا بخير مآل
ونفس كروب المسلمين وضيقهم ... ولك الفضل والإحسان يا متعال
وأرخص لهم سعرا وأمن لهم قرى ... وأتمم لهم سترا بإصلاح حال
وظل البلاد صنه من كل طارق ... ومن كل طار لا تنله بحال
هناك يهنا العيش يرفي ظلاله ... ونرفل في أثواب خير حلال
بجاه رسول الله خير وسيلة ... وخير الوجود في العصور الخوال
عليه صلاة الله مالاذ خائف ... بآله والأصحاب أهل الكمال[2]

إن ظاهرة سبعة رجال عرفت امتدادا في الزمن، ذلك أن رجالاتها ينتمون لعصور مختلفة بدءا بالعصر المرابطي إلى العصر السعدي مع استمرار تأثيرها إلى العصر العلوي بكامله، فكانت محور أدب غزير ومؤلفات عديدة.

وأول ما يلاحظ على القصائد التي يتوسل بها المغاربة بالأولياء والصالحين غالبا، هو أن لهجة الخطاب فيها ترتفع عن المستوى المألوف في الخطاب العادي من الإنسان للإنسان،

1. هو أبو عبد الرحمن السهيلي، اشتهر بمعرفته الواسعة للغة والتفسير، والحديث ورجاله، وعلم الكلام والأصول، قدم إلى مراكش واستقر بها ثلاث سنوات ثم توفي سنة 581هـ: (وفيات الأعيان، 371/3. تذكرة الحفاظ، 1348/4).
2. حديقة الأزهار، 341- 342 (م.خ).

وتقترب من الخطاب الإلاهي الذي ينيط بالمخاطب مسؤولية الإصلاح والتغيير، ولعل مستوى هذا الخطاب مرتبط بالثقل المعنوي الذي كان للزوايا وأقطابها عند المغاربة، وانتشار النزعة الصوفية التي جعلت من الأولياء في هذه الفترة مصدر كل خير ونفع، ومدرا كل شر أو ضرر كما يتضح من خلال هذه الأبيات المنتقاة:

دخلت حماكم فانهضوا لحمايتي	فيا لرجال الله هذا سؤالي
ألا فاقبلوا عبدا طريحا ببابكم	فضيف الكرام لا يضام بحال
بغيث الورى الفياض نأمل رحمة	ببحر الهدى عياض يدنو وصالي
ببحر الندى الزخار نرجو عناية	أغثني أبا العباس خير الموالي
إغاثة ملهوف مريد حماية	مهيض الجناح يا كثير النوال
فأنتم ملاذ الخائفين إذا انطووا	إليكم فجودوا لي بفك عقال
فيا لرجال الله قوموا بنصرة	لعبد ينادي ضاق عني مجالي

فهذه النماذج تعكس إحساس المواطن المغربي تجاه الأولياء، فهم يمثلون الحماية والإغاثة والملاذ والنصر، وهم القوة في مقابل الضعف الفردي، ولذلك نجد سيادة ضمير (الأنا) بكثرة، وهو متمثل في (ياء المتكلم) التي اجتاحت فضاء القصيدة في قوله: (شكايتي – إني – لحمايتي – سؤالي – أغثني – فجودوا لي – حالي وحيلتي – إلاهي – قهري وذلتي – امري فحسبي – فحطني وزجني – مضرتي – بحالتي – ومالي – ضاق عني مجالي – ربي – وسيلتي – همومي – خذ بيدي – وحفني – هب لي – سفينتي – فانتشلني – واحمني)، فصورة الذات الشاعرة تبدو واضحة الملامح، ضعيفة أمام قوة الأولياء الذين يعتبرون وسيلة للتقرب إلى الله، وطلب المغفرة والتوبة ونيل المراد، وهم رمز للحماية والستر والشفاء والإنقاذ من الأعداء والحساد.

من هنا يمكن القول إن التوسل عنده سار في اتجاهين اثنين:

– اتجاه يتصل بهمومه الذاتية: كطلب الستر والثبات في الدنيا والآخرة، وحسن الختام والسلام من الآفات، والحماية والنجاة من الظلم، والعفو عن الذنوب الكثيرة... وغير ذلك مما يعترض الشاعر في حياته ويشكل الهاجس المحرك للتوسل، ويمثله قوله:

وخذ بيدي ربي إليك وحقني ... بستر جميل منك يا ذا الجلال
وسلم لي ثباتا في الحياة وبعدها ... بختم بحسنى يا جميل الخلال
وسلم من الآفات ربي سفينتي ... لنبلغ ساحل النجاة بمال
حنانيك فانشلني من الزيغ واحمني ... من الضيم يا حنان نشل سجال
أسأت وقد عفوت فضلا ومنة ... فتمم لنا عفوا بخير مآل

– اتجاه يتصل بهموم الجماعة: وهم يمثلون الناس الذين يحيطون به وبمجتمعه لأنهم يعانون ما يعانيه، لهذا نجده يلتمس للمغاربة الرعاية والحفظ، ويدعو الله أن يصلح حالهم، ويفرج كروبهم ويرخص أسعارهم، وفي هذا تسجيل لحدث القحط والجفاف الذي أصاب المغرب في القرن 13هـ، والذي تدهورت فيه أوضاع المسلمين وقدرتهم الشرائية، بل إن الشاعر يبدو متلاحما مع جمهور الناس، يقتسم معاناتهم اليومية رغم أنه كان يعيش في رفاهية عيش كما يصرح في سيرته الذاتية: "نشأت في حجر الوالد في رفاهية عيش، وعزة شأن، وظل ظليل ومنعة جناب"[1].

وفي هذا الاتجاه ينتقل الشاعر من استعمال صيغة المتكلم المفرد إلى صيغة الجمع:

ونفس كروب المسلمين وضيقهم ... لك الفضل والإحسان يا متعال
وأرخص لهم سعرا وأمن لهم قرى ... وأتمم لهم سترا بإصلاح حال
هنالك يهنا العيش يرفي ظلاله ... ونرفل في أثواب خير حلال

كما لم يفته الدعاء للخليفة بالنجاة من الطوارئ:

وظل البلاد صنه من كل طارق ... ومن كل طار لا تنله بحال

ذلك أن خليفة البلاد يمثل الأمن والحماية للوطن، وهو ظل في مقابل الطارق المغتصب، الممثل بالنصارى الذين اكتسحوا بلاد المغرب.

بهذا يظهر أن الشاعر لم يكن منطويا على نفسه وإنما كان يعي مشاكل مجتمعه ومصائبه، ولعل عجزه كباقي أفراد المجتمع المغربي عن مواجهة الكوارث والطوارئ، هو ما يجعله يلتجئ

1. حديقة الأزهار، 407 (ر.ج) / 188 (م.خ).

للأولياء كوسيلة تخفف هول المصاب، وكتنفيس لما يعانيه المجتمع المغربي، وفي نفس الوقت بحثا عن التوازن النفسي الذي يساعد على التحمل والمواجهة في انتظار الفرج المرتقب.

والذي لاشك فيه هو أن هذه الأشياء هي التي تفسر لنا انعكاس السمة الدينية على الإبداع الشعري في هذه الفترة، وطغيان أغراض معينة على غيرها، كمديح الأولياء والأمداح النبوية، وهو راجع كما يقول د. عبد الجواد السقاط: "إلى هروب أصحاب هذه الأغراض المهيمنة مما كانوا فيه من واقع مترد، والاحتماء بعالم المثاليات التي تتجسد في السيرة النبوية، وحياة الأولياء والصالحين"[1].

يضاف إلى ما سبق ذكره من مميزات شعر التوبة والتوسل أنه شعر قد يتعدد فيه المخاطب، فيكون تارة (الله) سبحانه وتعالى، وتارة أخرى الرسول، صلى الله عليه وسلم، وتارة ثالثة (الولي الصالح)، وهو ما يدفعنا لقول إن التوبة قد تكون مباشرة موجهة إلى الله بدون وسيط، وقد تكون غير مباشرة وجود الوسيط الذي هو (الرسول أو الولي).

وإذا تصفحنا قصيدة محمد بن المعطي السرغيني فإننا نجدها نموذجا للقصائد التي اتخذ مبدعوها الأولياء والرسول - صلى الله عليه وسلم - في نفس الوقت وسيطا يقدمونه شفيعا إلى الله، ذلك أن الرسول - صلى الله عليه وسلم - يستمد مرجعيته من كونه أعظم المخلوقات التي أوجب الله على العباد طاعته، واتباع دعوته، وهو رمز الشفاعة، لذلك كان التوسل به لبلوغ الأماني حاضرا بشكل قوي، أما التوسل بالأولياء فيستمد مرجعيته من الآية التي استند عليها الصوفية لإثبات شرعيتهم والتي يقول فيها الله سبحانه وتعالى: **﴿ألا إن أولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون﴾** [يونس: 62]، فهم ورثة الأنبياء، والذين يحملون مشعل الهدى من بعد الرسل، لذلك كان الناس يهتدون بهديهم ويتعلقون بحبال وصالهم، ولا دليل أقوى على ذلك من تراثنا الحافل بالأشعار التي قيلت في الأولياء وفي تمجيدهم، سواء التي تنتمي للفصيح أو غير الفصيح، بل نجد من الأشعار من عرفت بأسماء الأولياء كالإدريسيات نسبة للمولى إدريس الأول والثاني، والجيلاليات نسبة إلى مولاي عبد القادر الجيلالني[2]، فمظاهر

1. بناء القصيدة المغربية في فجر الدولة العلوية: (1045- 1139هـ لعبد الجواد السقاط، ص: 111.
2. القصيدة، عباس الجراري، ص: 513 و515.

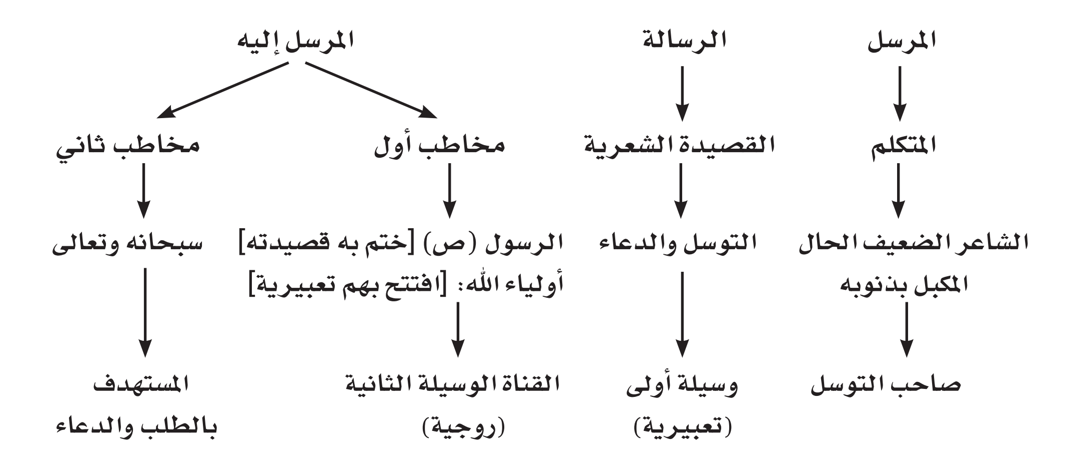
حب المغاربة لرجال الله وتفانيهم في هذا الحب، وولعهم بهم باعتبارهم وسيلة إلى الله تبدو واضحة للعيان سواء في الممارسة الشعرية، أو الممارسة الحياتية اليومية العادية، والمتجلية في اللجوء إليهم كلما حل خطب أو ضاق حال.

ولعل ما يلفت الانتباه في قصيدة محمد بن المعطي هو أنه استهلها بالتوسل إلى أولياء الله بمدينة مراكش في استرسال يظن معه القارئ أنها محصورة عليهم، ولا مجال لذكر غيرهم، فهو عبد طريح بابهم، وضيف يرجو كرمهم، وحماهم وجوارهم، وهي صفات اتصف بها العرب منذ القدم، فكيف بأولياء الله الذين اعتبرهم ملاذ الخائفين! لكنهم ورغم صفاتهم الحميدة فهم مجرد وسيلة ركبها الشاعر للوصول إلى المخاطب الأعلى (الله):

فجاههم ربي إليك وسيلتي	ففرج همومي كي ننال منال
وخذ بيدي ربي إليك وحفني	بستر جميل منك يا ذا الجلال
وهب لي ثباتا في الحياة وبعدها	بختم بحسنى يا جميل الخلال
وسلم من الآفاق ربي سفينتي	لنبلغ ساحل النجاة بمال
حنانيك فانشلني من الزيغ واحمني	من الضيم يا حنان نشل سجال
فإني عبيد ضارع متذلل	وجئت ذنوبا لا تعد لتال
أسأت وقد عفوت فضلا ومنة	فتمم لنا عفوا بخير مآل

وبذلك نجد الشاعر قد انتقل من مخاطب متعدد (أولياء الله بمراكش) إلى مخاطب واحد (الله) الذي هو أعلى مقاما، فالأولياء مجرد قنطرة إلى الله، سبحانه وتعالى، الذي يظهر إسما ظاهرا تارة (إلاهي: ب/ 31 ربي: 19- 24- 25- 27)، التي ترددت كثيرا في القصيدة، أو يشار إليه بصفاته (منشئ العباد: ب 17/ ذو الجلال: ب 25/ حنان: ب 28/ متعال: ب 31) تارة أخرى، وتارة ثالثة يكون ضميرا متصلا: (إليك: ب 13- 24- 25/ ببابك: ب 20/ منك: ب 25 /حنانيك: ب 28 / لك الفضل: ب 31)، أو مستترا نحو: (وهب لي: ب 26 – أي هب أنت ربي؟ فانتشلني – واحمني: ب 28/ عفوت – فتمم: ب 30/ ونفس: ب 31 / وأرخص – وأمن – وأتمم: ب 32...الخ).

ويمكن توضيح الوساطة التي استخدمها الشاعر لكي يصل إلى الله تعالى على الشكل الآتي:



فهذا الاستخدام للأولياء يظهر جليا في تقديمهم كوسيلة للطلب.

المستغاث بهم	مضمون الاستغاثة	المغيث
ب 4: بغيت الورى الفياض ←	نأمل رحمة ←	من الله
ب 4: بحبر الهدى عياض ←	يدنو وصالي ←	من الله
ب 6: بحق الشفا ←	امنن علي بعطفة ←	من الله
ب 7: ببحر الندى الزخار ←	نرجو عناية ←	من الله
ب 14: بمصباحنا الوهاج ←	نكفى مؤونة ←	من الله

ثم إن هذه الوسيلة ترد صريحة عنده باللفظ في قوله:

ب 24 ش 1: فجاههم ربي إليك وسيلتي ← الأولياء

ثم قوله في: ب 35 ش 1: بجاه رسول الله خير وسيلة ← الرسول

فالشاعر لم يقتصر على الأولياء كوسيلة وحيدة وإن كان قد ابتدأ بهم قصيدته، وإنما استخدم أيضا وسيلة أخرى أكثر فعالية، وهي التوسل بالرسول، صلى الله عليه وسلم، حيث ختم به قصيدته على عادة بعض الشعراء ممن يختمون قولهم بالصلاة على النبي المختار،

باعتباره حسن الختام ودعامة قوية لقبول الدعاء والطلب، "وقد التزم شعراؤنا بهذه الطريقة في التعبير، وباحترام وسيلتهم إلى ربهم، فكانوا يرسمون صورتها بريشة ناعمة لا تهمل أدق ملامحها، حتى إن السامع ينتابه أحيانا شعور بوجوده أمام ديوان شعر المدح، لكثرة أوجه الثناء والتعظيم قبل التصريح بالمقصود من ورائه"[1].

ولما كان أغلب ناظمي قصائد التوسل من العلماء والفقهاء الذين لم يعتادوا قول الشعر، ولم يتمرسوا به، فإن نظمهم جاء تقريريا مباشرا، خاليا من الصور الشعرية المعبرة، ذلك أن حبهم للصالحين، ورغبتهم في التخلص من ذنوبهم، ونزوعهم إلى التوبة، والتماس العفو، والتطلع إلى تحقيق الأمان والستر في الدنيا والآخرة، وطب حماية الأولياء وحسن جوارهم وعطفهم وعطائهم، والاستغاثة بهم لدرء الأحزان والأهوال والكوارث، كلها كانت دوافع للنظم في هذا الغرض الذي تميز بالصدق والإفصاح عن المشاعر الحقيقية التي لا زيف فيها، لذلك جاء متقاربا من حيث مضامينه ومعانيه، إلا أنه لم يكن من نفس المستوى من حيث التعبير والإبداع، لكونه صدر عن فئات اجتماعية مختلفة.

3. الخصائص العامة لشعر التوسل

مادمنا قد اتخذنا قصيدة محمد بن المعطي السرغيني نموذجا للشعر التوسلي، فإننا سنحاول الوقوف على الخصائص العامة لها، باعتبارها جزءا من خصائص شعر العصر العلوي، فإذا ما بحثنا في الأدوات التي وظف بها المضمون الذي سبقت الإشارة إليها فإننا نجد ما يلي:

1. اللغة التي استخدمها الشاعر في قصيدة التوسل بسبعة رجال تتسم بالوضوح والبساطة نظرا لتناسبها مع مقام التوبة.

2. غياب عنصر الخيال والتصوير، والإيحاء والرمز، وحضور الأسلوب التقريري المباشر.

3. بناء القصيدة كلها على أفعال الأمر، ولكن ليس بمعناه الأصلي الذي هو طلب القيام

1. شعر التصوف في المغرب خلال القرن الثالث عشر الهجري التاسع عشر الميلادي (دراسة تحليلية)، عبد الوهاب الفيلالي، ص: 151.

بالفعل على وجه الوجوب والإلزام، حيث يكون الأمر أعلى منزلة من المأمور، فجميع الأفعال التي جاءت على صيغة الأمر قد خرجت للدلالة على معنى آخر غير الوجوب والإلزام، وذلك لانعدام شرط الاستعلاء فقوله: (فانهضوا لحمايتي – فاقبلوا عبدا – فامنن علي – أغثني أبا العباس – فجودوا لي – أسند أمري – فحطني من الأسواء – قوموا بنصرة ففرج همومي – خذ بيدي – هي لي ثباتا – سلم من الآفات – فانتشلني من الزيغ – احمني من الضيم – فتمم لنا عفوا – نفس كروب المسلمين – أرخص لهم سعرا – أمن لهم قرى – أتمم لهم سترا – صنه من كل طارق...) كلها أفعال أمر خرجت للدلالة على معنى الدعاء، وهو الطلب على سبيل الاستغاثة والتضرع والعفو والرحمة، لأن شرط الاستعلاء الموجب في الأمر غير متوفر، الأمر هنا في هذه القصيدة هو الشاعر محمد بن المعطي، والمأمور هو تارة الأولياء، وتارة الله سبحانه وتعالى وشرط المأمور لكي يتوجب عليه القيام بالفعل أن يكون أدنى درجة من الأمر، في حين نجد الأمر هنا (الشاعر) أدنى رتبة، والمأمور (الأولياء – الله) أعلى رتبة، وفي هذا إخلال بشرط الاستعلاء الذي به يتوجب تحقق فعل الأمر كما يقول السكاكي: "ولا شبهة في أن طلب المتصور على سبيل الاستعلاء يورث إيجاب الاتيان على المطلوب منه"[1].

4. سيادة التكرار اللفظي والمعنوي بكثرة.

فاللفظي يتجلى فيما يلي:

(**حمى**): وهي تتكرر باختلاف صيغ ورودها (ب 1 إني في حماكم / ب 2: دخلت حماكم فانهضوا لحمايتي / ب 8: مريد حماية ب 28: احمني من الضيم).

(**خير**): (ب 5: خير خصال / ب 7: خير الموالي / ب 30: خير مآل / ب 34: خير حلال / 35: خير وسيلة – خير الوجود).

(**أغاث**): (ب 7: أغثني أبا العباس / ب 8: إغاثة ملهوف).

(**وسيلة**): (ب 24: إليك وسيلتي / ب 35: خير وسيلة).

(**أمري**): ب 16: أسند أمري / فحسبي من أمري).

(**شديد**): (ب 16: شديد المحال / ب 17: وما بطشه الشديد).

1. مفتاح العلوم، السكاكي، ص: 318.

(**عبد**): ب 3 فاقبلوا عبدا / ب 23: لعبد ينادي / ب 29: فإني عبيد).

(**ربي**): (ب 19: رب وزجني / ب 24 و 25: ربي إليك / ب 27: وسلم من الآفات ربي...).

(**لاذ / خائف**): (ب 9: ملاذ الخائفين / ب 36 ملاذ خائف).

(**العفو**): (ب 30: وقد عفوت – لنا عفوا).

(**جاء**): (ب 18: أهل الضيم / ب 28: من الضيم).

ناهيك عن تكرار الكلمات التي جاءت قوافي للقصيدة، وكأنها لم تكن تأتيه طوعا، وإنما كان يجد صعوبة في وجودها ولا يتمكن منها إلا بعد أن يلهث وراءها، وهذا هو ما يسميه قدامة بن جعفر بالإيطاء، واعتبره من عيوب القوافي حيث عرفه بأنه:

"هو أن تتفق القافيتان في القصيدة، فإن زادت على اثنين فهو أسمح، فإن اتفق اللفظ واختلف المعنى كان جائزا (...) والإيطاء من المواطأة أي الموافقة"[1].

فإذا كان قدامة بن جعفر قد اعتبر اتفاق قافيتين في القصيدة عيبا من عيوب القافية فكيف بإتفاق أكثر من قافية في قصيدة واحدة؟

ومن الأمثلة على هذا الايطاء قوله:

- ب 3: ألا فاقبلوا عبدا طريحا ببابكم   فضيف الكرام لا يضام بحال
- ب 32: وأرخص لهم سعرا وأمن لهم قرى   وأتمم لهم سترا بإصلاح حال
- ب 33: وظل البلاد صنه من كل طارق   ومن كل طار لا تنله بحال

حيث كرر الشاعر كلمة (حال) قافية لثلاثة أبيات.

كما تكررت كلمة (محال) كقافية في قوله:

- ب 16: وأسند أمري للذي لا يضيعه   فحسبي من أمري شديد المحال
- ب: ومنشي العباد آخذ بزمامهم   وما بطشه الشديد فعل محال

1. نقد الشعر، قدامة بن جعفر، ص: 182.

أما **التكرار المعنوي** فمن امثلته قوله:

- (ب 4: **رحمة** / ب 6: **عطفة**) = فالرحمة والعطف شيء واحد لا اختلاف في دلالتهما.
- (ب 4: **نأمل** / ب 7: **نرجو**) = فالأمل والرجاء شيء واحد.
- (ب 10: **سلسل – عذب**) = فالسلسلة هي العذب نفسها.
- (ب 2: **فانهضوا** / ب 23: **قوموا**) فالنهوض والقيام لهما دلالة واحدة.
- (ب 24: **همومي** / ب 30: **كروب**) = فالهم والكرب شيء واحد.

5. **استعمال البحر الطويل**، وهو وزن يستوعب حمولة ألفاظ ومعاني التوسل والاستغاثة والتوبة، ذلك أنه أقوى استيعابا للتجربة الهادئة المتأملة، وأكثر اتساعا لحقول تركيبية ودلالية واسعة، فكما يقول د. إبراهيم أنيس: "ليس من بحور الشعر ما يضارع البحر الطويل في نسبة شيوعه، فقد جاء ما يقرب من ثلث الشعر العربي القديم على هذا الوزن"[1].

ونشاطر الأستاذ عبد الجواد السقاط رأيه حين قال بأن الشعراء المغاربة كانوا معجبين بالنموذج العربي القديم، ثم إنهم داخل هذا الإعجاب ومن خلاله كرسوا نفس الممارسات الإبداعية التي عرفها الشعر العربي منذ مراحله الأولى، لا باجترار وتقليد أعمى، ولكن عن وعي بفعاليتها ومساهمتها في خدمته والحفاظ على كيانه[2].

6. **الدخول إلى الغرض مباشرة** دون التوطئة له بمقدمة طللية أو غزلية، وهي عملية لا يمكن اعتبار محمد بن المعطي سباقا إليها، وإنما سبق بعض الشعراء الذين لم يجعلوا لكلامهم بسطا من النسب، بل هجموا على ما يريدونه مكافحة، وتناولوه مصافحة، وذلك عندهم هو: الوثب والبتر والقطع والكسع[3] والاقتضاب كما يشر ابن رشيق، بل يضيف: "

1. موسيقى الشعر، إبراهيم أنيس، ص: 69.
2. بناء القصيدة المغربية في فجر الدولة العلوية (1045- 1139هـ)، ص: 287.
3. الكسع: كسعة كسعا: طرده أو تابعه بالطرد: (لسان العربي: كسع).

والقصيدة إذا كانت على تلك الحال بتراء، كالخطبة البتراء والقطعاء، وهي التي لا يبتدأ فيها بحمد الله عز وجل على عادتهم في الخطب"[1].

ولعل إقبال الشاعر على التوسل بأولياء الله للوصول إلى طريق النجاة الموصلة إلى الله تعالى، والارتباط الحسي والوجداني بهم، وطمعه في حمايتهم، كل هذا أخذ بفكره، وشغله عن التفكير في الافتتاحية الطللية أو الغزلية.

7. **وجود ثلاثة حقول على مستوى المعجم**

حقل الضعف: وهو خاص بذات المرسل (الشاعر) الذي يرغب في التخلص من: (الظلم – الضعف – الخوف – الأعداء – الحساد – الفسا – المكر – القهر – الذل – الضرر – ضيق الحال – الهم – الزيغ – الذنوب – الإساءة – الكرب – غلاء الأسعار – الفقر).

حقل القوة: وهو خاص بذات المرسل إليه (اللّه سبحانه وتعالى): (منشئ العباد – أخذ بالزمام – الستار - ذو الجلال – جميل الخلال – الحنان – العفو – ذو الفضل والإحسان – المتعالي – القوي – السميع).

حقل الموضوع: وهو قناة للتواصل بيم الحقلين السابقين، ونتيجة لتفاعلهما، لأنه يجمع بين الشكوى من الضعف وطلب القوة، أو دعاء التخلي عن صفات الضعف والتحلي بصفات القوة: (الحماية – الرحمة – الرقي إلى المعالي – العطف – الإغاثة – الملاذ – الجود – فك العقال – النصر – الستر – الثبات – السلامة – الختام الحسن – العفو – صلاح الحال – العيش الحلال – التوبة الهناء).

8. إن هذه الحقول تكشف عن وجود ثنائية (المتكلم) و(المخاطب) اللذين يتوصلان وفق جدلية واقع الاختلاف ورغبة الائتلاف، اختلاف المتكلم (الشاعر) مع المخاطب (اللّه)، والرغبة في الائتلاف معه.

فالذات الشاعرة تطمع إلى الأفضل، لذا عملت على إخضاع مكونات النص الشعري

---

1. العمدة في محاسن الشعر وآدابه، 406/1.

لطلبها وجعلته يتفاعل مع انفعالاتها، فجاء الشعر من الناحية الفنية بسيطا، ومن الناحية الروحية ساميا، رغم أنه صادر عن شاعر فقيه ليس له من الوعي الشعري إلا حظ ضئيل.

وخلاصة القول إن هذه القصيدة التي أخذناها نموذجا لشعر التوسل بالأولياء تعكس لنا بعض ملامح هذا الشعر عموما في القرن الثالث عشر الهجري، ويبقى ناظمها – محمد بن المعطي – هو الآخر نموذجا للإنسان المغربي الذي أثرت فيه أحداث ذلك القرن، فجعلته يتجه بذاته الإنسانية صوب الرقي الذي تمثله الذات الإلهية، ويتوق إلى السعادة الروحية بعيدا عن أثقال وحمولات الماديات، خصوصا إذا علمنا أن هذا القرن قد عرف أزمات اقتصادية متعددة تضيق معها روح الإنسان الذي ليس له إيمان قوي بالله وبقضائه وقدره، فكان الملجأ الوحيد له وسط هذا الواقع هو طرق باب التصوف.

فهرس المصادر والمراجع

- **القرآن الكريم** رواية ورش.
- **الأخضر (محمد)** الحياة الأدبية في المغرب على عهد الدولة العلوية، (1075-1311هـ/ 1664- 1894م)، دار الرشاد الحديثة، البيضاء، الطبعة الأولى: 1977م.
- **أنيس إبراهيم**، موسيقى الشعر، دار القلم، بيروت، بدون تاريخ الطبع.
- **التنبكتي أحمد بابا**، نيل الابتهاج بتطريز الديباج (بهامس الديباج)، دار الكتب العلمية، بيروت. لبنان.
- **الجابري (محمد عابد)**، المغرب المعاصر، الخصوصية والهوية... الحداثة والتنمية، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى: 1988م.
- **الجراري عباس**، القصيدة: بدون طبعة ولا تاريخ.
- **جلاب حسن**، الحركة الصوفية بمراكش وآثرها في الأدب، (ظاهرة سبعة رجال)، أطروحة مرقونة بكلية الآداب بالرباط سنة 1987/86.
- **حركات إبراهيم**، التيارات السياسية والفكرية بالمغرب خلال قرنين ونصف من قبل الحماية، دار الرشاد الحديثة، الطبعة الثانية: 1415هـ - 1994م.
- **ابن خلكان**، أحمد بن محمد . وفيات الأعيان، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت 1968م.
- **الذهبي شمس الدين أبو عبد الله**، تذكرة الحفاظ، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان.
- **الزركلي خير الدين**، العلام، دار العلم للملايين، الطبعة السابعة: 1986م.
- **ابن الزيات يوسف بن يحيى التادلي**، التشوف إلى رجال التصوف وأخبار أبي العباس السبتي، تحقيق: أحمد التوفيق، الطبعة الأولى: 1404هـ- 1984م، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط.

- **السرغيني محمد بن المعطي**، حديقة الأزهار في ذكر معتمدي من الأخبار، م.خ.ع رقم: ك 1287، ورسالة جامعية من تقديم وتحقيق: الأستاذة: مارية البحصي، سنة 1993/92 بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط.

- **السقاط عبد الجواد**، بناء القصيدة المغربية في فجر الدولة العلوية 1045- 1139هـ، أطروحة مرقونة بخزانة كلية الآداب بالرباط.

- **السكاكي أبو يعقوب يوسف**، مفتاح العلوم، ضبط وتعليق: نعيم زرزوز، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى: 1403هـ- 1983م.

- **ابن سودة عبد السلام بن عبد القادر**، إتحاف المطالع بوفيات أعلام القرن 13 و 14، نسخة مرقونة بالآلة الكاتبة بالخزانة الحسنية. ودليل مؤرخ المغرب الأقصى، دار الكتاب، الدار البيضاء، الطبعة الثانية: 1960م.

- **الصحراوي محمد الأمينت الجعفري**، المجد الطارف والتالد على أسئلة الناصري أحمد بن خالد، م.خ.ع، رقم: ك 588.

- **الفيلالي عبد الوهاب**، شعر التصوف بالمغرب خلال القرن الثالث عشر الهجري التاسع العشر الميلادي دراسة تحليلية، رسالة جامعية مرقونة بكلية الآداب بالرباط سنة 1992/91م.

- **قدامة بن جعفر**، نقد الشعر، تحقيق: محمد عبد المنعم الخفاجي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، بدون تاريخ.

- **القيرواني الحسن بن رشيق**، العمدة في محاسن الشعر وآدابه، تحقيق: محمد قرزان، دار المعرفة، بيروت الطباعة الثانية،1414هـ- 1994م.

- **الكتاني عبد الحي بن عبد الكبير**، فهرس الفهارس والأثبات ومعجم المعاجم والمشيخات والمسلسلات، اعتناء: د. إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثانية، 1402هـ- 1982م.

- المظاهر السامية في النسبة الشريفة الكتانية، م.خ.ع. رقم ك 3249.

- **المراكشي العباس بن إبراهيم**، إظهار الكمال في تتميم مناقب سبعة رجال، طبعة حجرية، فاس.

- الإعلام بمن حل بمراكش وأغمات من الأعلام، المطبعة الملكية، الرباط: 1974-1977م، دار نهضة مصر للطبع والنشر، القاهرة، بدون تاريخ.

- **ابن منظور أبو الفضل محمد بن مكرم**، لسان العرب، دار صادر، بيروت، الطبعة الأولى 1300هـ.

- **المنوني محمد**، مصادر العربية لتاريخ المغرب، مطبعة فضالة، المحمدية، ج 1 طبعة سنة 1404هـ - 1983م، ج 2 سنة 1410هـ 1989م.

- **ابن الموقت**، السعادة الأبدية في التعريف بمشاهير الحضرة المراكشية، طبعة حجرية بفاس.

- **النبهاني يوسف بن إسماعيل**، جامع كرامات الأولياء، دار الكتب العربية الكبرى بمصر، 1329هـ.

- **اليوسي الحسن بن مسعود**، المحاضرات في الأدب واللغة، تحقيق وشرح: محمد حجي وأحمد الشرقاوي وإقبال، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1402هـ.

الريادة العلمية عند المسلمين

د. محمد بلاسي
عضو اتحاد كتاب مصر

لقد فجر الإسلام تاريخا نسب إليه في العصر الوسيط، واهتم المؤرخون بتتبع حركات الفتوح الإسلامية التي وصلت إلى حدود الهند شرقا وإلى جنوب فرنسا غربا... على أن التاريخ الإسلامي ليس فتحا عسكريا، فحسب بل هو إلى جانب ذلك حضارة متسعة باتساع الفتوح فيما بين الشرق والغرب[1].

فالإسلام الذي نادى بالتوحيد استطاع أن يشعر ذلك العالم المشتت الأطراف بوحدته، وأن يجعل هذه البيئة المترامية الأطراف تشعر بأنها تكون حضارة واحدة يربطها نمط واحد وعن الإسلام نشأت الحضارة العربية؛ ومن الحضارة العربية تولد العلم العربي الذي ساهم في تكوينه مفكرون من مختلف القوميات والجنسيات سوريانيون وفرس وصائبة ومسيحيون ونساطرة ويونانيون وأقباط وعبرانيون وأتراك وذميون، ولكن بلسان عربي وفي ظل الدين الحنيف[2]...

---

1. د. أحمد صبحي منصور، تاريخ الفكر في الحضارة الإسلامية، كتاب مقرر على طلاب السنة النهائية لكلية اللغة العربية، جامعة الأزهر، المقدمة: ص: أ، بدون ذكر الطباعة والتاريخ.
2. د. أحمد سعيد الدمرداش، مسيرة الفكر العلمي عبر التاريخ، دراسة منشورة في مجلة المنهل السعودية، الحلقة الأولى، العدد 450، جمادى الأولى سنة 1407هـ، ص: 123.

ومن هذا المزيج الإنساني كان الفكر الإسلامي إنسانيا أكثر منه إسلاميا!

والحقيقة أن نسبة هذا الفكر للإسلام نسبة تفتقر للدقة العلمية؛ فالإسلام منهج إلهي محدد بكتاب سماوي معجز، ومطلوب من المسلمين جميعا أن يسيروا في حياتهم الدينية الفكرية والاجتماعية والسياسية وفق ذلك التوجيه القرآني، إلا أن المفروض شيء والواقع شيء آخر، وكما حدث بعض الانحراف عن المنهج الإسلامي السياسي بحيث وقعت حروب بين المسلمين، فقد كان الفكر الإسلامي مرتبطا بتراثهم القومي قبل الفتح، أكثر منه ارتباطا بالقرآن والسنة.

وساعد على هذه السقطة أن المسلمين نظروا للقرآن كمعجزة موجهة للعرب فقط، فهو معجز للعرب فقط، ونسوا أن القرآن معجز للإنس والجن في كل زمان ومكان إلى أن تقوم الساعة، وأن نهايات العلوم قد ورد ذكر بعضها في القرآن الكريم، كما أن منهجه العلمي التجريبي لم ترق إلى نظيره أي اجتهادات إنسانية؛ ولا أدل على ذلك من أن عصرنا العلمي الراهن لا يستطيع أن يخالف ما جاء في القرآن الكريم من حقائق علمية...!

ولو اتخذ المفكرون الأوائل من القرآن الكريم رائدا لوفروا على أنفسهم وعلى الإنسانية قرونا من البحث والرقص على أنغام السابقين من اليونان والهنود...![1]

إسلامنا..دين العلم والمعرفة

لقد كان أول أثر من آثار القرآن في الفكر الإنساني اهتمامه الواسع بالعلم، قال الله تعالى: ﴿**اقرأ باسم ربك الذي خلق**﴾ [العلق: 1]، فهذا أول خطاب إلهي إلى النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ وفيه دعوة إلى القراءة والكتابة والعلم[2].لأنه شعار دين الإسلام؛ ذلك أن العلم أساس التقدم والتعاون، وتبادل الخبرات والمنفعة، وقد كانت عناية القرآن بالعلم تفوق حد الوصف!

تأمل القرآن الكريم وتدبر آياته، تجده يدعو إلى تحكيم العقل والمنطق في مظاهر الكون

1. د. أحمد صبحي منصور، تاريخ الفكر في الحضارة الإسلامية، المقدمة: ص: أ، ب، بتصرف.
2. الشيخ الصابوني، صفوة التفاسير، من أعلام المفسرين 20، ص: 581، ط، دار الرشيد بسوريا.

وأحداث الماضي.

ولقد اشتمل القرآن على ستة آلاف ومائتين وستة وثلاثين آية... منها سبعمائة وخمسون آية كونية وعلمية... احتوت أصولا وحقائق تتصل بعلوم الفلك والطبيعة وما وراء الطبيعة والأحياء والنبات والحيوان وطبقات الأرض، والأجنة والوراثة والصحة الوقائية والتعدين والصناعة والتجارة والمال والاقتصاد... إلى غير ذلك من أمور الحياة... واحتوت باقي الآيات على الأصول والأحكام في المعاملات وعلاقات الأمم والشعوب، في السلم والحرب وفي سياسة الحكم وإقامة العدل والعدالة الاجتماعية وكل ما يتصل ببناء المجتمع... ذلك أن القرآن من العمق والإتساع والعموم والشمول... بما يقبل تفهم البشر له... أيا كان مبلغهم من العلم وبما يفي بحاجاتهم في كل عصر، ويتجاوب مع أهل البداوة في يسر، ويبهر في عمقه أهل الحضارة الذي صعدوا في سلم الرقي وبرعوا في فنون العلم والمعرفة!

ولقد حث الإسلام المسلمين على طلب العلم، والتفقه في الدين، والبحث الدقيق في كل مجالاته وفنونه وفروعه، وأن يتحملوا المشاق في سبيل تحصيله وتعلمه، وأن يبذلوا كل طاقاتهم وقدراتهم في طلب المزيد منه.

الحض على العلم

لقد كان النبي، صلى الله عليه وسلم، يشجع طلاب العلم، ويرحب بهم؛ فرحا بهم وبما يراه، صلى الله عليه وسلم، من حفاوة الملائكة بهم وحبهم لهم، ويعلن ذلك في صراحة حينما أتاه صفوان بن عال المرادي رضي الله عنه قال: أتيت النبي، صلى الله عليه وسلم، وهو في المسجد متكئ على برد له أحمر، فقلت له: يا رسول الله جئت أطلب العلم فقال: "مرحبا بطالب العلم تحفه الملائكة بأجنحتها ثم يركب بعضهم بعضا حتى يبلغوا السماء الدنيا من حبهم لما يطلب" [رواه أحمد والطبراني بإسناد جيد].

ويؤكد رسول الله، صلى الله عليه وسلم، على المسلمين طلب العلم بأسلوب آخر من أساليب الترغيب المحبب الذي اختص به رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ وهو لا يقول إلا حقا، فيقول لأبي ذر الغفاري رضي الله عنه: "يا أبا ذر لأن تغدو فتعلم آية من كتاب الله خير

لك من أن تصلي ألف ركعة" [رواه ابن ماجه بإسناد حسن][1].

لذا فإن من أعظم الواجبات على المسلمين أن يكلفوا جماعة منهم للتفقه في الدين، قال تعالى: ﴿**فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون**﴾ [براءة: 122].

يقول المراغي: وفي الآية إشارة إلى وجوب التفقه في الدين والاستعداد لتعليمه في مواطن الإقامة وتفقيه الناس فيه بالمقدار الذي تصلح به حالهم فلا يجهلون الأحكام الدينية العامة التي يجب على كل مؤمن أن يتعرفها، والناصبون أنفسهم لهذا التفقه على هذا القصد لهم عند الله من سامي المراتب ما لا يقل في الدرجة عن المجاهد بالمال والنفس في سبيل إعلاء كلمة الله والذود عن الدين والملة، بل هم أفضل منهم في غير الحال التي يكون فيها الدفاع واجبا عينيا على كل شخص[2].

وإذا كان نشر العلم من أهم الفروض الإسلامية، فإن من كتم علما أوجب الله سبحانه وتعالى بيانه للناس؛ فإنه يستحق الطرد من رحمة الله ويلجم يوم القيامة بلجام من نار، ففي الأثر: عن أبي هريرة، رضي الله عنه، قال: قال رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ: "من علم علما فكتمه ألجمه الله يوم القيامة بلجام من نار" (رواه أبو داود والترمذي وغيرهما).

أرأيت إلى هذه الدعوة الصريحة الملحة لإزالة "الأمية" من المسلمين بواسطة المتعلمين حيال إخوانهم في الدين، فما تجد دينا دعا إلى العلم والتعلم بكل الأساليب كما دعا الإسلام أبناءه ومريديه؛ ذلك لأن العلم هو سبيل الخير والرشاد والسعادة في الدنيا والآخرة[3]...

مما أفاد الإسلام به العلم

لم يكن الإسلام دينا بالمعنى التقليدي للدين، وإنما هو نظام جديد لا يكتفي بمعالجة

---

1. لمزيد من التفصيل راجع مجلة الهداية البحرانية، العدد 113، رجب سنة 1407هـ، ص: 38- 41، مقال: كيف يحض الإسلام على طلب العلم؟، لطفي نصر.
2. تفسير المراغي، ج 11، ص: 48.
3. لطفي مصر، كيف يحض الإسلام على طلب العلم؟ مجلة الهداية، العدد 113، رجب سنة 1407هـ، ص: 41 وما بعدها.

القضايا التي عالجتها الأديان من قبله من تنظيم العلاقة بين الفرد وربه فحسب أو تنظيم العلاقة بين الإنسان وأخيه في داخل مجموعة صغيرة، وإنما نراه يلجأ إلى العقل ليحرك به الوعي الذاتي للفرد ويدفع به إلى الاستقلال في الرأي[1]؛ لذا نجد أن الإسلام قد سلك في دعوته إلى الإيمان بالله وصفاته مسلكا يثير العقل، وهو الدعوة إلى النظر إلى ما في العالم من ظواهر.

قال تعالى: ﴿**فلينظر الإنسان مم خلق**﴾ [الطارق: 5].

وقال: ﴿**أولم ينظروا في ملكوت السماوات والأرض وما خلق الله من شيء...**﴾ [الأعراف: 185]، وقال: "لا الشمس ينبغي لها أن تدرك القمر ولا الليل سابق النهار وكل في فلك يسبحون" [يس: 40]، وقال: "إن في خلق السماوات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولي الألباب" [آل عمران: 190].

هذا الضرب من الآيات الكريمة فيه بعث العقل على النظر في الكون؛ وقد كان لذلك أثره في نمو الحياة العقلية[2]؛ حيث إن مجال استعمال العقل في الإسلام فسيح وعميق عمق الآيات التي خلقها الله في الأرض وفي السماء ودعا الإنسان إلى التفكير فيها...![3].

مواكبة التعليم للدعوة الإسلامية

ولقد بدأت الحركة التعليمية مع بداية الدعوة الإسلامية بصورة متواضعة تتفق وبداية الدعوة في مكة المكرمة، حيث كان الرسول، صلى الله عليه وسلم، يجتمع بأصحابه والمؤمنين بدعوته في دار الأرقم بن أبي الأرقم أو في بيته ليعلمهم ويرشدهم ويدعم إيمانهم بالله وبمستقبل الدعوة.

وحينما انتقل الرسول، صلى الله عليه وسلم، إلى مهاجره الشريف في المدينة المنورة،

1. د. أحمد الدمرداش، سيرة الفكر العلمي عبر التاريخ، مجلة المنهل، العدد 450، جمادى الأولى سنة 1407هـ الحلقة الأولى، ص: 123- بتصرف.
2. عبد الرحمن البهلول: الإسلام دين العلم والمعرفة، مجلة منبر الإسلام، القاهرية، العدد 27، السنة 45، رجبسنة 1407هـ، ص: 72- 73، بتصرف.
3. د. أحمد صبحي: تاريخ الفكر في الحضارة الإسلامية، ص: 8، بتصرف يسير.

وأخذت دعوته ـ صلى الله عليه وسلم ـ في الذيوع والانتشار؛ شيد مسجد قباء ثم المسجد النبوي الشريف بعد أن بناه، صلى الله عليه وسلم، كما شيدت مرابع هذا البلد الطيب؛ دوحة العلم والمعرفة وهي تنمو بسرعة فتمتد أغصانها الخضراء الظليلة في كل اتجاه وهي محملة بأشهى الثمار.

ولحق الرسول ـ صلى الله عليه ـ بالرفيق الأعلى بعد أن ضرب أروع الأمثال وأنبل الأهداف، بكلماته الحية، وأعماله الخالدة لكل الأجيال القادمة.

وتوالت الأيام وتتابعت السنون ومراكز الثقافة والمعرفة في المجتمعات الإسلامية تتعدد منابعها وتتنوع روافدها، فانتشرت حلقات التدريس في المساجد والجوامع وفي منازل ودور الأئمة والعلماء، وكان المسجد النبوي أول جامعة إسلامية يلتقي المئات والألوف من الطلاب فيها حول حلقات التدريس التي يتصدر كل حلقة منها أحد كبار العلماء الذين عرفوا بإطلاعهم الواسع وثقافتهم العميقة وقدرتهم على اجتذاب المتعلمين والتأثير فيهم، وهي الطريقة التي كانت متبعة في كافة أنحاء العالم الإسلامي إلى عهد قريب، وقد ساعدت هذه الحلقات مع امتداد الأيام سواء ما كان منها في المساجد أو في دور العلماء، ساعدت الكثيرين من الأميين الذين لا يعرفون القراءة ولا الكتابة وأرباب المهن والصناعات على أن يصبحوا مع مرور الزمن على درجة كبيرة من العلم والمعرفة، ولقد أصبح هؤلاء العصاميون من طلبة العلم الذين كانوا رغم أميتهم وكفاحهم يملأون المجالس التي يحضرونها علما وأدبا وثقافة واسعة ومتعددة الجوانب بطريقة تدعو إلى الإعجاب والإكبار...![1].

مسيرة العلم عند المسلمين عبر التاريخ

لقد ظلت العناية بالعلم والعلماء هكذا منذ فجر الدعوة الإسلامية، حتى كان عصر الدولة الأموية، فقد كان خلفاء هذه الدولة يعدون أنفسهم حماة للعلم ويرون أن قصورهم يجب أن تكون مركزا يشع منه الثقافة والعرفان... بدأت بعصر معاوية بن أبي سفيان الخليفة الأموي الأول خالد بن يزيد بن معاوية المؤسس الأول لعلم الكيمياء عند العرب، وازدهرت في عصر عبد الملك بن مروان والوليد بن عبد الملك.

1. عبد الرحمن البهلول؛ الإسلام دين العلم والمعرفة، مجلة منبر الإسلام عدد رجب سنة 1407هـ، ص: 70، بتصرف.

ونشطت حركة الترجمة نشاطا واسعا في عصر الرشيد والمأمون، وراسل المأمون ملك الروم وأرسل إليه جماعة من العلماء؛ للحصول على الكتب النادرة من علوم الأوائل، واجتمعت في عاصمة الخلافة العباسية أهم كتب الفلاسفة والعلماء من الأغارقة في مختلف الفروع من طب ورياضيات وفلكيات... وطائفة من الكتب العلمية والحكمية الفارسية والهندية والسريانية... فتسنى لطلاب المعرفة والعلم في العالم العربي أن يهضموا في سنوات قليلة ما أنفق اليونان وسواهم القرون في إنشائه...

وقد كانت الكتب تهدى إلى الخلفاء على سبيل الإسترضاء، ولكن هارون الرشيد لما فتح عمورية وأنقرة حمل معه إلى بغداد كل ما وجد فيها من المخطوطات واقتدى به إبنه المأمون.

وكان العلماء – آنئذ– يلحفون في طلب المخطوطات بلا هوادة، وقد حدثنا حنين بن إسحاق عن مخطوط عرف باسم (في البرهان) بقوله: إنني بحثت عنه بحثا دقيقا وجبت في طلبه أرجاء العراق وفلسطين ومصر... إلى أن وصلت إلى الإسكندرية، لكني لم أظفر إلا بما يقرب من نصفه في دمشق.

وفي غضون حكم المأمون (813– 833م) وصلت الجهود الثقافية الجديدة قمتها؛ فلقد كان المأمون من مفاخر الدولة العباسية علما وأدبا وفضلا ونبلا، ولقد وجه عنايته للعلوم وأكرم العلماء وأعلى مجالسهم، وانصرفت همته أيما انصراف إلى نقل العلوم والصناعات من اللغات الأخرى إلى اللغة العربية؛ حيث عد ذلك من أكد أعماله وأنبل أغراضه؛ رغبة في رفع شأن أمته وإعزاز جانبها.

كما أنشأ الخليفة المأمون في بغداد سنة 830هـ معهدا رسميا للترجمة مجهزا بمكتبة أطلق عليه اسم "بيت الحكمة"، فكان هذا المعهد – من وجوه كثيرة – أعظم المعاهد الثقافية التي نشأت بعد الفتح الإسكندري، والتي أسست في القرن الثالث قبل الميلاد[1].

وفي عهد المأمون نبغ علماء كثيرون وحكماء وبلغاء وكتاب، ممن كانوا فخر الزمان وحلية الدهر، وعلى كتبهم ومؤلفاتهم في مختلف العلوم والفنون شيد الأوروبيون حضارتهم الماثلة

1. د. الدمرداش: مسير الفكر العلمي عبر التاريخ، مجلة المنهل، عدد رجب سنة 1407هـ، الحلقة الثالثة، ص: 138– 139 بتصرف.

أمامنا الآن[1]...

وفي حدود سنة 856م، جدد المتوكل مدرسة الترجمة ومكتبتها في بغداد، وقد استفادت مجالس العلم من التطور العلمي والترجمة اللذين كانا طابع ذلك العصر. ولما ضعفت الخلافة العباسية في بغداد، انتقل مركز الثقل إلى الممالك والدويلات الشبيهة بالمستقلة، فالديلم كانت لهم مجالس علم ثم السلاجقة ثم الغزنيون والساسانيون.

ومن هذه المجالس مجلس الوزير ابن الفرات أبو الفضل جعفر في عشرينات القرن الرابع الهجري... ومجلس أبي عبد الله الحسين بن سعدان في سبعينيات القرن نفسه، وكان مجلسه حافلا بجلة العلماء والأدباء وكان يباهي بمجلسه بأمثال أبي حيان وابن مسكويه وأبي الوفاء... ثم مجلس السلاجقة وكان يتصدره الوزير الطغراني العالم الشاعر... ومجلس رابع كان يزدان بأمثال البيروني والفردوسي.

وقد بدأت هذه "الصالونات" أو الجمعيات العلمية في القصور المصرية منذ ظهرت الدولة الطولونية وكانت دار الحكمة قد أنشئت بالقاهرة في عهد الحاكم بأمر الله عام 395هـ على غرار بيت الحكمة في بغداد، وقد حملت إليه الكتب من خزائن القصور وحمل إليها من خزائن الحاكم من الكتب ما لم ير مثله مجتمعنا لأحد الملوك قط، وأجريت الأرزاق على من فيها من العلماء والفقهاء والأطباء!

ومن أشهر العلماء في العصر الفاطمي الطبيب ابن بطلان وعالم البصريات ابن الهيثم؛ استدعى الحاكم بأمر الله الأول من سوريا والآخر من العراق.

وفي تاريخ العلم عند المسلمين ستة يوضعون على القمة في قيادة الحركة العلمية وريادتها هم: المأمون، ونظام الملك، ونور الدين زنكي، والحاكم بأمر الله، وصلاح الدين الأيوبي، والسلطان أولغ بيك في سمرقند.

ارتبطت هذه الأسماء ارتباطا وثيقا؛ فالأول أنشأ بيت الحكمة، والثاني أسس المدارس النظامية، والثالث كان راعيا للعلوم في سوريا، والرابع أنشأ دار الحكمة في القاهرة وجلب العلماء والمخطوطات لها من الأرجاء كافة وأنشأ مرصد المقطم بإشراف ابن يونس الفلكي،

---

1. عبد الرحمن البهلول، الإسلام دين العلم والمعرفة، مجلة منبر الإسلام، عدد رجب سنة 1407هـ، ص: 75، بتصرف.

والخامس حمى التراث العلمي من غوغاء التتار، والسادس هو مؤسس النهضة العلمية في الدولة التيمورية ونبغ في عصره جمشيد غياث الدين الكاشي وقاضي زادة رمى وشرع في تأسيس مرصد المراغة.

منارات العلم في الأندلس

وفي الأندلس أصبحت قرطبة في ظل عبد الرحمن الثاني (821- 852م) مركزا هاما للرخاء الاقتصادي والنشاط الفكري جميعا وتبوأت مقاما عالميا في عهد الخليفة الأول عبد الرحمن الثالث (912- 961م) حامي العلوم والآداب، وبفضل تشجيع مطرد النمو أيضا، تزايدت هذه النهضة في حكم ابنه وخليفته الحكم الثاني (961- 976م)، الذي أبى إلا أن يكون هو نفسه من العلماء، فأرسل وكلاء عنه إلى جميع أصقاع العالم الإسلامي لابتياع الكتب واستنساخها، ووفق في جمع مكتبة غاية في الثراء تقدر محتوياتها بأربعمائة ألف كانت، كما كانت فهارس كتبها تملأ أربعة وأربعين جزءا...وكان يساعد الخليفة في هذا النشاط العلمي وزيره محمد بن أبي عامر المتوفى عام 1002م، وأخيرا كان حكم هشام (976- 1009م) الذي ازدهرت العلوم على يديه[1].

وحمل الأزهر الشعلة

وليت شعري أن يظل الحال على ما هو عليه؛ فلقد انقسم المسلمون على أنفسهم في الأندلس، ومن قبل دهم التتار بغداد – حاضرة العلوم – بل وأحرقوا ما فيها من كتب وألقوها في دجلة حتى غدت جسرا يعبرون عليه، كما قتلوا العلماء، وعطلوا المدارس، وأصبح المسلمون محكومين بقوم من غير جنسهم، كل هذا كون غيوما في سماء المعرفة عند المسلمين، ولكن الله الذي تكفل بحفظ دينه والإبقاء على قرآنه هيأ الأزهر ليكون المكان الذي يشع منه نور العلم والمعرفة، فلقد لجأ العلماء الفارون إليه من وجه التتار، كما لجأ العلماء المهاجرون من الأندلس، كلهم وجد فيه محطا لرحاله، مكانا صالحا لأداء رسالته.

1. د. الدمرداش، مسير الفكر العلمي عبر التاريخ، مجلة المنهل، عدد 452 رجب سنة 1407هـ الحلقة الثالثة، ص: 138- 139 بتصرف

وقد حبب الله إلى سلاطين المماليك أن يميلوا إلى العلم، وأن يقربوا العلماء ويغدقوا عليهم، فتخرج في الأزهر علماء أجلاء لا نزال ننعم بما خلفوه من دراسات واسعة شاملة في شتى ميادين المعرفة: كالسيوطي، وابن منظور، وابن هشام، والسبكي، وابن حجر...

وقد بقي الأزهر – كذلك- منارة هادية حين أطبقت الظلمات في العصر العثماني، ولعل "شوقيا" قصد هذه الفترة من تاريخ الأزهر حين قال فيه:

ظلمات لا ترى في جنحها ... غير هذا الأزهر السمح شهاب
قسما لولاه لم يبق بـ ... رجل يقرأ أو يدري الكتابا
حفظ الدين مليا ومضـ ... ينقذ الدنيا فلم يملك ذهابا...![1]

وثمة أسباب أخرى لضعف المسلمين بعد حياة الازدهار العلمي الذي لم تعرف الدنيا له مثيلا في وقتها؛ ونحن نرى أن من أعظم هذه الأسباب أن المسلمين لم يعودوا يستفيدون من مواقفهم، ولم يعتبروا من ماضيهم، فالأمور عندهم أصبحت وقتيه تنتهي بانتهاء وقوعها دون عبرة واستفادة...!

ولو قلبنا صفحات ماضينا التليد، لوجدنا أن المسلمين الأوائل كانوا يطبقون مبدأ الاستفادة خير تطبيق...

ففي غزوة "حنين" مثلا؛ على الرغم من كثرة الغنائم التي تركها العدو في انسحابه فإن المسلمين لم ينشغلوا بالاستيلاء على غنائم العدو بل أوغلوا في تعقبه، ومستفيدين في ذلك من درس غزوة أحد.

لذلك وجدناهم في سنين قلائل يفتحون العالم وينشرون الإسلام على ربوعه، ويقيمون حضارة فريدة في وقتها دانت لها جميع الحضارات...

أما حين ترك المسلمون مبدأ الاستفادة، ماتت فيهم روح الطموح، وأسلموا راية حضارتهم إلى أعدائهم...

1. د. علي محمد حسن العماري؛ التاريخ الأدبي للعصرين العثماني والحديث، ص: 28- 31، ط: الإدراة العامة للمعاهد الأزهرية، سنة 1399هـ، فراجعه تجد تفصيلا.

فالمسلمون في أثناء الحروب الصليبية كانوا يتمتعون بحضارة منقطعة النظير ومتكاملة الجوانب، مزجت تراث اليونان والإغريق والمصريين بأعظم تقدم وابتكار إضافة الإسلام إلى هذه الحضارة وقت أن كانت أوربا تحيا في ظلام الجهل، وتعيش في محيط التخلف، إلا أن المسلمين حين لاقوا الصليبيين في حروبهم وانتصروا عليهم، راضوا الخمول والكسل، وفترت همتهم وعزائمهم، ولم يستفيدوا من موقفهم مع أعدائهم.

أما في الغرب فقد كان الأثر عكسيا، فقد عرف الأوروبيون كيف يعبرون من الهزيمة إلى النصر ومن الجهل إلى العلم، ومن التأخر إلى التقدم، ومن حياة الدعة والخمول والكسل إلى حياة الجد والعمل، ومن حالة اليأس إلى حالة الطموح، فالتهموا الحضارة الإسلامية كالجائع المحروم من الطعام عندما يقدم إليه الطعام الشهي لا يبقى منه شيئا...!

بهذا أقاموا حضارة من لاشيء...! ذلك لأنهم عرفوا الاستفادة ولو في أحلك الظروف؟![1]

الأصل والنقل

الأصالة قدر مشترك بين جميع الحضارات؛ فكل حضارة أبدعت ونقلت وكانت لها سمة تميزها بين الحضارات العالمية، ولم توجد قط حضارة تفردت بالإبداع أو تفردت بالنقل أو خلت من السمة التي تميزها بين سمات الحضارة.

إلا أن البدعة الحديثة التي نشأت حول الآرية والسامية قد جنحت بالأوروبيين منذ ظهرت فيهم إلى اختصاص الحضارة الإسلامية بالنقل دون الإبداع، وحببت إليهم أن يميزوا عليها حضارات الأمم الآرية، ولو كانت شرقية، بملكة الإبداع والتفكير الحر ولاسيما في المباحث النظرية التي يراد بها العلم للعلم ولا يراد بها العلم للتطبيق أو للانتفاع به في مرافق المعيشة؛ لأن تمييز الشرقيين الآريين ينتهي إلى تمييز العنصر الأوروبي في أصوله الأولى، وهي الدعوى التي يسوغ بها سيادته على أمم العالمين!

1. د. محمد السيد علي بلاسي؛ لابد أن نستفيد؟ مجلة البريد الإسلامي، وهي مجلة فصلية تصدر عن دار تبليغ الإسلام بمصر، العدد 7- 9، سنة1404، ص: 13- 14.

وقال منهم قائلون: إن حضارة العرب التي ظهرت بعد الإسلام كانت حضارة منقولة على أيدي الأعاجم الذين دخلوا الإسلام![1].

وأول ما يوجب التشكيك في هذه الدعوى أن نسأل: أين هي الحضارة التي أبدعت ولم تنقل؟ وأين هي الحضارة التي يقال عن جميع علمائها إنهم من عنصر محض خالص ينتمون إليه ولا يمتزج بالعناصر الأخرى؟.

والحقيقة التي لا يشوبها شك: أن كل حضارة مبدعة ناقلة، والحضارة الإسلامية ليست بدعا في هذا المجال، وإنما اطلعت على فكر السابقين من يونان وإغريق وهنود وفرس وغيرهم من الأمم، إلا أن هذه الحضارة تميزت بهضم هذا التراث وأضافت إليه الكثير، فما من أمة تستطيع استيعاب التراث العلمي لغيرها من الأمم التي تفوقها حضارة إلا إذا كانت قد وصلت إلى هذا المستوى من التراث... وقد كانت الأمة الإسلامية جديرة بذلك في وقت قصير؛ ذلك لأن مظلة العلوم الفقهية وعلوم القرآن والسنة قد أمدتها بإشعاعات أسرعت في تكوين الفيتامينات للفكر العلمي الجديد[2]...

أما عن الفرية القائلة بأن الحضارة الإسلامية ظهرت على أيدي غير العرب، فنقول مجيبين عليهم: إن الإسلام لا يفرق بين جنس وآخر، ما دام الجميع قد دخل تحت مظلته، والحضارة الإسلامية قد اشترك في تكوينها المسلمون من جميع الأجناس، وكان للأمم الأعجمية حقا قسط كبير في بناء صرحها في مختلف العلوم والدراسات، إلا أنه ينبغي أن يعلم أن هذه الأمم الأعجمية لم تنهض هذه النهضة إلا بعد ظهور الإسلام فيها، ولم تكن لها في إبان مجدها القديم فضيلة على العنصر العربي في الدراسات النظرية التي يراد بها العلم للعلم ولا يراد بها العلم للتطبيق أو للانتفاع به في مرافق المعيشة...

ومن الثابت أنه ليس كل ما انتقل على أيدي الحضارة الإسلامية عربيا محضا في الأصول والفروع، ولكن حسبها أنه لم ينقطع على أيديها، فاتصلت بفضلها وشائجه بالتاريخ القديم والحديث، فحفظت تراث الإنسانية كلها وزادت عليه ونقلته إلى من تلاها. وكل حضارة صنعت

1. عباس محمود العقاد: أثر العرب في الحضارة الأوروبية، ص: 28- 29، ط 2، دار المعارف، 3691م.
2. د. الدمرداش، مسيرة الفكر العلمي، مجلة المنهل، عدد 452، رجب سنة 7041هـ، الحلقة الثالثة، ص: 831.

ذلك فقد صنعت خير ما يطلب من الحضارات[1]، كما أن ابتكارات الحضارة الإسلامية في شتى مجالات المعرفة، مما لا يتطرق الشك إليه، دليل على أن حضارة الإسلام مبدعة وليست ناقلة، فحسب، كما يزعم المغرضون الحاقدون!

ومضات من ابتكارات المسلمين:[2]

أولا: في الرياضيات

أ. الجبر: اخترعه العرب اختراعا، ونقلته أوربا باسمه، والخوارزمي هو أول من ألف فيه بطريقة منظمة، واعتمدت أوربا على كتابه "الجبر والمقابلة"

ب. الحساب: ابتكر العرب النظام العشري والصفر ونقلته أوروبا باسمه العربي ووضع العرب مؤلفات كثيرة في الحساب والنسب العددية والهندسية والتناسب واستخراج المجهول والجذور.

ج. المثلثات والفلك: وهم واضعوا علم حساب المثلثات وسهلوا حل كثير من المسائل، وربطوا بين الفلك والرياضة، ونبغ في ذلك: الطوسي، والبيروني والخازن...

د. الطبيعة والميكانيكا: عالج ابن سينا سرعة الضوء والصوت، ويعتبر ابن الهيثم في مقدمة علماء الطبيعة في جميع العصور وهو من أئمة علم الضوء...

ثانيا الكيمياء

بطلها جابر بن حيان، فقد عرف عمليات التبخير والتقطير والترشيح والتكليس والتبلور، وحضر كثيرا من المواد الكيميائية مثل نترات الفضة وكبريتور الزئبق، وقد ترجمت كتبه إلى اللاتينية، واشتهر الرازي بالطب والكيمياء، وقد ابتكر أجهزة ووصف أخرى، وكان لمعرفته بالكيمياء أثر في طبه، وقد حضر الأحماض كحامض الكبريتيك والكحول...

---

1. العقاد، أثر العرب في الحضارة الأوروبية، ص: 30- 33 بتصرف، ط 2، دار المعارف، 1963م.
2. لمزيد من التفصيل راجع، المرجع السابق، ص: 34- 129، تاريخ الفكر في الحضارة الإسلامية، د. صبحي منصور، ص: 88- 105.

ثالثا الطب

لقد عرف العرب المستشفيات، وعنوا بالطب عناية فائقة، ويحدثنا التاريخ أنه قد دعي إلى الامتحان في بغداد نحو تسعمائة طبيب على عهد المقتدر بالله، وهم غير الأساتذة الثقات الذين تجاوزوا مرتبة الامتحان، وهي عناية بالطب والصحة لم تشهدها قط حاضرة من حواضر التاريخ القديم، هذا في الوقت الذي كانت فيه الكنيسة الغربية في أوروبا تحرم صناعة الطب، لأن المرض في زعمهم عقاب من الله لا ينبغي للإنسان أن يصرفه عمن استحقه، وظل الطب محجورا عليه بهذه الحجة إلى ما بعد انقضاء العهد المسمى بعهد الإيمان، عند استهلال القرن الثاني للميلاد، وهو إبان الحضارة الأندلسية.

وكانت مؤلفات العرب في الطب هي عمدة المؤلفات التي اعتمدت عليها أوروبا ولا زالت في مجال الطب كمؤلفات ابن سينا والرازي وابن الهيثم وغيرهم...

فهذا قبس من ابتكارات المسلمين في بعض العلوم، وهناك ابتكارات للمسلمين في شتى مجالات العلوم لا يكفي لحصرها مجلدات، تلك التي بنت عليها أوربا حاضرها بعد سباتها العميق...!

ولعل هذا كله يلغي تلك الفردية القائلة: بأن حضارة الإسلام كانت حضارة ناقلة وليست مبدعة.

ولا يسعني أخيرا إلا أن نسوق قول المستشرقة الألمانية المنصفة "زيغريد هونكة"؛ وإننا لندين –والتاريخ شاهد على ذلك– في كثير من أسباب الحياة الحاضرة للعرب، وكم أخذنا عنهم من حاجات وأشياء زينت حياتنا بزخرفة محببة إلى النفوس، وألقت أضواء باهرة جميلة على عالمنا الرتيب، الذي كان يوما من الأيام قاتما كالحا باهتا، وزركشته بالتوابل الطيبة النكهة، وطيبته بالعبير العابق، وأحيانا باللون الساحر، وزادته صحة وجمالا وأناقة وروعة[1]...".

---

1. زغريد هومكه: شمس الدنيا تسطع على أوروبا، ترجمة: فاروق بيضون وكمال الدسوقي، ص: 20، ط 6، سنة 1401هـ، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت.

مجتمع الأندلس خلال القرن الثامن الهجري

د. عبد الرحيم العلمي
عضو رابطة العلماء

أولا: الواقع السياسي والعسكري

1. بعد هزيمة الموحدين في معركة العقاب أوائل القرن السادس الهجري، بدأت دولتهم تعيش مرحلة من الضعف والتراجع أفضت بعد زمن غير طويل إلى الانهيار[1]، فتأسست على أنقاضها مجموعة من الممالك الصغيرة في الغرب الإسلامي.

2. ففي العدوة المغربية؛ ظهرت دولة بني حفص بتونس، ودولة بني عبد الواد بتلمسان، ثم دولة بني مرين الزناتيين بالمغرب الأقصى، التي كانت متفوقة على غيرها سياسيا وعسكريا، الشيء الذي جعلها حاضرة بكل قوة في عدد كبير من الصراعات والمصالحات التي كانت تجري في المنطقة، سواء مع دول المغرب المذكورة أو مع دولة بني الأحمر النصريين بالأندلس، أو حتى مع ممالك الشمال، يحذوها في

1. انظر: نهاية الأندلس وتاريخ العرب المنتصرين، محمد عبد الله عنان، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط 4، 1987، ص: 86، وانظر أيضا:
L'espagne Musulmane au temps des Nasrides - R Arié Edition: E. De Boccard،Paris 1973-p: 49

ذلك الطموح إلى تأسيس إمبراطورية جديدة على غرار الامبراطورية الموحدية المنهارة.

3. وفي العدوة الأندلسية؛ ظهرت دولة بني هود، وبني مردنيش، وبني الأحمر، قبل أن تتوحد فيما بعد تحت راية بني الأحمر النصريين فيما سيعرف بمملكة غرناطة، القلعة ومالقة وألميرية، على شكل شريط ضيق في الجنوب الشرقي لشبه الجزيرة الإيبيرية.

4. وإلى جانب مملكة غرناطة، كانت شبه الجزيرة الإيبيرية تتكون أيضا من أربعة ممالك أخرى.

- مملكة أراجون في الشرق.
- مملكة قشتالة في الشمال.
- مملكة نافار في أقصى الشمال.
- مملكة البرتغال في الغرب[1].

وبفعل هذا التراجع الكبير في رقعة الدولة الإسلامية أصبح القرن الثامن الهجري / الرابع عشر الميلادي، يمثل في واقع الأمر مرحلة ما قبل السقوط، وهو أمر ستنتج عنه مجموعة من الانعكاسات في جميع نواحي الحياة حسبما سترد الإشارة إليه فيما بعد.

5. ونظرا لقوة المرينيين وتفوقهم عسكريا، فقد كانوا يوفرون حماية لأهل الأندلس، يرجعون إليها عند اشتداد الأزمات بينهم وبين الممالك النصرانية في الشمال، فيمدونهم بالسند العسكري والمالي والبشري، وكانت لهم قاعدة عسكرية قارة بمدينة رندة يقيم بها جيش تحت إمرة "شيخ الغزاة" من الزناتيين[2].وتذكر المصادر التاريخية أن ملوك بني نصر كثيرا ما كانوا يرسلون الوفود والسفراء إلى فاس طالبين النجدة والغوث، لا من ملوك فاس من خلال السفارات الرسمية فحسب، بل أيضا من جميع فئات المجتمع المغربي وشرائحه أيضا من خلال بعض المنابر ذات التأثير القوي كجامع القرويين مثلا، فكان الناس يستجيبون ويتطوعون للجهاد.

---

1. التاريخ الإسلامي من الفتح حتى سقوط غرناطة (من سنة 92هـ إلى 897هـ)، للدكتور عبد الرحمان علي الحجي، دار القلم، دمشق/ المنارة، بيروت، ط 3، 1987، ص: 529.
2. انظر: الاستقصا لأخبار المغرب الأقصى، لأبي العباس أحمد بن خالد الناصري، تحقيق: جعفر الناصري ومحمد الناصري، دار الكتاب، الدار البيضاء، 1955: 108/3، يوسف الأول بن الأحمر، د. محمد كمال شبانة،لجنة البيان العربي، القاهرة، 1969، ص: 47.

يقول مالك بن المرحل:

شهد الإله وأنت يا أرض اشهدي ... أنا أجبنا صرخة المستنجد
لما دعا الداعي وردد معلنا ... قمنا لنصرته ولم نتردد

وفي هذا السياق أيضا نظم ابن المرحل قصيدته الشهيرة التي تليت سنة 662هـ بصحن جامع القرويين بعد صلاة الجمعة، فبكى الناس وانتدب عدد كبير منهم للجهاد.

استنصر الدين بكم فاستقدموا ... فإنكم إن تسلموه يسلم
لا تسلموا الإسلام يا إخواننا ... وأسرجوا لنصرته وألجموا[1]

وهي استعانة قد تتحول أحيانا إلى ارتباط سياسي وربما إلى "تشيع" : وتبعية، حسبما تعبر عنه الرسائل السلطانية الموجهة من بلاط غرناطة إلى بلاط فاس[2]، وأحيانا تنقلب إلى صراعات خفية أو جلية يعمل فيها كل طرف على توجيه الأحداث في العدوة الأخرى وفق إرادته، من خلال إثارة الثورات والانقلابات، ودعم المنافسين السياسيين، الذين كانوا يفرون من عدوة إلى أخرى، فيحتفظ بهم لتحقيق مصالح الدولة في اللحظات المناسبة، ويرفض تسليمهم تحت غطاء الاعتبارات الأخلاقية، مثلما حصل لأبي الفضل وأبي سالم المرينيين اللذين أبعدهما أخوهما أبو عنان إلى الأندلس؛ ولما طلب رجوعهما، رفض ابن الأحمر تسليمهما بحجة الخوف عليهما من أخيهما؛ ومثلما حصل كذلك لابن الخطيب مع أبي سالم الذي رفض تسليمه كذلك للغني بالله بن الأحمر...وغيرهم[3].

1. ذكريات مشاهير رجال المغرب (مالك بن المرحل) ،عبد الله كنون، منشورات معهد مولاي الحسن، مطبعة كريماديس، تطوان، لات، ص: 26- 28.
2. أنظر مثلا: كناسة الدكان بعد انتقال السكان، لسان الدين بن الخطيب، تحقيق د. محمد كمال شبانة، وزارة الثقافة، القاهرة، 1966، ص: 72- 85- 86- 90- 92- 95- 103- 104- 108- 124- 125- 131- 143- 148- 154.
3. انظر مثلا: نفاضة الجراب في علالة الاغتراب، لسان الدين بن الخطيب، تحقيق د. أحمد مختار العبادي دار النشر المغربية، الدار البيضاء 1985: 179/2. الإحاطة في أخبار غرناطة، لابن الخطيب، 305/1، كناسة الدكان ص: 26، لسان الدين بن الخطيب حياته وتراثه الفكري، محمد عبد الله عنان، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط 1968/1، ص: 150.

وقد أدى هذا التدخل الخارجي –إلى جانب ضعف السلطة المركزية وما ينتج عنه من خروج المنافسين السياسيين والطامعين في الحكم– إلى جعل مرحلة القرن الثامن تتميز بكثرة الفتن والثورات والانقلابات التي كان يقوم بها أفراد الأسرة النصرية الحاكمة ضد بعضهم، ففي مرحلة ما بين مستهل القرن الثامن، وما بعدها بحوالي 80 سنة، عرف عرش غرناطة ثمانية دول متتابعة وستة ملوك، خمسة منهم ماتوا قتلا[1].

ولم تكن هذه الاضطرابات مقصورة على الأندلس، فقد عمت الغرب الإسلامي كله بشكل مثير يكشف عن تفاقم النزاعات السياسية، وأودت بحياة عدد كبير من الملوك والأمراء والوزراء والأدباء:

* فالناصر بن يوسف بن يعقوب قتله بعض خصيانه بخارج تلمسان[2].

* وأبو عنان خنقه الحسن بن عمر الفودودي[3].

* وأبو سالم المريني قتله وزيره عمر بن عبد الله[4].

* وأبو زيان دبر قتله الوزير نفسه[5].

* وأبو فارس عبد العزيز المريني فتك أيضا بوزيره عمر بن عبد الله الياباني[6].

* والسلطان موسى بن أبي عنان المتوكل على الله قتل مسموما بيد وزيره مسعود بن ماساي[7].

---

1. La Rawdat Al Tarif Bil Hubb Al charif. Traité de mystique musulmane sur l amour de dieu de lissan Ai din ibn al khatib presentation générale et analyse de la notion d amour de dieu par rené péres thése de doctorat de 3éme cycle directeur Daniel Gimaret Université Lyon 2 U.E.R de Lettres et civilisa tion du monde MEDITERRANEEN 1981 P. 53.

2. نثير فرائد الجمان في نظم فحول الزمان، لأبي الوليد إسماعيل بن الأحمر، تحقيق محمد رضوان الداية، دار الثقافة، بيروت، 1967، ص: 29.

3. نفسه ص: 32.

4. نفسه ص: 33.

5. نفسه.

6. نفسه.

7. نفسه ص: 34.

* وأبو سالم المريني قتل المستبد عليه الحسن بن عمر الفودودي قعصا بالرماح في محبسه[1].

* وأبو الفضل بن أبي سالم قتله أخوه أبو فارس عبد العزيز خنقا[2].

* وسليمان بن ونصار قتله عمر بن عبد الله في محبسه[3].

* وعبد العزيز الملزوزي قتل خنقا بسجن فاس[4].

* والسلطان أبو الوليد إسماعيل بن الأحمر توفي قتيلا[5].

* والوزير أبو عبد الله بن الحكيم ذو الوزارتين قتل ومثل به[6].

* والسلطان محمد الرابع بن الأحمر دبر قتله بنو العلا شيوخ الغزاة في الأندلس[7].

* والسلطان يوسف الأول بن الأحمر قتل يوم عيد الفطر في صلاته كما تروي مصادر القرن الثامن بيد "ممرور"[8].

* ومات أيضا قيس أصغر أولاده مقتولا[9].

* ولسان الدين بن الخطيب خنق وأحرق بفاس[10].

* وتلميذه أبو عبد الله بن زمرك توفي مقتولا كذلك[11].

---

1. الاستقصا، ج 4، القسم الثاني، ص: 33.
2. نفسه ص: 54.
3. نفسه ص: 42.
4. ذكريات مشاهير رجال المغرب، عبد العزيز الملزوزي، عبد الله كنون، منشورات معهد مولاي الحسن، تطوان، لات، عدد 9. أيضا الإحاطة في أخبار غرناطة، لابن الخطيب السليماني، تحقيق محمد عبد الله عنان، ط أ، الشركة المصرية للطباعة والنشر، القاهرة، 1977 ج 4، ص: 26.
5. لسان الدين بن الخطيب حياته وتراثه الفكري، محمد عبد الله عنان، ص: 27.
6. الإحاطة: 278/2، نفح الطيب، لأبي العباس المقري، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، 1988" 377/3، ازهار الرياض، لأبي العباس المقري، تحقيق مصطفى السقا، وإبراهيم الأبياري، وعبد الحفيظ شلبي، مطبعة فضالة، المحمدية، 1978؛ 340/2.
7. يوسف الأول بن الأحمر، محمد كمال شبانة، ص: 47.
8. نفسه، ص: 60.
9. نفسه، ص: 63.
10. لسان الدين بن الخطيب حياته وتراثه الفكري، محمد عبد الله عنان، ص: 150.
11. يوسف الأول بن الأحمر، ص: 47.

بل إن عمق الصراعات السياسية كان في بعض الأحيان يؤدي إلى نبش القبور وإحراق الجثث والتمثيل بها مثلما فعل بـ:

* مسلم بن سعيد التنملي الذي كانت له موجدة عند بعض أمراء بني نصر، فلما تصير إليه الملك نبش قبره، وأخرج شلوه فاحرق بالنار[1].

* وهو ما فعل كذلك بابن الخطيب بفاس بعد خنقه[2].

* وبـ "المرور" الذي طعن السلطان يوسف الأول بن الأحمر[3] وغيرهم...

وكان الغرب الإسلامي يعيش حالة الاضطرابات المتواصلة هذه في الوقت الذي كانت فيه جيوش الممالك المسيحية في الشمال تتحين الفرص للقضاء على مملكة غرناطة ومحو الوجود الإسلامي بالأندلس، مما جعلها في حالة عداء وحرب متواصلين برغم المعاهدات والاتفاقيات المبرمة بين الطرفين.

7 ـ وهكذا تضافر ضعف السلطة المركزية، وكثرة المتنافسين والطامعين في الحكم، وزحف الممالك المسيحية في الشمال، وشبه غياب السند العسكري الحقيقي من العدوة الجنوبية، تضافرت جميعا، فخلقت لدى أهل الأندلس قلقا ناتجا عن الوعي بقرب نهاية الوجود الإسلامي بالأندلس، تجسد بشكل واضح في المراسلات السلطانية، والأشعار والرسائل الأدبية، وغيرها من أنماط التعبير، وهو قلق كان قد تفجر في واقع الأمر منذ أن نظم أبو عبد الله بن العسال المتوفى سنة 487هـ/ 1094م أبياته الشهيرة عقب سقوط طليطلة –أول مدينة كبرى تسقط– في يد النصارى:

يا أهل أندلس حثوا مطيكم	فما المقام بها إلا من الغلط
الثوب ينسل من أطرافه وأرى	ثوب الجزيرة منسولا من الوسط
من جاور الشر لا يأمن بوائقه	كيف الحياة مع الحيات في سَفَطِ؟[4]

1. الإحاطة: 331/3.
2. العبر، لابن خلدون، تحقيق خليل شحادة، دار الفكر، بيروت، ط 1، 1981: 453/7، الاستقصا: 63/4، سلوة الأنفاس، ط حجرية: 188/3. منوعات ابن الخطيب، للحسن بن محمد السايح، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية،1978، ص 82.
3. الإحاطة: 333/4.
4. انظر أزهار الرياض: 46/1. في حوار الحاضر بالماضي عبر الأندلس، د. رشدي فكار، المكتبة الجامعية، الرباط، ط 2، 1992، ص: 67.

إلا أن هذا القلق بدأ يتعمق منذئذ في نفوس أهل الأندلس عبر توالي النكسات وسقوط المدن الواحدة تلو الأخرى.

ثانيا: المجتمع

أما على المستوى الاجتماعي فقد عرفت بلاد الأندلس والغرب الإسلامي عموما في القرن الثامن واحدة من أغنى مراحل تاريخها، بفضل الحركة الاقتصادية النشيطة بجميع أصنافها، مما مكن أهلها من تأسيس نمط معاشي يتسم بالترف والتفنن في أساليب الحياة.

وقد قدم بن الخطيب السلماني في كتابي: "الإحاطة في أخبار غرناطة"، واللمحة البدرية في الدولة النصرية" ثم في كتاب: "معيار الأختيار في ذكر المعاهد والديار"، وصفا دقيقا للمجتمع الغرناطي بمكوناته العرقية، وعاداته وتقاليده، وأنماط التفكير السائد فيه، وطبائع أهله وغير ذلك: "ولباسهم الغالب على طبقاتهم، الفاشي بينهم: الملف المصبوغ شتاء، تتفاضل أجناس البزز منه بتفاضل الجدات والمقادير، والكتان، والحرير، والقطن، والمرعزي، والأردية الإفريقية، والمقاطع التونسية، والمآزر المشفوعة صيفا، فتبصرهم في المساجد أيام الجمع، كأنهم الأزهار المفتحة في البطاح الكريمة تحت الأهوية المعتدلة، وجندهم صنفان: أندلسي وبربري.. ومبانيهم متوسطة، وأعيادهم حسنة مائلة إلى الاقتصاد، والغناء بمدينتهم فاش، حتى بالدكاكين التي تجمع كثيرا من الأحداث وقوتهم الغالب: البر الطيب عامة، وربما اقتات في فصل الشتاء الضعفة والفعلة الذرة العذبة، أمثل أصناف القطاني الطيبة.

وفواكههم رغدة.. وفواكههم اليابسة عامة العام متعددة.. وصفهم فضة خالصة وذهب إبريز طيب محفوظ لا تفضل سكتهم سكة، وعادة أهل هذه المدينة الانتقال إلى حلال العصير أوان إدراكه بما تشتمل عليه دورهم، والبروز إلى الفحوص بأولادهم وعيالهم، معولين على شهامتهم وأسلحتهم، على كثب عدوهم واتصال أبصارهم بحدود أرضه. وحليهم في القلائد والدمالج والخلاخيل والشنوف الذهب الخالص إلى هذا العهد في ألي الجدة، واللجين في كثير من آلات الرجلين فيمن عداهم والأحجار النفيسة من الياقوت والزبرجد والزمرد ونفيس الجوهر كثير في من ترفع من طبقاتهم المستندة إلى ظل دولة أو عرق أصالة موفورة، وحريمهم حريم جميل موصوف باعتدال السمن.. وقد بلغن من التفنن في الزينة لهذا العهد، والمظاهرة

بين المصبغات والتنافس في الذهبيات والديباجيات، والتماجن في أصناف الحلي إلى غاية بعيدة[1]"، "ويحيط بها خلف السور من المنى والجنات في سهل المدينة العقار الثمين العظيم الفائدة.. وبروج سامية، وبيادر فسيحة، ومصاب للحمائم والدواجن ماثلة[2]...

واستوى في نمط العيش هذا، المسلمون مع اليهود والمسيحيين، الذين كانوا يمارسون أنشطة هامة في المجتمع وفي البلاط النصري أحيانا، فقد كان حرس السلطان محمد الخامس الغني بالله من النصارى الذين تطوعوا لحمايته، ورافقوه إلى المغرب بعد الانقلاب الذي خلعه عن الملك، كما أن عددا منهم مارسوا التجارة، واستقروا على الخصوص في المناطق الحدودية، إلى جانب الأسرى الذي كانوا يزاولون المهن المبتذلة في البيوت والحقول والمشاغل. كما عرف اليهود في القرن الثامن مرحلة من الهدوء والأمن بفضل رعاية الملوك لهم ولمصالحهم على غرار بقية أهل الكتاب، فتقلدوا المناصب ووصل بعضهم إلى مجالس السلاطين، وممن اشتهر منهم على سبيل المثال؛ الطبيب إبراهيم بن ثرثار، طبيب السلطان محمد الخامس الذي ظل وفيا له حتى بعد خلعه عن الملك، فالتحق به إلى المغرب عبر قشتالة، ثم عاد معه بعد أن استرجع ملكه[3].

وقد لعبت المؤسسات الدينية والعلمية كالمساجد والزوايا والربط والمدارس.. دورا كبيرا في تنظيم المجتمع الأندلسي[4]، والحفاظ على تماسكه في وجه الخطر المسيحي انطلاقا من تعاليم الإسلام، سواء بالتحريض على التطوع للجهاد والتبرع بالمال له، أو حتى بالتصدر لافتداء الأسرى[5]، والعمل على توحيد المجتمع في ساعات العسرة.. وغير ذلك.

1. الإحاطة 278/2. نفح الطيب، لأبي العباس المقري، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بيروت 1988، 377/3، أزهار الرياض، لأبي العباس المقري، تحقيق مصطفى السقا، وإبراهيم البياري، وعبد الحفيظ شلبي، مطبعة فضالة، المحمدية 1978، 340/2.
2. الإحاطة: 125/1.
3. انظر: غرناطة في ظل بني الأحمر، ذ. يوسف شكري فرحات، دار الجبل، بيروت، ط 1993/1، ص: 89 وما بعدها.
4. Les Hommes de Lislam – Lapproche des menta lités par ; Louis Gardet Edition Bruxelle 1984 p 45 Dieu et la destinée de lhomme par louis gardet - complexe musulmane ix librairie philosophique j vrin paris 1967 – p 15.
5. تحفة النظار، لابن بطوطة، تحقيق: عبد الهادي التازي، منشورات أكاديمية المملكة المغربية، 4: 220/1997.

ثالثا: على المستوى الفكري

وعرفت الحركة الفكرية والأدبية في هذه المرحلة نشاطا ملحوظا بفعل الدعم الكبير الذي وفره لها ملوك بني الأحمر من خلال تشجيع روادها، واستقدامهم إلى الحضرة، وتقريبهم، واستخدامهم في المناصب السلطانية، وإنفاق الأموال على بناء المكتبات والمدارس وتحبيس العقار عليها، وكان من هؤلاء الملوك من يتعاطون الأدب، ويأخذون عن العلماء، ويجادلونهم في بعض القضايا العلمية والأدبية والفكرية بشكل عام. فقد جاء في اللمحة البدرية أن السلطان محمدا الملقب بالفقيه كان "يؤثر العلماء من الأطباء والمنجمين والحكماء والكتاب والشعراء، وكان يقرض الأبيات من الشعر[1]"، وأن السلطان محمدا المخلوع كان "يقرض الشعر ويصغي إليه ويثيب عليه، فيجيز الشعراء، ويرضخ للندماء، ويعرف مقادير العلماء[2]".

وفي هذا السياق أفرد أبو الوليد بن الأحمر في كتاب "نثير الجمان في شعر من نظمني وإياه الزمان" بابا لذكر "شعر الملوك من بني الأحمر"، ثم شعر وزرائهم وكتابهم وقضاتهم، فضلا عن فصل لذكر "شعر الملوك من بني مرين[3]".

وكان من الطبيعي أن ينعكس هذا الدعم الرسمي على جميع مجالات الفكر والأدب، فظهر عدد كبير من الشعراء الكبار أمثال ابن الخطيب، وابن الجياب، وابن خاتمة، وابن جزي، وابن زمرك.. وغيرهم ممن حفلت بشعرهم الدواوين وكتب الاختيارات الشعرية وكتب التراجم والطبقات، كديوان ابن الجياب[4]، وديوان ابن خاتمة[5]، وديوان ابن الخطيب[6]،

---

1. اللمحة البدرية، ص: 50.
2. نفسه ص: 61.
3. نثير الجمان في شعر من نظمني وإياه الزمان، لابن الأحمر، تحقيق، د. محمد رضوان الداية، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 1، 1976 ص: 67.
4. أبو الحسن بن الجياب الغرناطي حياته وشعره، د. علي محمد النقراط، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، طرابلس، ط 1، الفاتح 1424 ميلادية.
5. ديوان ابن خاتمة، أحمد بن علي الأنصاري ت 770هـ، تحقيق د. محمد رضوان الداية، منشورات دار الحكمة، دمشق، 1978.
6. ديوان ابن الخطيب المسمى بالصيب والجهام والماضي والكهام، منشور بتحقيق د. محمد مفتاح، دار الثقافة، الدار البيضاء، ط 1، 1989.

ومختارات ابن عزيم[1]، والكتيبة الكامنة[2]، والتاج المحلى[3]، وأوصاف الناس[4]، والإحاطة[5]، ونثير الجمان[6]، ونثير فرائد الجمان[7]، والبقية والمدرك في شعر بن زمرك، ونفح الطيب، وأزهار الرياض، وغيرها من المجاميع، وظهر عدد من الكتاب الذين برعوا في فن الترسل والكتابة، وخلفوا نصوصا أدبية نثرية بارعة تعتبر نموذجا متميزا في النثر الفني، ومدرسة أدبية لكتاب العصر، أثرت كذلك في العصور اللاحقة، مثل: ريحانة الكتاب[8]، وكناسة الدكان، والكتيبة الكامنة، والإحاطة، ومفاخرة بين مالقة وسلا[9]، ومعيار الاختيار[10]، ومثلى الطريقة[11]، وخطرة الطيف[12]، وكلها للسان الدين بن الخطيب الذي اعتبر رائد مدرسة النثر الفني في القرن الثامن وما بعده، إلى جانب المقامة المعروفة بنزهة البصائر والأبصار[13]، وغير ذلك كثير.

1. مختارات ابن عزيم الأندلسي الغرناطي، تحقيق عبد الحميد عبد الله الهرامة، الدار العربية للكتاب، تونس/ طرابلس، 1993.
2. الكتيبة الكامنة فيمن لقيناه بالأندلس من شعراء المائة الثامنة، لابن الخطيب، تحقيق د. إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، 1983.
3. التاج المحلي في مساجلة القدح المعلي، لابن الخطيب، تحقيق محمد عبد الله عنان، مكتبة الخانجي القاهرة، ط 1، 1981، بهامش كتاب ريحانة الكتاب.
4. وصاف الناس في التواريخ والصلات، لابن الخطيب، تحقيق محمد كمال شبانة، مطبعة فضالة، المحمدية، 1977.
5. الإحاطة في أخبار غرناطة، نشر بتحقيق محمد عبد الله عنان، مكتبة الخانجي، القاهرة، على أجزاء: سنة 1973- 1974- 1975- 1977.
6. نثير الجمان في شعر من نظمني وإياه الزمان، لأبي الوليد إسماعيل بن الأحمر، تحقيق د. محمد رضوان الداية، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 1، 1976.
7. نثير فوائد الجمان في نظم فحول الزمان، لأبي الوليد إسماعيل بن الأحمر، تحقيق د. محمد رضوان الداية، دار الثقافة، بيروت، 1967.
8. ريحانة الكتاب ونجعة المنتاب، لابن الخطيب، تحقيق محمد عبد الله عنان، مكتبة الخانجي، القاهرة الجزء الأول: ط 1، 1980، الجزء الثاني، ط 1، 1981.
9. مفاخرة بين مالقة وسلا، لابن الخطيب، تحقيق محمد عبد الله عنان، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط 1، 1981، بذيل ريحانة الكتاب، ونشرت مرة أخرى بتحقيق، ذ. أحمد مختار العبادي شمن كتاب، مشاهدات لسان الدين بن الخطيب في المغرب والأندلس، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، 1983.
10. معيار الاختيار في ذكر المعاهد والديار، لابن الخطيب، تحقيق د. محمد كمال شبانة، مطبعة فضالة، المحمدية 1976، ثم نشر مرة أخرى بتحقيق د. أحمد مختار العبادي، ضمن كتاب مشاهدات لسان الدين سابق الذكر.
11. مثلى الطريقة في ذم الوثيقة، لابن الخطيب، تحقيق عبد المجيد التركي، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1983.
12. خطرة الطيف في رحلة الشتاء والصيف، لابن الخطيب، بذيل الريحانة سابق الذكر، ونشر مرة أخرى بتحقيق د. أحمد مختار العبادي ضمن كتاب مشاهدات لسان الدين سابق الذكر.
13. نزهة البصائر والإبصار، لأبي الحسن البناهي المالقي، مخطوط الخزانة العامة بالرباط، رقم ق 198، ميكروفيلم،

وظهر مؤرخون كبار من أمثال ابن الخطيب صاحب الإحاطة والنفاضة[1] واللمحة البدرية[2]، وغيرها، والبناهي صاحب المرقبة العليا[3]، وابن عسكر صاحب أعلام مالقة[4] وأبي البركات البلفيقي صاحب تاريخ ألمرية [5]، وأبي بكر بن خميس صاحب تاريخ الجزيرة[6]، وغيرهم من الرحالة واللغويين والأطباء والمحدثين والفقهاء والأصوليين[7]، الخ.

وفي المقابل، كان الفقهاء يمثلون قوة ضغط لا يمكن تجاهل أثرها الكبير في توجيه كثير من القرارات السياسية، وتوجيه جزء هام من الذهنيات السائدة في الأندلس، فقد تعرضت العلوم العقلية كالفلك والطبيعيات والرياضيات والكيمياء والمنطق والفلسفة بسبب ذلك لحصار قوي، واعتبرت علوما منبوذة مرغوبا عنها، مما أدى إلى هجرة عدد من العلماء عن الأندلس، وقد ذكر المؤرخون عددا من ضحايا هذا الحصار؛ فعند ترجمة ابن هذيل، ذكر أبو الوليد ابن الأحمر أنه: "فيه تقول، وعلى الطعن فيه عول، وبه غمزت الأندية، وأجريت الأودية، في مجال الطعان االشينية، لا في رجال المعاني الزينية، ولاستغراقه في العقليات، وإطراحه النجاة بالتقلبات، قيل بما شأنه، لما أعمل في الشيء شأنه[8]".

وذكر الشاطبي في كتاب الاعتصام أن على أهل السنة أن يحاربوا هؤلاء بالقتل فما دونه، "وأن القيام عليهم بالتثريب أو التنكيل أو الطرد أو الإبعاد أو الإنكار، وهو بحسب حال البدعة

1. نفاضة الجراب في علال الاغتراب، نشر الجزء الثاني منه بتحقيق د. أحمد مختار العبادي، دار النشر المغربية، الدار البيضاء 1985، ونشر الجزء الثالث منه بتحقيق الدكتورة السعدية فاغية، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ط 1، 1989، أما الجزء الأول منه فلا زال مفقودا.
2. اللمحة البدرية في الدولة النصرية، لابن الخطيب كذلك، منشور بتحقيق محب الدين الخطيب، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط 3، 1980.
3. المرقبة العليا فيمن يستحق القضاء والفتيا، لأبي الحسن البناهي، نشر ليفي بروفنصال، المكتب التجاري للطباعة والتوزيع والنشر، بيروت، لات.
4. توجد منه نسخة مخطوطة بالخزانة العامة بالرباط تحت رقم 013/1 ضمن مصورات جائزة الحسن الثاني لسنة 1970.
5. الإحاطة: 143/2.
6. الإحاطة: 83/1، غرناطة في ظل بني الأحمر، ص: 140.
7. انظر مثلا: الاعتصام لأبي إسحاق الشاطبي، تحقيق أحمد عبد الشافي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1988، ص: 8 وما بعدها، وانظر أيضا: غرناطة في ظل بني الأحمر، ص: 129 وما بعدها.
8. نثير فرائد الجمان، ص: 322.

في نفسها من كونها عظيمة المفسدة في الدين أم لا[1]".

وتحدث القاضي أبو الحسن البناهي كذلك عن ما ينبغي للقاضي عمله إذا وجد لدى شخص بخطه شيء من المذاهب الفلسفية "المخالفة للشريعة"، وهو يتراوح بين اليمين بالإنكار أو السجن، وبين تحريق المكتوب والزجر...الخ[2].

وهو موقف عم –إلى جانب العلوم العقلية– جميع العلوم، وأنماط التفكير، وأشكال فهم وقراءة وتأويل النصوص الدينية، (ومنها التصوف طبعا كما سيأتي)، وكان في كثير من الأحيان يتخذ ذريعة لتصفية حسابات سياسية أو خاصة، ويؤدي إلى نكبات وإعدامات بتهمة "الزندقة والإلحاد[3]".

ويبدو أن عدوة المغرب لم تكن تعرف هذا الصراع بنفس القوة، إذ شهدت تسامحا فكريا ملحوظا، وحرية اعتقادية أكبر، فظهر العيد من المدارس والتيارات الفكرية والمذهبية غير الفقهية، وكثرت المناظرات العلمية في جميع المجالات، من أدب وفقه وحديث وأصول ومنطق وتصوف وتفسير وكلام ولغة ونقد... الخ. وساد التعايش بين التيارات المتعارضة فكريا، التي عرفت انتشارا وإقبالا بمستويات مختلفة، كالظاهرية، وبعض طوائف الصوفية، وبعض أتباع ابن تيمية، وجماعة السنة، وجماعات أخرى، كجماعة الدعوة إلى الجهاد.. وألفت كتب عديدة في الدفاع عنها[4].

ونهاية عهد الغزو، ليفي بروفنصال، ترجمة إبراهيم خورشيد وعبد الحميد يونس وحسن عثمان، ضمن كتاب: الأندلس، سلسلة كتب دائرة المعارف الإسلامية 2، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط 1، 1980.

---

1. الاعتصام، ص: 125.
2. المرقبة العليا، ص: 201.
3. نفسه ص: 202.
4. التيارات الفكرية في المغرب المريني، فصلة من مجلة الثقافة المغربية، عدد 5، مطبعة محمد الخامس الجامعية، فاس، 1971، ص: 34. ورقات عن حضارة المرينيين، محمد المنوني، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة بحوث ودراسات، رقم 20، ط 2، 1996، ص: 231 إلى 540. المملكة النصرية في غرناطة

بيبليوغرافيا

المطبوعة:

- نهاية الأندلس وتاريخ العرب المتنصرين، محمد عبد الله عنان، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط 4، 1987.
- التاريخ الإسلامي من الفتح حتى سقوط غرناطة (من سنة 92هـ إلى 897هـ)، للدكتور عبد الرحمان علي الحجي، دار القلم، دمشق، المنارة، بيروت، ط 3، 1987.
- الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى، لأبي العباس أحمد بن خالد الناصري، تحقيق جعفر الناصري ومحمد الناصري، دار الكتاب، الدار البيضاء، 1955.
- يوسف الأول بن الأحمر، د. محمد كمال شبانة، لجنة البيان العربي، القاهرة، 1969
- ذكريات مشاهير رجال المغرب (مالك بن المرحل)، عبد الله كنون، منشورات معهد مولاي الحس، مطبعة كريماديس، تطوان، لات.
- كناسة الدكان بعد انتقال السكان، لسان الدين بن الخطيب، تحقيق د. محمد كمال شبانة، وزارة الثقافة، القاهرة، 1966.
- لسان الدين بن الخطيب حياته وتراثه الفكري، محمد عبد الله عنان، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط 1، 1968.
- نثير فرائد الجمان في نظم فحول الزمان، لأبي الوليد إسماعيل بن الأحمر، تحقيق محمد رضوان الداية، دار الثقافة، بيروت، 1967.
- ذكريات مشاهير رجال المغرب (عبد العزيز الملزوزي)، عبد الله كنون، منشورات معهد مولاي الحسن، تطوان، لات.
- نفح الطيب، لأبي العباس المقري، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بيروت 1988.
- أزهار الرياض في أخبار عياض، لأبي العباس المقري، تحقيق مصطفى السقا، وإبراهيم الأبياري، وعبد الحفيظ شلبي، مطبعة فضالة، المحمدية، 1978.

- العبر، لابن خلدون، تحقيق: خليل شحادة، دار الفكر، بيروت، ط 1، 1981.
- سلوة الأنفاس ومحادثة الأكياس، لابن جعفر الكتاني، طبعة حجرية.
- منوعات ابن الخطيب، للحسن بن محمد السايح، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1978.
- في حوار الحاضر بالماضي عبر الأندلس، د. رشدي فكار المكتبة الجامعية، الرباط، ط 2، 1992.
- اللمحة البدرية في الدولة النصرية، لابن الخطيب، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط 3، 1980.
- معيار الاختيار في ذكر المعاهد والديار، لابن الخطيب السلماني، تحقيق د. محمد كمال شبانة، مطبعة فضالة، المحمدية، 1976.
- غرناطة في ظل بني الأحمر، د. يوسف شكري فرحات، دار الجيل، بيروت، ط 1.
- تحفة النظار، لابن بطوطة، تحقيق: عبد الهادي التازي، منشورات أكاديمية المملكة المغربية، 1997.
- نثير الجمان في شعر من نظمني وإياه الزمان، لابن الأحمر، تحقيق، د. محمد رضوان الداية مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 1، 1976.
- أبو الحسن بن الجياب الغرناطي حياته وشعره، د. علي محمد النقراط، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، طرابلس، ط 1، الفاتح 1424 ميلادية.
- ديوان ابن خاتمة، أحمد بن علي الأنصاري (ت 770هـ)، تحقيق: د. محمد رضوان الداية، منشورات دار الحكمة، دمشق، 1978.
- ديوان ابن الخطيب المسمى بالصيب والجهام والماضي والكهام، تحقيق د. محمد مفتاح، دار الثقافة، الدار البيضاء، ط 1، 1989.
- مختارات ابن عزيم الأندلسي الغرناطي، تحقيق عبد الحميد عبد الله الهرامة، الدار

العربية للكتاب، تونس/ طرابلس، 1993.

- الكتيبة الكامنة فيمن لقيناه بالأندلس من شعراء المائة الثامنة، لابن الخطيب السلماني، تحقيق د. إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، 1983.

- التاج المحلى في مساجلة القدح المعلى، لابن الخطيب السلماني، تحقيق محمد عبد الله عنان، مكتبة الخانجي القاهرة، ط 1، 1981 (بهامش كتاب ريحانة الكتاب).

- أوصاف الناس في التواريخ والصلات، لابن الخطيب السلماني، تحقيق محمد كمال شبانة، مطبعة فضالة، المحمدية، 1977.

- الإحاطة في أخبار غرناطة، لابن الخطيب السلماني، نشر بتحقيق محمد عبد الله عنان، مكتبة الخانجي، القاهرة، على أجزاء: سنة 1973- 1974- 1975- 1977.

- ريحانة الكتاب ونجعة المنتاب، لابن الخطيب السلماني، تحقيق محمد عبد الله عنان، مكتبة الخانجي، القاهرة، الجزء الأول: ط 1، 1980، الجزء الثاني: ط 1، 1981.

- مفاخرة بين مالقة وسلا، لابن الخطيب السلماني، تحقيق محمد عبد الله عنان، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط 1، 1981 (بذيل ريحانة الكتاب)، ثم نشرت مرة أخرى بتحقيق د. أحمد مختار العبادي ضمن كتاب: مشاهدات لسان الدين بن الخطيب في المغرب والأندلس، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، 1983.

- معيار الاختيار في ذكر المعاهد والديار، لابن الخطيب السلماني، تحقيق د. محمد كمال شبانة، مطبعة فضالة، المحمدية، 1976. ثم نشر مرة أخرى بتحقيق، د. أحمد مختار العبادي، ضمن كتاب مشاهدات لسان الدين سابق الذكر.

- مثلى الطريقة في ذم الوثيقة، لابن الخطيب السلماني، تحقيق عبد المجيد التركي، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1983.

- خطرة الطيف في رحلة الشتاء والصيف، لابن الخطيب السلماني، بذيل الريحانة سابق الذكر، وانشر كذلك بتحقيق د. أحمد مختار العبادي ضمن كتاب مشاهدات لسان الدين سابق الذكر.

- نفاضة الجراب في علالة الاغتراب، لابن الخطيب السلماني، الجزء الثاني، تحقيق د. أحمد مختار العبادي، دار النشر المغربية، الدار البيضاء 1985.
- الجزء الثالث منه، تحقيق الدكتورة السعدية فاغية، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ط 1، 1989.
- اللمحة البدرية في الدولة النصرية، لابن الخطيب السلماني، تحقيق محب الدين الخطيب، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط 3 ، 1980.
- المرقبة العليا فيمن يستحق القضاء والفتيا، لأبي الحسن البناهي، نشر ليفي بروفنصال، المكتب التجاري للطباعة والتوزيع والنشر، بيروت، لات.
- الاعتصام لأبي إسحاق الشاطبي، تحقيق أحمد عبد الشافي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1988.
- التيارات الفكرية في المغرب المريني، فصلة من مجلة الثقافة المغربية، عدد 5، مطبعة محمد الخامس الجامعية، فاس، 1971.
- ورقات عن حضارة المرينيين، محمد المنوني، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة بحوث ودراسات، عدد 20، ط 2: 1996.
- المملكة النصرية في غرناطة ونهاية عهد الغزو، ليفي بروفنصال، ترجمة إبراهيم خورشيد وعبد الحميد يونس وحسن عثمان، ضمن كتاب الأندلس، سلسلة كتب دائرة المعارف الإسلامية 2 دار الكتاب اللبناني – بيروت- ط: 1- 1980.
- المخطوطة:
- نزهة البصائر والأبصار، لأبي الحسن البناهي المالقي، مخطوط بالخزانة العامة بالرباط، تحت رقم: ق 198 (ميكروفيلم).
- أعلام مالقة، لابن عسكر، مخطوط الخزانة العامة بالرباط تحت رقم 013/1، ضمن مصورات جائزة الحسن الثاني لسنة 1970.
- بغية السالك في أشرف المسالك، لأبي عبد الله الساحلي المالقي المعمم، مخطوط، الخزانة

العامة بالرباط تحت رقم: ك 2630.

الأجنبية

- LEspagne Musulmane au temps des Nasrides- R Arié- Edition : e. de boccard- paris 1973.
- La Rawdat al tarif Bil hubb al charif. traité mystique Musulmane sur l amour de dieu de lissan AL- din ibn al khatib- presentation générale et analyse de la nation d'amour de dieu- par : rené péres- thése de doctorat de 3éme cycle- directeur : daniel gimaret- université Lyon 2 u.e.r. des lettres et civilisations du monde Mediterraneen1981 -.
- Les hommes de l'islam- lapproche des mentalités- par : louis Gardet- Edition complexe- Bruxelle – 1984- p ; 45- dieu et la destinée de l'homme – par ;Louis Gardet – Etudes Musulmanes ; IX – librairie philosophique. J. vrin- paris 1967.

الشروح والمؤلفات على كتاب (الشفا بتعريف حقوق المصطفى صلى الله عليه وسلم)

للقاضي عياض اليحصبي (ت 544هـ)

د. أحمد فكير
كلية الآداب أكادير

أولا: مقدمة

لقيت مؤلفات القاضي عياض قبولا كبيرا عند الناس، وأثنى عليها غير واحد من العلماء ذكر ابنه محمد انه كان (مليح القلم، من اكتب أهل زمانه)[1]. ووصفه أيضا بأنه كان: (كثير التواليف المستحسنة البارعة في أنواع العلوم)[2] وقال عنه ابن الأبار: (له تواليف مفيدة كتبها الناس، وانتفعوا بها، وكثر استعمال كل طائفة لها)[3]، وقال ابن خلكان: (صنف التصانيف المفيدة)[4] وقال الذهبي: (صنف التصانيف التي

---

1. التعريف بالقاضي عياض ص: 4
2. المصدر نفسه ص: 5
3. المعجم في أصحاب أبي علي الصدفي ص: 308، ومثل هذا القول المقري عن ابن خاتمة في (المزية)، انظر أزهار الرياض 7/5.
4. وفيات الأعيان 483/3، وكذا قال ابن تغري في النجوم الزاهرة 285/5.

سارت بها الركبان)[1].

وقال ابن كثير: (صاحب المصنفات الكثيرة المفيدة)[2]، وقال ابن العماد: صنف التصانيف البديعة)[3].

ويبرز من تلك المؤلفات كتاب (الشفا)، وهو كتاب طبقت شهرته الآفاق، وسارت بذكره الركبان وملأ الدنيا وشغل الناس، ولك يكد يخلو عصر من العصور إلا ونجد فيه من اهتم بهذا الكتاب وألف عليه، ولقد تجلى هذا الاهتمام في أكثر من مظهر:

1. في تدريسه منذ زمن مؤلفه وإلى يومنا هذا، حيث زاحم صحيحا البخاري ومسلم والموطأ في حلقات الدرس.

2. كثرة المؤلفات عليه من شروح واختصارات منظومات وتعقبات... وما إلى ذلك.

3. في رواته ورواياته مشرقا ومغربا

4. في أثره في المؤلفات بعده

5. في استنساخه والتفنن في تجليده وتزويقه، ولا تكاد تخلو مكتبة اليوم من نسخة أو أكثر من كتاب الشفا.

وما كان كتاب (الشفا) بهذه القيمة العلمية، ومؤلفه هو القاضي عياض المجمع على إمامته، فقد حظي باهتمام العلماء، فتناولوه بالشرح والاختصار والتعقيب والتخريج والنظم... وهذه العناية التي توالت على هذا الكتاب منذ زمن مؤلفه وإلى يومنا هذا، دليل واضح على القبول الكبير الذي كتب له في الخافقين، وهذا الذي ترجمه المقري بقوله: (وقد اعتنى الأئمة بشرح هذا الكتاب والتعليق عليه)[4].

---

1. تذكرة الحفاظ 1305/4، وكذا قال السيوط في طبقات الحفاظ 470/1.
2. البداية والنهاية 225/12
3. شذرات الذهب 138/2.
4. أزهار الرياض 308/4

وقد ميزت هاهنا بين الشروح والمؤلفات على الشفا التي وضعها المغاربة، وتلك التي وضعها المشارقة، ورتبتها بحسب وفيات أصحابها[1].

ثانيا: الشروح والمؤلفات المغربية على كتاب الشفا

1. شرح أبي الحسن علي بن أحمد بن الحسن الحرالي[2] ت 637هـ، ولد بمراكش ونشأ بها ثم رحل إلى المشرق ولقي جماعة من العلماء وأخذ عنهم، قال الذهبي: (عمل تفسيرا عجيبا ملأه باحتمالات لا يحتمله الخطاب العربي أصلا وتكلم في علم الحروف والأعداد وزعم أنه استخرج منه وقت خروج الدجال ووقت طلوع الشمس من مغربها ووعظ بحماة، وأقبلوا عليه وصنف في المنطق وفي شرح الأسماء الحسنى وكان شيخنا مجد الدين التونسي يتغالى في تعظيم تفسيره ورأيت علماء يحطون عليه والله أعلم بسره وكان يضرب بحمله المثل)[3].

وشرحه على الشفا ذكره الزبيدي في سياق ترجمته له[4]، والبغدادي[5].

2. الوفا ببيان فوائد الشفا لأبي محمد عبد الله بن محمد التجاني التونسي (ت 721هـ)، فقيه أديب، وبيته بتونس علم وأدب[6].

وكتابه الوفا نقل التادلي عن السخاوي قوله فيه: (في سفر حافل، لم يكمل)[7]، كما ذكره

---

1. ولست اتفق مع الأستاذ الدكتور التهامي الراجي في قوله: لا حاجة، أعتقد، تدعو إلى ترتيب هذه الشروح ترتيبا خاصا لا بأزمنة أصحابها، ولا حتى بحسب بيئتهم، لن ذلك فيما يخيل إلى لا يفيدنا في شيء، ما دام القاسم المشترك بينهم جميعا كتاب وضع في محبة الرسول الأعظم مولانا محمد صلى الله عليه وسلم) القاضي عياض اللغوي من خلال حديث أم زرع ص: 114/113.

قلت: بل ترتيب هذه الشروح لا يخلو من فائدة، فترتيبها بحسب أزمنة أصحابها يبين توارد الشراح على كتاب الشفا مدى الاهتمام البالغ عند المغاربة والمشارقة على السواء بهذا الكتاب، والله تعالى اعلم.

2. انظر ترجمته في نفح الطيب 187/2- 190 وسير أعلام النبلاء 47/23 وعنوان الدراية ص: 155/143 ونيل الابتهاج ص: 201- 202 وكفاية المحتاج 264/2- 266 وسبك المقال لفك العقال ص: 83- 91
3. سير اعلام النبلاء 47/23
4. تاج العروس 377/7
5. في هدية العارفين 708/1
6. انظر ترجمته في طبقات المالكية لمؤلف مجهول مخطوط الخزانة العامة بالرباط تحت رقم 3928د ص: 369- شجرة النور 206/1
7. شرح التادلي على الشفا، وخ ع الرباط رقم 2199 ك، ورقة 7

مؤلف مجهول في طبقات المالكية[1]، ونقل عن ابن علوان في مختصر المدارك قوله: (كان ابتداء شرح الشفا ولم يكمله)[2]، وذكره أيضا البغدادي[3]، ويوجد منه السفر الأول فقط بالخزانة الملكية بالرباط تحت رقم 4016، ولم أستطع الحصول عليه نظرا لحالته المتلاشية.

3. أغراض الشفا لعلي بن عتيق القرشي الغرناطي ت 744هـ ذكره ابن الخطيب[4] قال: (صنف كتابا في غرض الشفا العياضي)، وذكر له مؤلفا آخر سماه انوار التحقيق والهداية في التصوف وحلاه ابن الخطيب بقوله: (كان رحمه الله تعالى على طريقة مثلى...مكيا على المطالعة مؤثرا للخلوة كلفا بطريقة الصوفية تولى الخطابة والإمامة بالمسجد الأعظم في غرناطة عام 711هـ من شيوخه أبو جعفر بن الزبير وأبو الحسن بن فضيلة وأبو عبد الله بن صالح الكتاني...وغيرهم)[5].

4. مختصر لكتاب الشفا بعنوان لباب الشفا لمحمد بن الحسن بن محمد المالقي المالكي ت 771هـ نزيل دمشق كان من أئمة المالكية وشيوخ العربية وكان حسن التعليم من مصنفاته: شرح التسهيل وشرع في شرح المختصر الفقهي وانتفع به الطلبة وولي مشيخة النجيبية[6]. ومحتصره بهذا العنوان ذكره بروكلمان[7].

5. برح الخفا في شرح الشفا لأبي عبد الله محمد بن أحمد بن محمد مرزوق التلمساني (ت 781هـ) بلغ شيوخه نحوا من ألف شيخ، وشيوخه الذين روى عنهم الحديث مذكورون في مشيخته المسماة (عجالة المستوفى المستجاز في ذكر من سمع من المشايخ دون من أجاز من أئمة المغرب والشام والحجاز) وتصانيفه عديدة في عدة فنون منها شرح العمدة وشرح الأحكام الصغرى لعبد الحق وإزالة الحاجب لفروع ابن الحاجب...وغيرها...وبيته بيت علم

1. مخطوط الخزانة العامة بالرباط تحت رقم 3928د، ص: 314
2. المصدر نفسه ص: 369
3. هدية العارفين 142/2
4. الإحاطة في أخبار غرناطة 199/4- 200
5. انظر ترجمته في الإحاطة 197/4- 201
6. انظر الدرر الكامنة 424/3 وبغية الوعاة 87/1 ونيل الابتهاج ص: 266
7. تاريخ الدب العربي 273/6، وأفاد انه مخطوط بتونس جامع الزيتون رقم 267/2

ودراية ودين وولاية[1].

وقد ذكر هذا الشرح مؤلفه التلمساني في كتابه (المسند الصحيح الحسن في مآثر ومحاسن مولانا الحسن) في أكثر من موضع[2]، والغريب انه هو وحده الذي صرح باسمه (برح الخفا في شرح الشفا)[3]، ولم يصرح بذلك أحد ممن وقفت عليه من مترجميه، كما ذكره ابن الخطيب[4]، وابن حجر[5]، والونشريسي[6] والمقري[7]، وابن فرحون[8]، والتنبكتي[9] والكتاني[10]، وبروكلمان[11].

وهو شرح غير تام كما يفيده كلام مؤلفه[12]، وكما ذكر المقري وابن فرحون والتنبكتي، وقال صاحب طبقات المالكية: (لم يكمل) ونقل عن ابن علوان في مختصر المدارك قوله: (ولم يشرح إلا بعض أوائله)[13]،وغن كان ظاهر كلام ابن الخطيب يفيد أنه تام يقول: (ولما شرح كتاب الشفا للقاضي عياض واستبحر فيه...)[14]، ووصفه المقري والتنبكتي بالنفاسة[15].

وقال عنه ابن الخطيب: (هو بالغ غاية الاستبحار) وساق شعرا في الإشادة به، قال في آخره:

1. انظر ترجمته في الديباج 290/2- 296 ونيل الابتهاج ص: 267- 270 وكفاية المحتاج 344/2- 345، طبقات المالكية لمؤلف مجهول مخطوط الخزانة العامة بالرباط تحت رقم 3928د، ص: 421- 423
2. انظر الصفحات: 179- 199- 228- 277- 451.
3. نظر: ص: 179و 277
4. الإحاطة 126/3
5. الدرر الكامنة 262/3
6. المعيار 143/11
7. نفح الطيب 418/5 وفي أزهار الرياض 308/4
8. الديباج 296/2
9. نيل الابتهاج ص: 270 وفي كفاية المحتاج 2/
10. فهرس الفهارس 394/1
11. تاريخ الأدب العربي 271/6 وأفاد عن وجود نسخة منه بجوتا 83/2
12. المسند الصحيح الحسن في مأثر ومحاسن مولانا الحسن ص: 199 و 277
13. مخطوط الخزانة العامة بالرباط تحت رقم 3928د، ص: 423
14. افحاطة 126/3
15. انظر نفح الطيب 418/5 ونيل الابتهاج ص: 270

يا خير مشروح وفى واكتفى　　منه ابن مرزوق بخير الشروح
فتح من الله حباه به　　ومن جناب الله تأتي الفتوح[1]

وقال عنه المقري غنه شرح واسع[2]. ويبدو أن ابن مرزوق كان شديد الاعتداد بشرحه هذا قبل تأليفه وبعده، ويقول في ذلك: (وقد كتبت مقدمة في شرحي له – أي الشفا – المسمى ضممتها من نبأ الأعلام على هذا الكتاب من المتقدمين والمعاصرين ما جاء على أحسن ما يصنف في مثل ذلك)[3]. وذكر المقري أن ابن مرزوق لما أراد شرح كتاب الشفا استمطر أنواء قرائح أعلام عصره في قطع وقصائد يليق ذكرها في ديباجة الشرح فكان ممن أجابه الفقيه أبو القاسم بن رضوان النجاري...وذكر قصيدته[4].

أما ابن الخطيب فيذكر أنه لما وضع هذا الشرح واستبحر فيه طلب أهل العدوتين بنظم مقطوعات تتضمن الثناء على الكتاب وإطراء مؤلفه فانثال عليه من ذلك الطم والرم بما تعددت به الأوراق واختلفت في الإجادة وغيرها الأرزاق لإيثارا لغرضه ومبادرة من أهل الجهات لإسعاف أربه قال ابن الخطيب: وطلب مني أن ألم في ذلك بشيء فكتبت في ذلك:

شفاء عياض للصدور شفاء　　وليس بفضل قد حواه خفاء
هدية بر لم يكن لجزيلها　　سوى الأجر والذكر الجميل كفاء
وفي لنبي الله حق وفائه　　وأكرم أوصاف الكرام وفاء

في أبيات ذكرها[5].

وقد صرح ابن مرزوق بنيته في إهداء هذا الشرح إلى السلطان أبي الحسن المريني، قال: (وإن فسح الله تعالى في الأجل ويسر تمام هذا العمل أهديته لمقامهم وأوردته بفضل الله على بابهم)[6]. وهذا الشرح كان في ملك ابن حجر بخط المؤلف فأتحف به حفيد الشارح محمد بن

---

1. الإحاطة 128/3- 129 ونفاضة الجراب ص: 192
2. انظر أزهار الرياض 308/4
3. المسند الصحيح الحسن في مآثر ومحاسن مولانا الحسن ص: 277
4. أزهار الرياض 296/4
5. انظر افحاطة 126/3- 127 ونفح الطيب 408/5- 409 ونفاضة الجراب ص: 190- 192
6. المسند الصحيح الحسن في مآثر ومحاسن مولانا الحسن ص: 277

أحمد بن أبي عبد الله بن مرزوق عند قدومه عليه فسر به سرورا كثيرا[1].

6. شرح الشفا لمحمد بن أبي غالب المكناسي العياضي الشهير بابن السكاك (ت 818هـ) ولي قضاء سبتة وقضاء الجماعة بفاس في زمن موسى بن عنان فأحسن السيرة ثم أعيد لقضاء سبتة، أخذ عن جماعة منهم الشريف التلمساني وأبي عبد الله الأبلي، من تأليفه: نصح ملوك الإسلام بما عليهم من حقوق أهل البيت عليهم السلام وتأليف في الأدعية[2]. وشرحه على الشفا ذكره التنبكتي[3] والكتاني[4] ومخلوف[5]، ووصفوه بالإجادة.

7. أبو عبد الله محمد بن الحسن بن مخلوف الشهير بأبركان الراشدي التلمساني (ت 868هـ)، وله ثلاثة شروح أكبرها في مجلدين سماه الغنية والثاني الغنية الوسطى والآخر أصغر منه حجما كما صرح بذلك محمد بن علي التلمساني في طالعة شرحه على الشفا[6] ونقله عنه أحمد بابا التنبكتي[7] وحاجي خليفة[8].

وذكره أيضا المقري قال: (وممن علق عليه – أي الشفا – عدة تعاليق الشيخ الإمام أبركان الراشدي قال: وقد وقفت على أحد تعاليقه بخطه وسماه غنية أهل الصفا في شرح الشفا)[9]، وذكره أيضا عبد العزيز بن عبد الله[10].

والغنية الوسطى من المصادر التي اعتمدها التلمساني المذكور في شرحه على الشفا كما نص على ذلك في مقدمته[11].

8. إيضاح اللبس والخفا عن ألفاظ الشفا لعبد الله بن أحمد بن سعيد الزموري الشيخ

1. انظر الدرر الكامنة 362/3
2. انظر ترجمته في نيل الابتهاج ص: 284 وسلوة الأنفاس 144/2- 146 ودرة الحجال 284/2 وشجر النور 251/1
3. نيل الابتهاج ص: 284 وفي كفاية المحتاج 361/2
4. سلة الأنفاس 144/2- 145
5. شجرة النور 251/1
6. مخطوط الخزانة العامة بالرباط رقم 340ك ورقة 1
7. نيل الابتهاج ص: 316
8. كشف الظنون 1053/2
9. أزهار الرياض 308/4
10. معلمة القرآن والحديث في المغرب الأقصى ص: 185
11. مخطوط الخزانة العامة بالرباط رقم 340ك ورقة 1

الفقيه العام المتفنن وكان ممن وصل بلاد ولاتن المتصلة بالسودان وأقرأ أهلها ولقي هناك فقهاءها فأثنى عليهم ، كان حيا سنة 888هـ[1].

وهذا الشرح سماه التنبكتي إيضاح اللبس والخفا عن ألفاظ الشفا قال: (في مجلد كبير رأيته بخطه)[2] وذكر أحمد بابا السوداني والحضيكي أن مؤلفه (حرر فيه ضبط ألفاظ الشفا ولغاته وعرف برجاله مفيد في مجلد كبير)[3]. وسماه المختار السوسي إيضاح اللبس والخفا في الكشف عن غوامض الشفا، وهو من جملة المصادر التي وقف عليها المذكور بخزانة أدوز بسوس قال: (والكتاب وإن لم اعرفه كثيرا غريب والنسخة في مجلد كبير طويل لم يؤرخ نسخها،والمؤلف ألفه عام 832هـ وخطه بين لا بتر فيه ولا خرم فالنسخة سالمة، وقد ذكر لي بعد أن الشرح عزيز)[4].

قلت: ولعله لذلك لم يذكره بروكلمان في تاريخ الدب العربي ولا البغدادي في هدية العارفين، وهو من جملة المصادر الأساسية التي اعتمدها التلمساني في شرحه على الشفا كما صرح بذلك في طالعته يقول: (ومرادي بالشارح حيث ذكرته الإمام عبد الله بن أحمد الزموري رحمه الله تعالى)[5]، وهو شرح طويل العبارة كما يفهم أيضا من كلام التلمساني يقول: (فاقتطفت منه ما تمس الحاجة إليه وتركت ما فيه لطول عبارته ولتكريرها في كثر منه)[6].

9. تذكرة المحبين في شرح أسماء سيد المرسلين لأبي عبد الله محمد بن قاسم الأنصاري الشهير بالرصاع[7] (ت 894هـ)، ذكره مؤلف مجهول في طبقات المالكية، قال: (في مجلد

1. انظر ترجمته في نيل الابتهاج ص: 161 وكفاية المحتاج 211/2 والطبقات للحضيكي ص: 334، وشرحه على الشفا ذكره التنبكتي في نيل الابتهاج ص: 161، وفي كفاية المحتاج 211/2، وحاجي خليفة في كشف الظنون 1053/2، والحضيكي في الطبقات ص: 334 والمختار السوسي في خلال جزولة 249 والتليدي في تراث المغاربة في الحديث النبوي وعلومه ص: 79.
2. نيل الابتهاج ص: 161
3. كفاية المحتاج 211/2 والطبقات ص: 334
4. خلال جزولة 49/2
5. مخطوط الخزانة العامة بالرباط رقم 340ك ولرقة 5.
6. المصدر نفسه ورقة 1.
7. ترجمته في طبقات المالكية مخطوط الخزانة العامة بالرباط تحت رقم 3928د، ص: 453

كبير)[1]، كما ذكره البغدادي في إيضاح المكنون[2].

وقد وقفت على نسخة منه بالخزانة العامة بالرباط تحت رقم: 1765د، صرح في مقدمته أنه شرح فيه أسماء النبي صلى الله عليه وسلم الواردة في كتاب الشفا للقاضي عياض، قال: (وأذكر اشتقاقها ومعناها وما ينتهي إليه، وأذيل عليها ما يليق بمدلولها وما تشير إليه بفحواها وما يصح للمريد أن يتخلق به من أسماء المصطفى ـ صلى الله عليه وسلم ـ وما ينتهي إليه مقام الكامل من أهل الصدق والوفا، وأذكر بيان كل اسم رأيته فيه مع ما أضيف إلى ذلك بعد كمال ما في الكتاب وشرح ما لقحته فيه من فحوى الخطاب)[3].

10. المنهل الأصفى في شرح ما تمس إليه الحاجة من ألفاظ الشفا لأبي عبد الله محمد ابن علي الشريف الحسني التلمساني ت 921هـ له مجموع فيه فوائد كثيرة مهمة وله شرح مشكلات موارد الظمآن وغير ذلك[4].

وشرحه على الشفا ذكره التنبكتي قال: (طالعت بعضه فاعجبني وذلك في عام 918هـ)[5]، وذكره حاجي خليفة قال: (وهو من اجود شروحه، فرغ منه يوم الإثنين 144 صفر 917هـ)[6]، وذكره مؤلف مجهول في طبقات المالكية، ونقل عنه[7]، كما ذكره أيضا بروكلمان[8].

وقد لخص التلمساني شرحه هذا من شروح سابقيه خاصة شرح الزموري وصرح بذلك في طالعة شرحه حيث ذكر أنه لما قرأ كتاب الشفا نظر فيما يستعين به على شرحه فلم يجد غير كتاب الحافظ عبد الله بن أحمد بن سعيد بن يحيى الزموري اقتطع منه ما تمس الحاجة إليه وترك ما فيه لطول عبارته، كما اعتمد فيه على شروح كل من أبي عبد الله مخلوف

1. مخطوط الخزانة العامة بالرباط تحت رقم 3928د، ص: 453.
2. 276/1
3. ص: 1
4. انظر ترجمته في شجرة النور 1279 ونيل الابتهاج ص: 336.
5. نيل الابتهاج ص: 336
6. كشف الظنون 1053/2
7. مخطوط الخزانة العامة بالرباط تحت رقم 3928د، ص: 289 و 315
8. تاريخ الأدب العربي 270/6

الراشيدي الأوسط والشمني وابن مرزوق[1].

11. شرح الشفا لأبي عبد الله وأبي حامد محمد العربي الفاسي الفهري ت 1052هـ تلقى العلم على جلة من الشيوخ وأخذ عنه جماعات من فاس وغيرها له تآليف عديدة منها: منظومة تلقيح الأذهان والطالع والمشرق من أفق المنطق وتأليف في أحكام اللفيف...قال الكتاني: وشرع في عدة كتب مات قبل إتمامها وذكر منها شرح الشفا[2].

12. شرح الشفا لأبي عبد الله محمد بن أبي بكر الدلائي الشرقي[3] (ت 1079هـ) قال الكتاني: (كان غماما في المعقول والمنقول، وتخرج به جماعة)[4]، وحلاه مخلوف بقوله: أعجوبة الزمان أدبا وحفظا وفهما نادرة العصر تحقيقا وعلما)[5] وذكر أن له حاشية على المطول وتقاييد في فنون العلم ورسائل وقصائد وأشعار كثيرة.

وشرحه على الشفا ذكره الكتاني[6]، ومخلوف[7] وقلا عنه أنه حافلا، ونقل الكتاني عن صاحب حدائق الأزهار الندية قوله فيه في نظم له:

قد شرح الشفا بشرح أحفل ... أوضح فيه كل معنى مقفل[8]

13. شرح الشفا لأبي عبد الله محمد بن محمد عبد الرحمان الدلائي ت 1088هـ العلامة الإمام اخذ عن عم أبيه الشيخ محمد بن أبي بكر الدلائي وغيره، من مؤلفاته درة التيجان ولقطة اللؤلؤ والمرجان وحاشية على الكلاعي[9]. وشرحه على الشفا ذكره مخلوف[10].

1. المنهل الأصفى م خ ع الرباط رقم 1340ك ورقة 1 وانظر مخطوطاته الأخرى في تاريخ الأدب العربي لبروكلمان 270/6.
2. سلوة الأنفاس 315/2
3. سلوة الأنفاس 95/2 وشجرة النور 311/1
4. سلوة الأنفاس 94/2- 95
5. شجرة النور 311/1
6. سلوة الأنفاس 94/2- 95
7. شجرة النور 311/1.
8. سلوة الأنفاس 295
9. شجرة النور الزكية 313/1
10. شجرة النور الزكية 313/1

14. مفتاح الشفا لأبي زيد عبد الرحمن بن عبد القادر الفاسي[1] (ت 1096هـ) كانت له مشاركة واسعة في العلوم، حتى شاع أنه سيوطي زمانه، له عدة مؤلفات منها: كتاب الأقنوم، وشرح الطوالع المشرقة في المنطق، واللمعة في قراءة السبعة وغيرها.

وشرحه على الشفا ذكره الحضيكي، قال: (في سفرين كتذييل الشفا)[2]، والقادري، قال: (في سفرين، وهو آخر ما ألف)[3] وعبد الله كنون[4].

15. سمط اللآل في بيان ما اشتمل عليه كتاب الشفا من الرجال للشيخ أبي عبد الله محمد بن علي قويسم التونسي ت 1114هـ أخذ عن محمد براو وعاشور القسنطيني وأبي الحسن النفاتي وغيرهم وعنه محمد زيتونة وحمودة العامري وجماعة، قال الشيخ مخلوف: (ألف تأليف منها : "سمط اللآل في التعريف بما في الشفا من الرجال) كتاب غريب في بابه يحتوي على عشرة أجزاء ضمن فيه الكثير من شوارد المسائل والتحريرات واللطائف والأخبار ما يسلي الغريب ويفيد العالم اللبيب، وقرظه الكثير من علماء عصره منهم الشيخ محمد فتاتة والإمام المفتي الحنفي الشيخ عبد الكبير درغوث، ولما اطلع على هذا التقريظ الشيخ محمد زيتونة كتب ما ملخصه: هذه بنات أبكار وعرائس أفكار ونفائس سجع برزن من وراء الستار جالسة على منابر العز متنافسة مرتضعة من ثدي الآداب رحيق الزلال منبهة على عظم مقدار سمط اللآل[5].

وذكره الشيخ عبد الحي الكتاني وقال: (في أحد عشر مجدا، عندي منه أربع مجلدات وطالعت غيرها هو من الكتب الجامعة النادرة الوجود)[6].

وقد وقفت عليه بالخزانة العامة بالرباط رقم 1376 ك، والموجود منه أربع مجلدات فقط، والظاهر أنها هي التي كانت في ملكية الشيخ عبد الحي الكتاني، وقد ذكر مؤلفه في المقدمة أن(كتب الحديث فحص عن رجالها في الحديث والقديم وتصدى لذلك نقاد الحديث

---

1. ترجمته في نشر امثاني 2/325– 329 والنبوغ المغربي 1/311 وطبقات الحضيكي ص: 326
2. طبقات الحضيكي ص: 326
3. نشر المثاني 2/327
4. النبوغ المغربي 1/311
5. شجرة النور الزكية 1/320
6. التراتيب الإدارية 1/25.

ألا اني ما علمت من تصدى لرجال كتاب الشفا بل تذكر بعض تراجمهم في الشروح الكتب مفرقة وبعضهم لا يبالي بذلك) ثم سرد أسماء الكتب التي اعتمدها في تأليفه كحاشية الشمني على الشفا وشروح التلمساني وأقبرس والخفاجي على الشفا[1]، وقد قسم الكتاب إلى مقدمة وأبواب بعدد حروف المعجم، ذلك أنه ترجم لرجال الشفا مرتبين علةى هذه الحروف.

16. اختصار شرح الشفا لأحمد بن قاسم ساسي البوني ت 1116هـ أخذ عن الإمام الشاوي والخرشي والأجهوري وعبد الباقي الزرقاني وغيرهم وتخرج عليه كثير من العلماء وله عدة مؤلفات[2].

وكتابه هذا اختصر به شرح الخفاجي على الشفا المسمى (نسيم الرياض في شرح الشفا للقاضي عياض)، وقد ذكره محمد الحفناوي[3]، وقال إنه لم يكمل.

17. مناهج الصفا في التقاط درر الشفا لأبي عمران موسى بن محمد العبدلاوي السلاوي ت 1140هـ، منه مخطوطة بالخزانة العامة بالرباط تحت رقم 2141د.

ضمن مجموع ذكر في مقدمته أن سبب تاليفه هو ورود شيخه مسعود بن علي بن جموع الفاسي إلى مدينة سلا سنة 1118هـ ومطالعته نواليفه وتقاييده التي من جملتها الحواشي المقيدة بخط يده على كتاب الشفا وذكر أنه انتقاها من شراح الشفا وحواشيه ومن تقريرات أشياخه...وذكر أن شيخه أبا مسعود جموع الفاسي كان مشغولا عن جمع تلك التقاييد في مؤلف فأشار عليه بجمعها فاستعظم الأمر في البداية لكنه أقدم عليه في آخر المطاف وصرح بانه لم يزد على كلام شيخه إلا حروفا قليلة اضطر إليها ارتباط الكلام، وقد سرح بثلاثة أسامي لتقاييد شيخه وهي: (مناهج الصفا في التقاط درر الشفا) (وسبل العفا في التقاط أواقيت الشفا) (والتماس العفا فيما كتب على الشفا)، كما بين معاني الرموز التي استخدمها في هذه الحاشية وهي (ش) للشهاب أفندي الخفاجي و (د) للدلجي و (ح) للحلبي و (س) للتلمساني[4]، ويفهم من هذا أن هذه الشروح هي المصادر الأساسية التي جمع منها جموع

---

1. 2/1

2. انظر ترجمته في تعريف الخلف برجال السلف لمحمد الحفناوي ص: 526.

3. في كتابه تعريف الخلف برجال السلف ص: 526

4. منهاج الصفا م خ ع الرباط رقم 2141د، ص: 181- 185.

الفاسي هذه التقاييد.

18. التفح الفياض في شرح شفاء القاضي عياض لأبي الحسن علي بن أحمد الحريشي الفاسي ت 1143هـ قال الكتاني في ترجمته: (شيخ الشيوخ العلامة المحدث المسند المعمر الرحال وجدته محلى في فتح البصير لتلميذه الحافظ العراقي بشيخنا الكبير العالم الواعية المحدث الراوية، قال الكتاني: وناهيك بذلك من مثل هذا التلميذ الفذ، من مؤلفاته شرح الموطأ وشرح مختصر خليل، وشرح نظم ابن زكري التلمساني في الاصطلاح، وغيرها)[1].

وكتابه الفتح الفياض ذكره عبد الحي الكتاني قال: (في سفرين، وقفت عليه بخطه وفي سلك الدرر إنه في ثلاث مجلدات كبار)[2].

وقد وقفت على الجزء الثاني منه بالخزانة العامة بالرباط رقم 1334 ك، بخط المؤلف كما هو مكتوب في الورقة الأخيرة منه: (قال مقيده علي بن أحمد بن محمد الحريشي: انتهى ما رمته وهو شرح ممزوج، ويعتمد شرح الخفاجي (نسيم الرياض) كثيرا.

19. تعليق على الشفا لأبي العلاء إدريس العراقي الفاسي ت 1183هـ الحافظ الحجة إمام وقته في الحديث وعلومه وانفرد بذلك في وقته فكان لا يقاومه فيه أحد واعترف له بذلك علماء زمانه وشيوخه وأقرانه فكان يلقب (سيوطي زمانه)...وقد نقل الشيخ عبد الحي الكتاني كثيرا من شهادات العلماء بالمامة إدريس العراقي الفاسي في علم الحديث[3].

له عدة تآليف منها شرح الشمائل وشرح على إحياء الميت في فضائل آل البيت وشرح الثلث الأخير من الصغاني وتكيل مناهل الصفا في تخريج أحاديث الشفا....وغيرها[4].

وتعليقه على الشفا ذكره عبد الحي الكتاني نقلا عن مرتضي الزبيدي في معجمه[5]،

1. انظر ترجمته في فهرس الفهارس 254/1.
2. فهرس الفهارس 254/1، ولم يسم عنوان، وسماه في موضع آخر من نفس الكتاب 185/2 بالعنوان المذكور كما ذكره البغدادي في الهدية 766/1، وبروكلمان في تاريخ الأدب العربي 272/6 وأفاد عن وجود نسخة منه بفاس جامع القرويين رقم 682.
3. فهرس الفهارس 199/2- 205
4. انظر ترجمته في فهرس الفهارس 199/2- 205 وشجرة النور 356/1 واتحاف المطالع لابن سودة 30/1.
5. فهرس الفهارس 201/2

وذكره أيضا محمد بن جعفر الكتاني في سياق ترجمته قال: إن له طررا كثيرة على هوامش كتب الحديث كالشفا والشهاب القضاعي والجامع الكبير لو جمعت لجاءت منها تآليف)[1].

20. موارد أهل السداد والوفا في تكميل مناهل الصفا لأبي العلاء إدريس العراقي الفاسي السابق الذكر، وكتابه هذا كمل به مناهل الصفا في تخريج أحاديث الشفا لجلال الدين السيوطي، ذكره عبد الحي الكتاني[2] وأفاد أنه موجود عنده بخطه، كما ذكره محمد بن جعفر الكتاني[3]، وعبد العزيز بن عبد الله[4]، وقال: (يقع في مجلد)، ومنه نسخة في خزانة القصر الملكي بمراكش رقم 2946 حديث، تقع في 35 ورقة بخط المؤلف[5].

21. شرح الشفا لأبي عبد الله محمد بن أحمد الحضيكي (ت 1189د) حلاه الكتاني برواية سوس الأقصى، قال: (رحل في طلب هذا الشأن وجال شرقا وغربا، ونقل عن تلميذه الاسغركيسي في فهرسته قوله فيه: (كان آية من آيات الله في حفظ السيرة النبوية والتنقيب عن أحوال الصحابة والسلف الصالح، يوشح مجالسه بذلك)[6]، من عدة مؤلفات منها: شرح على البخاري، وحاشية على سيرة الكلاعي وشرح على الهمزية، والطبقات...وغيرها.

وشرحه على الشفا ذكره محمد المختار السوسي[7] والكتاني[8]، وابن سودة[9] وعبد الله كنون[10].

22. نزهة الراوي وبغية الحاوي للشيخ المختار بن أحمد بن أبي بكر الكنتي الوافي ت 1226هـ أثنى عليه الولاتي خيرا وقال: (كان وليا عابدا زاهدا ياتيه المريدون من كل فج ومكان

---

1. سلوة الأنفاس 141/1
2. فهرس الفهارس 199/2
3. الرسالة المستطرفة ص: 187.
4. معلمة القرآن والحديث ص: 162
5. ذكر ذلك الأستاذ ضمان بوشعيب في رسالته الجامعية (التآليف في علوم الحديث عند المغاربة إلى نهاية القرن 13 هـ) الظروف العامة والمؤلفات، رقم 213 ضما كلية الآداب بالرباط 1416- 1996.
6. فهرس الفهارس 260/1- 261.
7. سوس العالمة ص: 189
8. فهرس الفهارس - 261
9. إتحاف المطالع 39/1
10. النبوغ المغربي 310/1

وله تآليف كثيرة منها تفسير البسملة وتفسير الفاتحة وهدايا الطلاب وهو مختصر في الفقه وشرحه والشموس المحمدي في التوحيد...وغيرها)[1]، وقال عنه ابن سودة: (كان شيخا إماما جيلا في جل العلوم مؤلفا شهيرا وله تآليف عديدة في فنون مختلفة وترجمته واسعة)[2].

وكتابه نزهة الراوي قال عنه الولاتي: (في جزءين من القالب الكبير وهو في غاية النبل)[3]، وقال عنه محمد بن عبد الكبير العلوي: حاذى في كثير من أبوابه وفصوله كتاب الشفا وتجاوزه في كثير منها مع إضافات وزيادات مما رجع فيه إلى غيره من كتب الحديث والسير)[4].

وقد وقفت على الكتاب بجزءيه في الخزانة العامة بالرباط الول تجحت رقم 2148 ك ويقع في 381 صفحة والثاني تحت رقم 1327 ك ويقع في 549 صفحة، وقد قسم المؤلف كتابه إلى واحد وعشرين بابا وفي كل باب فصول كثيرة، وهو فخور بكتابه هذا يقول في مقدمته: (هذا كتاب جليل نسجته على منوال لم أسبق إليه)[5]، لكن تبين لي بعد تصفحي للكتاب أن الكنتي قد حاذى فعلا كتاب الشفا في بعض أبوابه، وهذه الأبواب التي ذكرها في كتابه والتي تشابه ما ذكره القاضي عياض في الشفا هي:

الباب الخامس الذي تحدث فيه عن الإسراء والمعراج والباب السادس فيما خص به صلى الله عليه وسلم من الاخبار بالمغيبات والرابع عشر في ذكر خصائصه والتاسع عشر في ذكر أسمائه والعشرون في تواضعه وحيائه وخوفه من ربه عز وجل والواحد والعشرون في حكم الصلاة عليه والتسليم وفضلهما.

وسواء كان هذا التشابه مقصودا أو غير مقصود، فإن قوله إنه (نسجه على منوال لم يسبق إلى مثله) فيه نظر.

23. مختصر نسيم الرياض في بيان ما أشكل من كلام عياض لعبد الرحمان بن إبراهيم ابن عبد الرحمان الهوزاني التغرغرتي (ت 1278هـ)، يوجد ضمن مخطوطات مدرسة إيمي

---

1. فتح الشكور ص: 152- 153
2. إتحاف المطالع 106/1
3. فتح الكور ص: 152.
4. مقال (كتاب الشفا في الصحراء)، دورة القاضي عياض سنة 1401- 1981- 112/3.
5. نزهة الراوي م خ ع الرباط 2148ك، ص: 1.

نواداي بسوس، غير مرقم، ويقع في 376 ورقة[1].

24. شرح الشفا لأبي إسحاق إبراهيم بن محمد بن عبد القادر التادلي الرباطي ت 1311هـ العلامة المشارك من آخر اعلام الرباط وشيخ الجماعة به اخذ العلم بفاس ومكث فيه أكثر من خمسة عشر عاما له تآليف عديدة منها تاريخ دول المغرب واليواقيت في علم المواقيت وفهرسة...وغيرها[2].

وشرحه على الشفا منه نسخة غير تامة في ورقات معدودة بالخزانة العامة بالرباط تحت رقم 2199 ك يقول في مقدمته: (هذا ما اشتدت إليه حاجة من يريد سرد الشفا كل وقت من حل ألفاظها الخفية والاقتصاد على ما لا بد منه من النقل)[3].

وطريقته في هذا الشرح تفسير الغريب وضبط الألفاظ والترجمة للرجال المذكورين في الشفا.

25. شرح الشفا لأبي عبد الرحمن عبد الله بن محمد البكري التملي الجزولي، وتوجد منه نسخة بالخزانة الحسنية بالرباط تحت رقم 1699 والموجود منه الجزء الأول فقط، ويقع في 249 ورقة. وتاريخ نسخه 10 شعبان 1089هـ، كما هو مثبت في ىخر المخطوط ورقة 249 (ب) ذكر في مقدمته أن كتاب الشفا يحتاج إلى شرح يحل لفظه، ويبين رمزه، وأن الشروح التي وضعت عليه إما مقل او مخل أو مطيل ممل، مما دفع به (إلى سلوك طريقة بين بين، تحل مقفلة وتقيد شارده وتبين غريبه وما يحتاج إليه من حروفه وبيان معاني مبانيه مع إشارة لأصل نقل آثره الغير المسند وتعريف رجاله غالبا)، وذكر مصادره فيه وهي:

شرح الخافجي على الشفا وحاشية الشمني على الشفا، وكتب اللغة القاموس والجوهري، وبعض التفاسير كالمهدوي والثعالبي والبيضاوي[4].

1. فهرسة مخطوطاته إيمي نواداي بحث إجازة، 1421- 2000 إنجاز الطالبين عيسى سهيل وإسماعيل مساوي، ص: 59 ، مودع بكلية الآداب بآكادير.
2. إتحاف الطمالع 232/1
3. ورقة 1.
4. ورقة 1.

26. المنهل الأصفي بالتعليق على الشفا لمحمد التهامي بن المدني كنون الفاسي ت 1331هـ الفقيه العلامة اخذ عن أخيه وأقرانه وعنه خلق كثير...له عدة تآليف منها: أقرب المسالك تعليق على موطأ وتعليق على البخاري، وآخر على مسلم...وغيرها[1].

وتعليقه على الشفا ذكره العباس بن إبراهيم المراكشي في كتابه الإعلام بمن حل مراكش وأغمات من الأعلام[2]، وابن سودة في اتحاف المطالع[3]، والقيطوني في معجم المطبوعات المغربية[4]، والتليدي في تراث المغاربة في الحديث النبوي وعلومه[5].

27. مورد الصفا بمحاذاة الشفا لأحمد بن الحاج العياشي سكيرج الأنصاري قاضي مدينة مراكش العلامة المشارك المطلع المدرس الناثر له عدة تآليف منها: رياض السلوان فيمن اجتمعت بهم من الإخوان ومنهل الورود الصافي في علم العروض والقوافي ونظم نقاية السيوطي، وله عدة دواوين، توفي بمراكش سنة 1363هـ، ودفن داخل قبة القاضي عياض[6].

وكتابه مورد الصفا هو نظم لكتاب الشفا ذكره ابن سودة في إتحاف المطالع[7]، ورشيد المصلوت في فهرسه العلمي[8]، ومنه نسخة مرقونة بالخزانة العامة بالرباط تحت رقم 3846د، ومطلعها[9]:

حمدا لمن باسمه السما قد انفردا	واختص بالملك فهو لم يزل صمدا
ما دونه منتهى للطالبين ولا	وراءه مطلب لمن لهقصدا

1. انظر ترجمته في الاعلام للعباس بن إبراهيم المراكشي 95/3- 96 وإتحاف المطالع لابن سودة 404/2
2. 95/3- 96
3. 404/2
4. ص: 67
5. ص: 282
6. انظر ترجمته في إتحاف المطالع 489/2 والفهرس العلمي لرشيد المصلوت ص: 210.
7. 489/2
8. ص: 210
9. أهداها إلى الخزانة العامة بالرباط، ولد المؤلف عبد الكريم سكيرج سنة 1972، وذكر الأستاذ عبد الله الجراري أنها تقع في نحو تسعة آلاف بيت أو تزيد (انظر دورة القاضي عياض 111/1).

إلى أن قال:

هذا وقصيدي هنا نظم الشفا وبه — تجلو محاسنه فيما خفي وبدا
إن كان متن الشفا قد تم رونقه — فنظم جوهره بحسنه انفردا
لله در عياض فهو جاء بما — شفى الصدور وعنها قد نفى كمدا[1]

وفي آخره (كمل بحمد الله مورد الصفا بمحاذاة الشفا لخديم الحضرة المحمدية الراجي مغفرة ذنوبه وستر عيوبه عبد ربه أحمد سكيرج في 21 ربيع النبوي عام 1350هـ:

بحمد إلهي تم نظمي للشفا — وأرجو به من سيد الرسل جائزة
وما هي عندي غير نظرة وجهه — نفسي إن تنظره لا شك فائزة

قال ناظمها عفا الله عنه: قد أجاز لنا رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ بالجائزة التي رجوناها منه، فرأيت وجهه الشريف في مشهد منيف وهو يبتسم في وجهي عليه السلام، والحمد لله رب العالمين[2].

وفي آخر الكتاب تقاريظ للمنظومة لكل من عبد الكريم بنيس ومحمد بن أحمد المنوزي الحسني وبعض أدباء السودان[3].

28. مؤلف للشيخ عبد الحي الكتاني عن الشفا ذكره الدكتور عبد الله الجراري قال: (إن الشيخ أبا العباس أحمد سكيرج لما نظم كتاب الشفا قدمه للشيخ عبد الحي الكتاني هذا الأخير الذي جند كل طاقته العلمية فجمع كل ما ألف حول الشفا ما نشر منه وما لم ينشر، فجاء كأطروحة نادرة حول كتاب الشفا تناول فيه عدد نسخ الشفا العتيقة الموجودة في خزائن العالم ثم من كتب عنها ومن أفراد رجالها بالذكر سواء المغاربة والمشارقة وعلى من خرج أحاديثها وعلى أسانيدها وعلى ما جاء فيها من حكم وأمثال)[4].

وقد بحثت عنه في الخزانة العامة وفي الخزانة الحسنية بالرباط فلم أقف عليه.

---

1. ص: 1
2. ص: 233
3. ص: 236- 238
4. أبو الفضل عياض من خلال أدبه وثقافته مقال بدورة القاضي عياض 111/1.

ثالثا: الشروح والمؤلفات المشرقية على كتاب الشفا

29. الاقتفاء في فضائل المصطفى صلى الله عليه وسلم لأحمد بن محمد بن منصور ناصر الدين المعروف بابن المنير كان علامة الإسكندرية وفاضلها تولى قضاءها وخطابتها سنة 652هـ، له تآليف حسنة منها تفسير سماه البحر الكبير في نخب التفسير، والإنتصاف من الكشاف، والمقتفى في آيات الإسراء، وهو كتاب نفيس للغاية فيه فوائد جليلة واستنباطات حسنة وكان الشيخ عز الدين بن عبد السلام يقول: (الديار المصرية تفتخر برجلين في طرفيها: ابن دقيق العيد بقوص وابن المنير بالإسكندرية) توفي عام 683هـ[1].

وكتابه الإقتفاء ذكره السخاوي[2]، وحاجي خليفة، وقال عنه: (عارض به الشفا ورتبه على قسمين: الأول في فضائله والثاني في سيره صلى الله عليه وسلم وبسط قصة المعراج بسطا في أربعة أبواب وفيه فوائد كثيرة)[3]، كما ذكره صلاح الدين المنجد[4].

30. أربعون حديثا منتقاة من كتاب الشفا لمحمد بن طغريل بن عبد الله ناصر الدين بن الصيرفي ت 737هـ عني بالحديث فسمع الكثير أخذ عن أبي بكر بن عبد الدائم وعيس الدلال وغيرهما قرأ الكثير وتعب ورحل وخرج لجماعة[5]، وكتابه هذا ذكره الزركلي[6]، وبروكلمان[7].

31.توثيق عرى الإيمان في تفضيل حبيب الرحمان لهبة الله بن عبد الرحيم البارزي الشافعي ت 738هـ قاضي حماة، إليه انتهت مشيخة المذهب ببلاد الشام من مؤلف-اته: شرح الحاوي والتمييز وترتيب جامع الأصول والوفا في سرائر المصطفى.

قال الذهبي: (كان عديم النظير له خبرة تامة بمتون الأحاديث وانتهت إليه رياسة

1. انظر ترجمته في العبر للذهبي 342/5 وحسن المحاضرة للسيوطي 316/1 والديباج المذهب 246/243/1 وطبقات المالكية لمؤلف مجهول مخطوط الخزانة العامة بالرباط تحت رقم 3928د، ص: 358- 360، وشجرة النور 188/1.
2. الإعلان بالتوبيخ ص: 169
3. كشف الظنون 136/1
4. معجم ما ألف عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ص: 198.
5. انظر ترجمته في العبر للذهبي 196/6- 197 والدرر الكامنة 460/3 وشذرات الذهب 116/6.
6. في الإعلام 175/6
7. في تاريخ الأدب العربي 273/6، وأفاد بأنه مخطوط في جاريت 1441

المذهب)[1]. وكتابه هذا ذكره الكتاني[2] وحاجي خليفة[3] وقالا: (لخصه من الشفا وهو مجلد)، زاد حاجي خليفة بانه رتبه على أربعة أركان: الأول في فضائله عليه الصلاة والسلام والثاني في اوصافه والثالث في إغاثة من استغاث به والرابع في كراماته صلى الله عليه وسلم. كما ذكره البغدادي[4] وصلاح الدين المنجد[5].

32. الاكتفاء في ضبط ألفاظ الشفا لتاج الدين عبد الباقي اليماني ت 743هـ من أعيان الفضلاء، له النظم والنثر والخطب البليغة وله اشتغال كثير في العلوم من الفقه والأصول وفنون الأدب، من مؤلفاته اختصار الصحاح وتاريخ اليمن وتاريخ النجاة ومطرب السمع في حديث أن زرع...وغيرها[6].

وكتابه الاكتفاء ذكره ابن حجر[7]، والسخاوي[8] والشوكاني، وقال: (في جزء)[9] وحاجي خليفة[10]، والبغدادي[11]، وصلاح الدين المنجد[12]، كما ذكره بروكلمان[13].

33. اختصار الشفا لمحمد بن أحمد نجم الدين الأسنوي ت 763هـ قال ابن حجر: (كان عالما بارعا عاملا)[14] وقال السيوطي: (كان عالما فاضلا انتفع به خلق وألف في علوم

---

1. طبقات الشافعية الكبرى للسبكي 387/10– 388 نظم العقيان في أعيان الأعيان ص: 168– 170.
2. في الرسالة المستطرفة ص: 202.
3. في كشف الظنون 503/1.
4. هدية العرفين 507/2
5. معجم ما الف عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ص: 118، وأفاد عن وجوده مخطوطا بالأزهر رواق المغاربة 1178.
6. انظر ترجمته في الدرر الكامنة 315/2– 318 والبدر الطالع 318/1.
7. الدرر الكامنة 318/2
8. الجوبة المرضية 957/3
9. البدر الطالع 318/1
10. كشف الظنون 1055/2
11. هدية العارفين 495/1
12. معجم ما ألف عن رسول الله صلى الله عليه وسلم 203، وأفاد عن وجود نسخة منه بكوبريلي 5/1116 وأخرى بدار الكتب 2127 حديث)
13. تاريخ الأدب العربي 269/6، وذكر ثلاث نسخ خطية له، قال: ومنه مختصر لمحمد بن طولون بالأسكوريال (ثان 1571 ومختصر لمجهول يرجع إلى حدود سنة 900هـ 1494م مخطوط برلين 2566
14. الدرر الكامنة 342/3

متعددة)[1]. وكتابه هذا ذكره ابن حجر[2] وحاجي خليفة[3].

34. الهداية والإعلام فيما يترتب على قبيح الأقوال من الأحكام لبرهان الدين إبراهيم بن محمد بن أبي بكر الأخنائي ت 777هـ كان شافعي المذهب ثم تحول مالكيا ولي الحسبة ونظر الخزانة وناب في الحكم ثم ولي القضاء استقلالا وله في أحكامه قضايا مشهورة في رد رسائل الرؤساء مع المروءة والإفضال والوجود وه مختصر في الأحكام[4].وكتابه الهدايا والإعلام ذكره مؤلف مجهول في طبقات المالكية، ووصفه بأنه (غريب الوضع)[5]، والبغدادي وقال: (في مجلد)[6]، بروكلمان[7].

35. أستي المطالب في أشرف المناقب للحسن بن عمر بن حبيب الدمشقي ت 779هـ الأديب نشأ مغرما بعلم الدب، وأخذ عن مجموعة من الأدباء منهم ابن نباته من مؤلفاته: درة الأسلاك في دولة الأتراك وتذكرة النبيه في أيام المنصور وبنيه، ونسيم الصبا مؤلف في الأدب سمع الحديث على جماعة من أعيان علماء عصره[8].

وكتابه أسني المطالب) ذكره ابن حجر[9]، والشوكاني، وقال: (استعمل فيه مقاصد كتاب (الشفا) للقاضي عياض فسبكها سجعا)[10].

36. شرح الشفا لأحمد بن محمد الخجندي ويعرف بالأخوي، (ت 802هـ) أقام بمكة أكثر من أربعين سنة يدرس ويروي ويفتي ويصنف حتى وفاته...من تصانيفه شرح البردة،

---

1. حسن المحاضرة 429/1
2. الدرر الكامنة 342/3، وزاد من مؤلفاته شرح مختصر مسلم والألفية
3. كشف الظنون 1054/2.
4. انظر ترجمته في الدرر الكامنة 159/1 وشذرات الذهب 250/6 وطبقات المالكية لمؤلف مجهول مخطوط الخزانة بالرباط تحت رقم 3928د، ص: 420.
5. مخطوط الخزانة العامة بالرباط تحت رقم 3928د، ص: 420
6. هدية العارفين 17/1
7. تاريخ الأدب العربي 272/6 وأفاد عن وجوده مخطوطا بتونس، جامع الزيتونة 2724/4، 388، والقاهرة أول 448/1.
8. انظر ترجمته في الدرر الكامنة 29/2- 30، والبدر الطالع250/1
9. الدرر الكامنة 29/2
10. البدر الطالع 205/1

وشرح الأربعين النووية ورسالة لطيفة في علم الكلام...وغيرها[1].

وشرحه على الشفا ذكره السخاوي وصرح بانه غير تام،قال: (شرع في شرح الشفا فكتب منه قطعة في كراريس)[2].

37. مفتاح الشفا لعبد الرحمان بن علي المكودي (ت 807هـ)، ذكره صلاح الدين المنجد[3].

38. تعقيب على القاضي عياض في الشفا، لمحمد بن عبد الله أبو النجباء اليماني الشافعي (ت 821هـ) تولى القضاء، وكان قائما بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لا تأخذه في الله لومة لائم...له تصانيف كالتاريخ والنصائح الإيمانية لذوي الويلات السلطانية،ورسالة تعقب بها إنكار القاضي عياض على الشافعي في قوله إنه خالف في وجوب الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم ذكر ذلك السخاوي[4].

39. المقتفى في ضبط ألفاظ الشفا لبرهان الدين أبو إسحاق إبراهيم بن محمد سبط ابن العجمي ت 841هـ من شيوخه كمال الدين عمر بن العجمي وزين الدين العراقي وشرف الدين بن حبيب...وغيرهم سمع منه جماعة كثيرون منهم ابن حجر وابن ناصر الدين حافظ دمشق وغيرهما، كان إماما حافظا بارعا سمع الكثير وألف التآليف المفيدة منها: نهاية السول في رواية الستة الأصول، وشرح سنن ابن ماجة وتعليق على صحيح البخاري، وذيل على كتاب الميزان الذهبي...وغيرها[5].

1. انظر ترجمته في الضوء اللامع 2/194- 200
2. الضوء اللامع 1/200
3. معجم ما ألف عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ص: 204، وأفاد عن وجوده مخطوطا بالزاوية الحمزية بالمغرب رقم 19.
4. الضوء اللمع 8/100، ويشير السخاوي بذلك إلى قول الشافعي بوجوب الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم في التشهد في الصلاة، وإنكار القاضي عياض عليه ذلك في كتابه (الشفا)
5. انظر ترجمته في الضوء اللامع 1/138- 145 وذيل تذكرة الحفاظ ص: 308- 315 وطبقات الحفاظ ص: 551 وشذرات الذهب 7/237- 238 والبدر الطالع 1/29.

وكتبه المقتفي ذكره الحسيني[1] والسخاوي وقال: (في مجلد بيض فيه كثيرا)[2] والسيوطي[3] وابن العماد الحنبلي[4]، والقادري[5] والشوكاني وقال: (في مجلد)[6].

كما ذكره الروداني[7] والبغدادي[8] وطاش كبرى زاده، ونقل عنه[9]، وبروكلمان[10] وأفاد الشيخ عبد الفتاح أبو غدة نقلا عن شيخه محمد راغب الطباخ عن وجود نسخة تامة منه بخط مؤلفه في المكتبة الأحمدية بحلب[11].

40. مجلس في ختم الشفا لمحمد بت عبد الله بن ناصر الدين الدمشقي (ت 842هـ) اكب على طلب الحديث ولازم الشيوخ حتى أتقن هذا الفن وصار المشار إليه فيه ببلده وما حولها وانتفع به الناس وحدث بالكثير، من تآليفه معجم شيوخه وتوضيح مشتبه الذهبي وجامع الآثار في مولد النبي المختار...وغيرها[12].

ومجلسه في ختم الشفا ذكره السخاوي[13]، ومنه نسخة بدار الكتب المصرية تحت رقم (2567 حديث) في سبع ورقات يقول فيه: (أما بعد من نعم الله تعالى العظيمة وآلائه الجسيمة وبركاته العميمة ما فتح الله تعالى به من ختام كتاب الشفا الشافي بقراءته من سقام القلوب والأدواء، المعلم بعظيم قدر المصطفى صلى الله عليه وسلم)[14].

---

1. ذيل تذكرة الحفاظ ص: 314
2. الضوء اللامع 141/1
3. طبقات الحفاظ ص: 551
4. شذرات الذهب 238/7
5. المصنوع في معرفة الحديث الموضوع ص: 170.
6. البدر الطالع 29/1
7. صلة الخلف ص: 277
8. الهدية 20/1.
9. مفتاح السعادة 180/2
10. تاريخ الأدب العربي 269/6 وقال: ألف سنة 797هـ، وأفاد عن وجوده بكل من الأسكوريال ثان 1148 وقليج علي باشا 194 والقاهرة أول 428/1 وثان 151/1 والديباجة: جوتا 281.
11. المصنوع في معرفة الحديث الموضوع ص: 171 بالهامش
12. انظر ترجمته في الضوء اللامع 103/8– 104 والشذرات 243/7– 245.
13. الضوء اللامع 104/8
14. ورقة 1.

41. شرح الشفا لشهاب الدين أحمد بن حسين أبو العباس الرملي الشافعي المعروف بابن رسلان ت 844هـ كان دؤوبا على المذاكرة والمطالعة حتى صار إماما علامة متقدما في الفقه و الأصول والعربية مشاركا في الحديث والتفسير والكلام وغيرها معه حرصه على سائر أنواع الطاعات، له تأليف منها: شرح سنن أبي داود، وشرح ألفية العراقي في السيرة،وشروح ومنظومات أخرى[1].

وشرحه على الشفا ذكره السخاوي قال: (واعتنى فيه بضبط ألفاظه)[2]، كما ذكره ابن العماد[3] وبروكلمان[4].

وقد وقفت على نسخة منه بدار الكتب المصرية تحت رقم (582 حديث طلعت) وهو تعليق مختصر اهتم فيه بضبط ألفاظ الشفا وشرح غريبها، يقول في مقدمته: (أما بعد فهذه تعليقه على كتاب الشفا بتعريف حقوق المصطفى صلى الله عليه وسلم للقاضي أبي الفضل عياض بن موسى السبتي المالكي رحمه الله تعالى أرجو إن شاء الله تعالى أن تكون نافعة ويستغنى بها عن كثير من الكتب للمراجعة[5].

42. الاصطفا لبيان معاني الشفا لشمس الدين محمد بن محمد الدلجي (ت 947هـ)، اخذ عن البرهان البقاعي والقطب الخيضري وشمس الدين السخاوي وآخرين من مؤلفاته شرح الخزرجية وشرح الأربعين النووية وشرح المنفرجة[6].

وكتابه الاصطفا ذكره ابن العماد[7]، وحاجي خليفة، قال: وأتمه في 12 شوال سنة 935هـ)[8]

1. انظر ترجمته في الضوء اللامع 282/1– 288 والشذرات 249/4.
2. الضوء اللامع 285/1.
3. الشذرات 259/4.
4. تاريخ الأدب العربي 271/6 وأفاد عن وجوده بالجزائر أول 1/1677 وذمشق الظاهرية 6345 والقاهرة ثان 97/1.
5. ورقة 2.
6. انظر ترجمته في الشذرات 270/4.
7. الشذرات 270/4
8. كشف الظنون 1053/2

والبغدادي[1] وصلاح الدين المنجد[2] وبروكلمان[3]، وقد وقفت على نسخة منه بالخزانة العامة بالرباط تحت رقم 1335 ك والموجود منه الجزء الثاني فقط.

43. زبدة المقتفى في تحرير ألفاظ الشفا لأبي عبد الله محمد بن خليل بن أبي بكر الحلبي المعروف بالقباقبي (ت 849هـ)، ذكره حاجي خليفة وقال إنه اعتمد فيه على شرح شيخه سبط ابن العجمي على الشفا المسمى المقتفى وفرغ من تبييضه مع زيادات مهمة 3 جمادى الأخرى سنة 810هـ[4].

كما ذكره البغدادي وسماه (زبدة المقتفى في تخريج ألفاظ الشفا)[5] وصلاح الدين المنجد[6].

44. توضيح ما خفي من ألفاظ الشفا لشمس الدين محمد بن محمد الحجازي (ت 849)، ذكره السخاوي وقال: (في نحو ستة كراريس)[7] كما ذكره المناوي[8] وبروكلمان[9].

45. شرح الشفا لعماد الدين أبو الفداء إسماعيل بن إبراهيم بن جماعة (ت 861هـ) ذكره السخاوي في الضوء اللامع قال: (بلغني أنه شرع في شرح الشفا)[10]، وقال حاجي خليفة: شرح فيه بعض ألفاظ الشفا)[11].

46. فتح الصفا لشرح معاني ألفاظ الشفا لعلي بن محمد بن أقبرس الشافعي (ت 862هـ) أخذ عنه جلة من الشيوخ منهم الولي العراقي والشمس البرماوي والصدر العجمي والشمس البوصيري وغيرهم، من مؤلفاته شرح الأربعين النووية وشرح قطعة من المنهاج

1. الهدية 196/2.
2. معجم ما ألف عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ص: 203، وأفاد عن وجود مخطوطة منه بالأزهر (1853هـ)
3. تاريخ الأدب العربي 272/6 وذكر هناك عددا من نسخه الخطية
4. كشف الظنون 1054/2
5. الهدية 196/2.
6. معجم ما ألف عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ص: 203.
7. نقلا عن شرح الشفا للتادلي م خ ع الرباط رقم 2199ك ورقة 7.
8. فيض القدير 65/4.
9. تاريخ الأدب العربي 269/6، وأفاد عن وجوده ببرلين 2564.
10. 284/2.
11. كشف اظنون 1054/2، وكذا قال البغدادي في الهدية 217/1.

وغيرها، قال السخاوي: (ليست تصانيفه بذلك)[1].

وكتابه فتح الصاف ذكره السخاوي[2]، وحاجي خليفة[3]، والبغدادي، قال: (وفيه فوائد)[4] وبروكلمان[5].

وقد وقفت على المجلد الأول من هذا الشرح بالخزانة العامة بالرباط تحت رقم 749 ق ذكر في مقدمته أنه لم يسبق إلى مثله لأن من شرحه قبله اقتصر على معاني ألفاظه اللغوية والأحاديث السنية (غير ملتفت إلى ما فيه من المباحث الكلامية والمقاصد التفسيرية والنكت المعنوية والطرق البيانية البديعية والأحكام الفقهية والقواعد الأصولية فحركتني الإدراة وبعثني حب الإجادة لأن أكتب عليه شرحا لهذه المعاني وافيا ولأنواع هذه المباني كافيا[6].

47. مزيل الخفا عن ألفاظ الشفا لتقي الدين أبي العباس أحمد بن محمد الشمني (ت 872هـ) أخذ عن الشمس البساطي وولي الدين العراقي وغيرهما وبرع في جميع المعارف وانتقع به الناس في فنون متعددة وقرأوا عليه طبقة بعد طبقة وأخذوا عنه علوما جمة لاسيما الكتب الكبيرة كالكشاف والبيضاوي وشرح المواقف وغيرهما وانفرد بتقرير جميع ذلك من دون ملاحظة الحواشي وقد انتفع به جماعة من الأكابر كالسيوطي والسخاوي وغيرهما.

كان مالكيا ثم تحول حنفيا سنة 834هـ وطلب لقضاء الحنفية فامتنع من مؤلفاته: شرح المغني لابن هشام، وشرح مختصر النقاية في فقه الحنفية، وأرفق المسالك لتأدية المناسك، وشرح نظم النخبة في الحديث[7].

---

1. انظر ترجمته في الضوء اللامع 292/5- 293.
2. الضوء اللامع 293/5
3. الكشف 1054/2
4. الهدية 734/1
5. تاريخ الأدب العربي 269/6 وأفاد عن وجوده بجامع الزيتونة 263/2- 6 وداماد زاده 455- 456 بخط الشارح وسليم أغا 185- 186.
6. ج 1 ورقة 1.
7. انظر ترجمته في حسن المحاضرة 474/1- 477 وساق في آخرها قصيدة طويلة في رثائه والشذرات 313/7- 314- والبدر الطالع 119/1- 121.

وكتابه مزيل الخفا ذكره السيوطي[1]، وابن العماد[2]، وقال الشوكاني: (في نحو أربع كراريس وفيها تفسير ألفاظ غريبة من اللغة يقوم بذلك أدنى الطلبة إذا حضر لديه القاموس فضلا عن غيره)[3] وقال حاجي خليفة: (هو تعليق لطيف في ضبط ألفاظ الشفا لخصه من شرح البرهان الحلبي وأتى بتتمات يسيرة، فيها تحقيقات دقيقة ذكره السخاوي وأتمه سنة 847هـ)[4] كما ذكره بروكلمان، وأشار إلى عدد من نسخه الخطية[5].

وكزيل الخفا مطبوع بهامش كتاب الشفا للقاضي عياض وهو مختصر جدا إلى حد مخل، ويبدو أن الشمني قصد إلى هذا الاختصار لتقريب كتاب الشفا إلى طلاب العلم، يقول في مقدمته: (قد يسر الله تعالى عند إقرائي للشفا شيئا من تفسير مفرداته ونبذا من فتح مغلقاته وحل مشكلاته فجمعت ذلك نفعا لطالبيه وإعانة لمحصليه وقارئيه)[6].

وقد تناول فيه تفسير بعض الألفاظ الغريبة والتعريف ببعض الأعلام وتوضيح بعض الأسماء المبهمة والتعقيب على بعض ما ورد في كتاب الشفا[7]، كل ذلك في إيجاز شديد ولم يتناول بالشرح الكتاب كله بل بعضه فقط، ومن ثم فقول بعض الكاتبين عن هذا الشرح: (هو عبارة عن شرح متتبع لكل مراحل الشفا)[8] قول تنقصه الدقة ومنشؤه عدم التتبع، والله المستعان.

48. تخريج أحاديث الشفا لزين الدين قاسم بنقطلوبغا السوداني المعروف بقاسم الحنفي (ت 879هـ) برع في عدة فنون، وتصدر للتدريس والإفتاء قديما وأخذ عنه الفضلاء في فنون كثيرة، وصار المشار إليه في الحنيفة، له مؤلفات منها: شرح منظومة ابن الجزري

---

1. حسن المحاضرة 475/1
2. الشذرات 314/7
3. البدر الطالع 120/1
4. الكشف 1054/2
5. تاريخ الدب العربي 270/6
6. حاشية الشمني على الشفا 1/1
7. أنظر مثلا 10/2- 41- 143.
8. انظر مقال (بين النبوة والشمائل المحمدية في كتاب الشفا للقاضي عياض – قراءة في الخطاب التقديمي) للأستاذ عبد الله بن عتو مجلة دعوة الحق ع 339 السنة 39- 1419- 1998 ص: 108.

وشرح ألفية العراقي وشرح النخبة لابن حجر وتاج التراجم...وغيرها[1].

وتخريجه لأحاديث الشفا غير تام، ذكره السخاوي، قال: (وكتب منه أوراقا)[2] والشوكاني[3] والكتاني[4].

وقد نقل عنه الخفاجي في شرحه على الشفا في عدة مواضع[5]، والظاهر أنه كان يمتلك نسخة منه بخط مؤلفه، يقول: (...قال الشيخ قاسم بن قطلوبغا في تخريجه لأحاديث الشفا، ومن خطه نقلت...)[6].

49. شرح الشفا لبرهان الدين أحمد بن إبراهيم الطرابلسي الشافعي (ت 884هـ) من شيوخه والده والعلاء بن خطيب وابن مكتوم الرحبي وجماعة، له تآليف منها مبهمات البخاري ومبهمات مسلم والتوضيح للأوهام الواقعة في الصحيح وغيرها.

أدمن قراءة الصحيحين والشفا خصوصا بعد وفاة والده وصار متقدما في لغاتها ومبهماتها وضبط رجالها لا يشذ عنه من ذلك إلا النادر[7].

وشرحه على الشفا ذكره السخاوي[8] وحاجي خليفة، قال: (ولم يتم)[9]، وطاش كبري زاده وسماه (المعتفى في ضبط ألفاظ الشفا)[10].

50. (الصفا بتحرير الشفا) و 51- (زهر الرياض في رد ما شنعه القاضي عياض على الإمام الشافعي حيث أوجب الصلاة على البشير النذير في التشهد الأخير)، كلاهما لأبي الخير محمد بن محمد الزبيدي الدمشقي المعروف بالخيضري (ت 894هـ). من شيوخه الحافظ

1. انظر ترجمته في البدر الطالع 2/45- 47.
2. الضوء اللامع 186/6.
3. البدر الطالع 46/2.
4. الرسالة المستطرفة ص: 187.
5. انظر نسيم الرياض 157/1 وسماه تخريج الشيخ قاسم و 240/1- 547 وسماه تخريج الشيخ قاسم وأيضا 11/2- 46- 81- 89.
6. نسيم الرياض 89/2.
7. انظر ترجمته في الضوء اللامع 198/1- 200.
8. الضوء اللامع 199/1
9. الكشف 1054/2
10. مفتاح السعادة 108/2

ابن حجر والعلاء بن الصيرفي وغيرهم، من تآليفه: اللمع الألمعية لأعيان الشافعية، والبرق اللموع لكشف الحديث الموضوع، والاكتساب في تلخيص الأنساب، واللفظ المكرم بخصائص النبي صلى الله عليه وسلم...وغيرها[1]، والكتابان معا ذكرهما السخاوي[2]، والبغدادي[3].

52. الانتهاض في ختم الشفا لعياض لشمس الدين محمد بن عبد الرحمن السخاوي (ت 902هـ) ذكره المؤلف في سياق ترجمته التي عقدها لنفسه[4]، كما ذكره أيضا في كتابه الإعلان بالتوبيخ قال: (وقد شرحت شانه – أي الشفا – وبيان من كتب عليه في مؤلف لي في ختمه)[5].

53. تقفيص ما اشتمل عليه الشفا من الرجال ونحوهم لنفس المؤلف ذكره في سياق ترجمته التي عقدها لنفسه[6].

54. الرياض في ختم الشفا للقاضي عياض لنفس المؤلف أيضا، ذكره في سياق ترجمته التي عقدها لنفسه، وقال عنه إنه حافل[7].

55. مؤلف عن الشفا لنفس المؤلف أيضا ذكره في كتابه (الرياض في ختم الشفا للقاضي عياض) قال – فيما نقله عنه التادلي: (وقد سودت عليه – أي الشفا – كتابا في أربعة أبواب: الأول في غريبه والثاني في تراجم من فيه من الأنبياء والملائكة وغيرهم وهما مرتبان على المعجم والثالث في تخريج ما فيه من الأحاديث والرابع في بسط مسائله)[8].

56. شرح الشفا لكمال الدين محمد بن محمد القدسي الشافعي المعروف بابن أبي شريف (ت 906هـ) من شيوخه السراج الرومي والشهاب ابن رسلان وابن الهمام وابن حجر،

---

1. انظر ترجمته في الضوء اللامع 117/9– 124 (وفيها ثلب وهمز من السخاوي للمترجم له) ونظم العقيان للسيوطي ص: 162 وهدية العارفين 215/2– 216
2. الضوء اللامع 121/9
3. الهدية 215/2– 216.
4. في كتابه الضوء اللامع 818
5. ص: 169
6. الضوء اللامع 17/8.
7. الضوء اللامع 18/8
8. شرح التادلي على الشفا و خ ع الرباط رقم 2199ك ورقة 7.

له تآليف منها شرح جمع الجوامع للسبكي وإتحاف الأخصا بفضائل المسجد الأقصى وشرح الإرشاد للنووي في الأصول وغيرها[1].

57. مناهل الصفا في تخريج أحاديث الشفا لجلال الدين السيوطي (ت 911هـ) ذكره المؤلف في سياق ترجمته التي عقدها لنفسه[2]، وبروكلمان[3]، وقد طبع بالقاهرة طبعة حجرية سنة 1276هـ، وطبع ثانية بتحقيق الشيخ سمير القاضي سنة 1408هـ 1988م.

يقول السيوطي في مقدمته: (هذا كتاب نفيس وألفته وتأليف شريف وضعته، خرجت فيه أحاديث الشفا للقاضي عياض تخريجا محررا سالكا فيه طريقا موجزا مختصرا ولم أستمد[4] فيه من شيء من الكتب المؤلفة عليه. اعتمدت فيه على حفظي ونظري وراجعت الأصول المتعمدة والجوامع...)[5].

لكن السيوطي رحمه الله تعالى فاته تخريج عدد من الأحاديث، وأحاديث أخرى لم يخرجها إطلاقا، ويكتفي في التخريج بعزو الأحاديث، ولم يتكلم إلا على القليل منها، وأشير هنا إلى أن ثلاثة وثلاثين حديثا بالتتابع من كتاب الشفا لم يتم تخريجها في المطبوع من (مناهل الصفا)، وأغلب الظن أن السيوطي رحمه الله قد خرجها، لكنها سقطت من النسخة الوحيدة التي اعتمدها سمير القاضي في تحقيق الكتاب. والله تعالى اعلم.

58. غاية الوفا في ختم الشفا لأبي عبد الله شمس الدين محمد بن علي الشهير بابن طولون الدمشقي (ت 953هـ) سمع على جماعة منهم القاضي ناصر الدين بن زريق والسراج بن الصيرفي أبو الفتح المزي...وغيرهم ولي تدريس الحنفية وإمامة السليمية بالصالحية وكانت اوقاته معمورة بالتدريس والإفادة والتأليف وكتب بخطه كثيرا من الكتب وأخذ عنه

1. انظر ترجمته في البدر الطالع 2/243- 244. وشرحه على الشفا ذكره الشوكاني في البدر الطالع 2/244. والبغدادي في الهدية 2/222

2. في حسن المحاضرة 1/341

3. تاريخ الدب العربي 6/273.

4. ودر في المطبوعة هكذا: (لم أستند فيه من شيء) وهو خطأ، ولعل الصواب ما أثبته، والله أعلم.

5. مناهل الصفا ص: 29.

جماعة من الأعيان وبرعوا في حياته[1]. وكتابه هذا ذكره حاجي خليفة[2]، والبغدادي، وسماه غاية العرفا)[3].

59. شرح الشفا لأبي الخير عيسى بن محمد قطب الدين الحسيني الايجي الصفوي (ت 955هـ) أخذ عن أبيه وأبي الفضل الكازواني وآخرين، من مؤلفاته شرح الكافية ومختصر النهاية لابن الأثير، وكان يحب الصالحين ويميل إلى بر الفقراء وزيارة قبور الأولياء[4]. وشرحه على الشفا ذكره حاجي خليفة، وقال إنه شرح ممزوج[5]، كما ذكره بروكلمان[6].

60. موارد الصفا وموائد الشفا لأبي عبد الله رضى الدين محمد بن إبراهيم المعروف بابن الحنبلي الحنفي (ت 971هـ) كان إماما بارعا مفننا أخذ عن الخناجري والبرهان الحلبي وعن أبيه وآخرين وقد استوفى مشايخه في تاريخه وانتفع به جماعة من الأفاضل، له عدة مؤلفات منها: در الحبب في تاريخ حلب وحاشية على تصريف العزي للتفتازاني وشرح على النزهة على الحساب وغيرها[7]. وكتابه موارد الصفا ذكره حاجي خليفة قال: (انتخبه من شروح الشفا المعتبرة)[8].

61. شرح الشفا للشيخ ملا علي القاري بن سلطان بن محمد الهروي الحنفي (ت 1014هـ) أخذ عن جماعة من المحققين كابن حجر الهيثمي وله مصنفات منها: شرح المشكاة وشرح الشمائل وشرح الجزرية وشرح النخبة وشرح الشاطبية...وغيرها، قال العصامي في وصفه: (الجامع للعلوم النقلية والعقلية، المتضلع من السنة النبوية)[9].

---

1. انظر ترجمته في الشذرات 298/8- 299
2. كشف الظنون 1194/2
3. الهدية 241/2
4. انظر ترجمته في الكواكب السائرة 233/2- 234 والشذرات 297/8- 298
5. كشف الظنون 1052/2
6. تاريخ الأدب العربي 272/6، وأفاد عن وجود نسخة منه برامبور أول 656- 41
7. انظر ترجمته في الكواكب السائرة 342 والشذرات 365/8- 366.
8. الكشف 1054/2
9. انظر البدر الطالع 445/1

وشرحه على الشفا ذكره الشوكاني[1]، وبروكلمان وسماه (رفع الخفاء عن ذات الشفا)[2]، وقد طبع مرارا، طبع لأول مرة في استانبول سنة 1264هـ في جزءين، ثم توالت طبعاته بعد ذلك، وقد اعتمد في شرحه على جملة من المصادر في الحديث والفقه واللغة إضافة إلى نقوله عن شراح الشفا المتقدمين كالدلجي والحلبي والشمني وابن مرزوق والتلمساني...وله انتقادات عليهم وتصويبات لبعض اوهامهم وزيادات على ما ذكره، وهو يهتم بترجمة العلام الواردة في الشفا، وله استدراكات على القاضي عياض[3]، ويعتمد في شرحه على نسخة أصيلة من الشفا بخط مؤلفه القاضي عياض[4]، كما يعتمد على نسخ مصححة من الشفا في تحقيق الألفاظ ويقابل بين رواياته على اختلافها[5].

يقول في مقدمته: (لما رأيت كتاب الشفا في شمائل صاحب الاصطفاء أجمع ما صنف في بابه مجملا في لاستيفاء لعدم إمكان الوصول إلى الاستقصاء، قصدت أن أخدمه بشرح يشرح بعض ما يتعلق به من تحقيق الإعراب والبناء رجاء أن أسلك في سلك مسالك العلماء يوم الجزاء)[6]

وهذا الكتاب هو من جملة شروح الشفا التي اعتمد عبد الحي الكتاني في مؤلفه التراتيب الإدارية) كما صرح بذلك في مقدمته[7].

62. فتح الغفار بما أكرم الله تعالى به نبيه المختار لعمر بن عبد الوهاب العرضي الحلبي (ت 1024هـ) ذكره البغدادي[8] وبروكلمان[9].

63. حاشية على الشفا لعبد الله بن عيسى الاصبهاني الشهير بالأفندي (ت 1030هـ)

---

1. البدر الطالع 445/1
2. تاريخ الأدب العربي 270/6، وذكر جملة من مخطوطاته وطبعاته.
3. انظر مثلا 161/1
4. شرح القاري على الشفا 117/1
5. انظر مثلا 591/1- 655- 753
6. شرح القاري على الشفا 2/1
7. ص: 23
8. إيضاح المكنون 168/2 وهدية العارفين 796/1
9. تاريخ الدب العربي 272/6 وأفاد عن وجود نسخة منه بمكتبة نور عثمانية 1017- 1029 وأخرى بحلب (مجلة المجمع العلمي العربي بدمشق 12- 472)

ذكره رضا كحالة[1].

64. شرح الشفا لعبد الرؤوف بن علي المناوي الشافعي (ت 1031هـ) الإمام الكبير صاحب التصانيف السائرة وأجل أهل عصره من غير ارتياب، له مؤلفاته كثيرة منها: شرح الجامع الصغير وشرح الشمائل للترميذي وشرح ألفية العراقي في السيرة والجامع الأزهر من حديث النبي النور جمع فيه ثلاثين ألف حديث وبين ما فيه من الزيادة على الجامع الكبير للسيوطي وعقب كل حديث ببيان رتبه...وغيرها[2].

وشرحه على الشفا غير تام، ذكره المحبي قال: شرح الباب الأول من الشفا)[3]، كما ذكره بروكلمان[4].

65. منهج الوفا في شرح الشفا لشهاب الدين أحمد بن خليل السبكي (ت 1032هـ) أخذ عن محمد شمس الدين الصفوي ومحمد الرملي والنجم الغيطي وآخرين وعنه سليمان المزاحي والشمس محمد البابلي، وغيرهما، وكان له مهارة في علوم الحديث والعلوم النظرية[5].

وكتابه هذا ذكره المحبي[6]، والبغدادي وسماه (منهج الخفا)[7]، كما ذكره بروكلمان[8].

66. شرح الشفا لزين الدين بن أحمد الأشعافي (ت 1035هـ) ذكره حاجي خليفة قال: (ذكره الشهاب وهو من شركائه في الدرس)[9]، كما ذكره البغدادي[10].

67. شرح الشفا ليوسف بن أبي الفتح الدمشقي المعروف بالسقيفي (ت 1057هـ) ذكره البغدادي[11].

---

1. معجم المؤلفين 99/6
2. انظر ترجمته في خلاصة الأثر 412/2.
3. خلاصة الأثر 414/2
4. تاريخه 270/6 وأفاد عن وجوده مخطوطا بباريس أول 1957
5. انظر ترجمته في خلاصة الأثر 185/1- 186
6. خلاصة الثر 185/1
7. الهدية 155/2
8. تاريخ الأدب العربي 271/6 وأفاد عن وجوده بجوتا 720 وداماد زاده 617
9. الكشف 1054/2
10. الهدية 379/1
11. إيضاح المكنون 52/2 وهدية العارفين 566/2

68. نسيم الرياض شرح الشفا للقاضي عياض لشهاب الدين أحمد بن محمد الخفاجي المصري الحنفي (ت 1069هـ)، من مؤلفاته: التمامة في صفة العمامة، وعناية القاضي وكفاية الراضي حاشية على تفسير البيضاوي،، والريحانة استوعب فيها ذكر مشايخه ومن لقي من العلماء والمحدثين والشعراء، وديوان الدب في ذكر شعراء العرب...وغيرها[1].

وكتابه نسيم الرياض مطبوع في أربعة مجلدات، وقد طبع مرارا، ذكره الكتاني[2] والحضيكي، ووصفه بأنه شاف[3]، والبغدادي[4] وبروكلمان[5]، وهو من جملة المصادر التي اعتمدها مرتضى الزبيدي في تاج العروس كما صرح بذلك في مقدمته[6] كما أنه من جملة شروح الشفا التي رجع إليها الكتاني في كتابه التراتيب الإدارية كما صرح في مقدمته[7].

يقول عنه عبد الحي الكتاني: (لا أفيد منه ولا أوسع منه في شروح الشفا كلها المشارقة والمغاربة)[8].

وهو كما قال، وليس الشفا التي وقفت عليها المغربية منها والمشرقية من يضاهيه في سعته وفي تحقيقاته، ولا يكاد يقاربه في ذلك إلا شرح القاري.

وذكر محمد بناني الفاسي أن الخفاجي توخى فيه غالبا صوب الصواب مجليا من أزهارهما يبهر العقول والألباب جامعا لجميع معاني الكتاب محتويا على جل مباني ذلك الخطاب[9]. ويبدو أن عدم وفاء شروح الشفا السابقة بالمطلوب هو الذي دفع الخفاجي إلى وضع هذا الشرح[10]، يقول في مقدمته: (فلما رأيت له شروحا ربما تنشرح لها الصدور وإن لم تخل قصورها المشيدة من قصور، وفي بعضها أغاليط وتطويل ممل وتخليط...) وذكر أن

1. انظر ترجمته في فهرس الفهارس 1/377- 378 وهدية العارفين 1161
2. فهرس الفهارس 377/1
3. الطبقات 70/1
4. الهدية 161/1 وإيضاح المكنون 646/2
5. تاريخ الأدب العربي 271/6 وذكر هناك جملة من مخطوطاته وطبعاته
6. 9/1
7. 23/1
8. فهرس الفهارس 377/1
9. لقط ندى الحياض من أزهار نسيم الرياض م خ ع الرباط رقم 504ج، 2/1
10. نسيم الرياض 3/1

بعض الأصحاب هو الذي يتهم هذه الشروح بالقصور وعدم التتبع يقول: (فما في الحواشي – أي على الشفا – ناشئ من عدم الوقوف على ما تقول الأئمة)[1]. وفي المقابل يعلن اعتداده بمؤلفه هذا قائلا: (فإنا لم تترك شيئا يحتاج إليه قارئ هذا الكتاب! أي الشفا)[2].

وقد اعتمد الخفاجي في شرحه هذا على شروح سابقيه ويظهر ذلك من خلال نقوله الكثيرة عنها خاصة شروح المقتفى والتلمساني والشمني والتجاني، كما رجع إلى شروح كل من ابن الحنبلي و الصفوي وابن رسلان والبارزي والدلجي وابن أقبرس[3]. ويتضح جليا لقارئ هذا الكتاب أن الخفاجي مستوعب لهذه الشروح وذلك من خلال استشهاده بها وردوده عليها[4].

وفي تخريج الأحاديث اعتمد بالأساس كتاب مناهل الصفا للسيوطي، مع نقله في بعض المواضع من تخريج قاسم بن قطلوبغا[5].

وطريقته في هذا الشرح تفسير ألفاظ الشفا لغة واصطلاحا ويحقق في تعريفها إذا اقتضى الأمر ذلك وكثيرا ما يستطرد في بعض المناقشات اللغوية والنحوية ويحيل القارئ في بعض المواضع إلى مؤلفاته الأخرى لمزيد التوسع، يقول مثلا: (...وقد أشبعنا الكلام عليه في (السوانح) فإن أردت شفاء الغليل فانظره)[6] ويقول: (والكلام على الهداية وتعريفها ومراتبها مفصلة في حواشينا على تفسير البيضاوي)[7] وتقترن هذه الإحالة في بعض الأحيان بنبرة إعجاب: (...فإن أردت تحقيقه فانظره في حواشينا على البيضاوي فإنك لا تجد في غيره)[8].

وقد تضمن الكتاب تحقيقات مهمة في علوم مختلفة من أصول الدين والتفسير والفقه و أصوله واللغة. ويغلب عليه الجانب اللغوي، كما أنه كثيرا ما يقف لمناقشة بعض القضايا الفقهية

---

1. نسيم الرياض 51/1
2. المصدر نفسه 5/1
3. انظر الاقتباسات من هذه الشروح في: 232/1- 145- 413- 69- 492..و 47/2- 143...
4. انظر مثلا 51/1- 236..
5. انظر 11/2- 45- 46- 81- 89.
6. نسيم الرياض 52/1 وانظر أيضا 256/1
7. نسيم الرياض 176/1
8. نفسه 185/1

وتحقيق القول فيها، مثلا حكم الصلاة على الغائب[1]، وحكم نعي الميت[2]، وحكم المصارعة[3] وحكم إطلاق قاضي القضاة [4]...وغيرها.

ويعرف بالرجال المذكورين في الشفا ويترجم لشيوخ القاضي عياض الذين روى عنهم في كتابه، ويحقق في بعض الأسماء التي أخطأ فيها بعض الشراح، مثلا نقل القاضي عياض عن أبي تمام أن المراد ب (عبس وتولى) [عبس: 1] الكافر الذي كان مع النبي صلى الله عليه وسلم[5]. وأبو تمام هذا عرفه القاري بأنه علي بن محمد بن أحمد البصري (ت 231هـ)، الشاعر المشهور صاحب كتاب الحماسة[6] ! وهو خطأ، والصواب كما ـ حققه الخفاجي ـ أنه محمد الأبهري من أهل طليطلة من علماء المالكية، وهو ملقب أيضا بأبي تمام، وهو المراد هنا، يقول الخفاجي: (وما قاله الشراح هنا وأصحاب الحواشي من أنه أبو تمام الشاعر خطأ، فغنا لم نسمع من نقل الشاعر شيئا مما يتعلق بالأمور الشرعية، وإنما غرهم الاشتراك اللفظي وهذا مما لا شبهة فيه، ويؤيده قوله: (وغيرهما من المحققين)[7].

كما انه تعقب القاضي عياض في بعض المواضع[8]. ومما تميز به هذا الشرح الحافل تحقيقاته في الاختلاف الحاصل بين نسخ الشفا[9]، وذكره ما في بعضها من الزيادات[10]، وتصحيح ما في البعض الآخر من التصحيف[11]، وهو يعتمد نسخة مصححة من الشفا يقول: (...كذا عندي في نسخة مصححة من الشفا مقروءة على المشايخ)[12] وفي موضع آخر يقول:

---

1. 1/466- 467
2. 1/468
3. 1/475
4. 1/534
5. انظر الشفا 2/161
6. شرح القادري على الشفا 2/290
7. نسيم الرياض 4/219
8. نسيم الرياض انظر مثلا 2/156- 157
9. انظر مثلا 18/14- 44- 78.
10. انظر مثلا 1/98- 99
11. انظر مثلا 1/543.
12. نسيم الرياض 1/158

(...وفي نسخة مصححة من الشفا)[1]. وقد تناول هذا الشرح طائفة من العلماء بالاختصار، فمن اختصره من المغاربة:

أ.أحمد بن قاسم البوني (ت 1116هـ) ذكره محمد الحفناوي، وقال إنه لم يكمل[2].

ب. محمد بن عبد السلام بناني الفاسي (ت 1163هـ) ذكره محمد بن جعفر الكتاني[3] وقال (في سفر ضخم) وعبد الحي الكتاني[4]، والبغدادي[5]، وعبد الله كنون[6]، ومنه نسخة بالخزانة العامة بالرباط تحت رقم 504ج)، ذكر في مقدمته أن شرح الخفاجي وإن ظفر بما أمله من فوائد، إلا أنه لا يخلو من تطويل وحشو، مما دعاه إلى أن ينحو (نحو اختصاره والاقتصار على اقتطاف ما راق من أزهاره، وبيان ما خفي من معناه وكشف أستاره)[7].

ج. عبد الرحمان بن إبراهيم بن عبد الرحمان الهوزاني التغرغرتي (ت 1278هـ) له (مختصر نسيم الرياض في بيان ما اشكل من كلام عياض) يوجد ضمن مخطوطات مدرسة إيمي نواداي بسوس غير مرقم، ويقع في 376 ورقة[8].

– وممن اختصره من المشارقة: د- لإسماعيل بن عبد الله الحنفي النقشبندي الإسكندري (ت 1182هـ) ذكره البغدادي[9].

وخلاصة القول فإن ما يميز شرح الخفاجي عن غيره انه شرح استوعب شروح سابقيه، وزاد عليها وانتقدها، ثم هو شرح محرر إذ حقق في كثير من المسائل في علوم مختلفة، كما انه حقق في الاختلاف الحاصل بين نسخ الشفا وأثبت زياداتها، وبين تصحيفاتها، مما يعد اليوم

---

1. نفسه 227/1
2. تعريف الخلف برجال السلف ص: 526
3. سلوة النفاس 147/1
4. فهرس الفهارس 160/1
5. إيضاح المكنون 52/2
6. النبوغ المغربي 311/1
7. 2/1
8. فهرسة مخطوطات مدرسة إيمي نواداي بحث إجازة من إنجاز الطالبين عيسى سهيل وإسماعيل موساوي السنة الجامعية 1421- 2000، ص: 59.
9. هدية العارفين 221/1.

من أسس منهج التحقيق العلمي الجاد.

إن منزلة شرح الخفاجي في شروح الشفا كمنزلة شرح ابن حجر في شروح البخاري، فكلاهما استوعب شروح سابقيه وانتقدها وزاد عليها، وهذا واضح لمن وقف عليهما.

69. حاشية على إلهيات الشفا إبراهيم بن محمد الشيرازي (ت 1070هـ) ذكره الزركلي[1].

70. خلاصة الوفا في شرح الشفا لإبراهيم بن حنيف أفندي الرومي (ت 1189هـ) باللغة التركية ذكره البغدادي[2] وبروكلمان[3].

71. شرح الشفا للجاح نجيب العنتابي (ت 1219هـ)، ذكره البغدادي[4]، ضمن شروح الشفا[5] كما ذكره البغدادي[6]، وسماه (شرح الشفا في حقوق المصطفى صلى الله عليه وسلم).

73. تقريب الشفا بتعريف حقوق المصطفى صلى الله عليه وسلم لمحمد بن محمد أبو عياشة البيومي المصري (ت 1288هـ) عالم مشارك في بعض العلوم من مؤلفاته إرشاد الشافي على متن الكافي في العروض والقوافي، وكتاب عمدة أهل السنة واليقين في الرد على من خالفهم من المبتدعين، وكتاب لقط الجواهر السنية على الرسالة السمرقندية[7]. وكتابه تقريب موجود ضمن مخطوطات جامعة محمد بن سعود تحت رقم [8]1210.

74. المدد الفياض من شفاء القاضي عياض لحسن العدوي الحمزاوي المصري (ت 1303هـ) اشتهر بحفظ السنة وسير الصالحين مع كرم زائد وأخلاق زكية، من تآليفه إرشاد المريد في خلاصة التوحيد، والنور الساري شرح الجامع الصحيح للبخاري، وبلوغ المسرات

---

1. العلام 67/1
2. هدية العارفين 39/1
3. تاريخ الأدب العربي 272/6 وأفاد أنه طبع في بولاق سنة 1256هـ.
4. إيضاح المكنون 52/2
5. انظر تاريخ الأدب العربي 272/6، وأفاد عن وجود نسخ منه في بروسه لي 36/2 والفاتيكان ثالث 1309
6. الهدية 456/2
7. انظر هدية العارفين 379/2 ومعجم المؤلفين 215/11
8. انظر الفهرس الوصفي لمخطوطات السيرة النبوية بجامعة الإمام محمد بن سعود 54/1- 55.

على دلائل الخيرات، وشرح البردة[1]، وكتابه المدد الفياض ذكره مخلوف[2]، والبغدادي[3]، وبروكلمان[4]، وهو مطبوع على هامش الشفا طبعة حجرية سنة 1276هـ في مجلد واحد.

75. حاشية على الشفا، لمحمد أحسن لطف علي (ت 1312هـ)، ذكره صلاح الدين المنجد[5].

76. تهذيب كتاب الشفا لجمال الدين سيروان ونور الدين قره علي، ومنهجهما في ذلك كما ذكرا في مقدمته هو استخلاص المتفق عليه من الأقوال عند أهل العلم والمؤيد بالأحاديث الصحيحة وحذف بعض الفصول التي لا تعني إلا أهل الاختصاص.

والكتاب مطبوع في ثلاثة أجزاء من الحجم الصغير، صدر عن شركة النهضة الطبية السعودية دون تاريخ.

77. اختصار شرح الشفا لمحمد أحمد الأسنوي ابن الحنبلي، ذكره حاجي خليفة[6].

78. تخريج أحاديث الشفا لعبد العزيز الزبيدي ذكره بروكلمان[7].

وأضيف ههنا ثلاثة مؤلفات على الشفا، يجهل مؤلفوها، وهي:

79. شرح لمجهول بعنوان (المقتفى) ذكره بروكلمان[8].

80. حاشية على الشفا لمجهول، مخطوط الخزانة الملكية الرباط تحت رقم 8487، والموجود منه جزء واحد فقط، وأوله (القسم الثاني: فيما يجب علي الأنام من حقوقه عليه أفضل الصلاة والسلام)، وناسخه هو علي بن علي بن إبراهيم بن داود الكوضي (كذا؟) المالكي في أوائل سنة 1015هـ، كما هو مثبت في آخر ورقة منه.

1. انظر شجرة النور 407/1 وهدية العارفين 303/1
2. شجرة النور 407/1.
3. الهدية 303/1.
4. تاريخ الأدب العربي 271/6
5. معجم ما ألف عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، و ص: 203 وأفاد أنه مطبوع سنة 1287هـ.
6. في الكشف 1054/2
7. تاريخ الأدب العربي 273/6
8. تاريخ الأدب العربي 272/6 وأفاد عن مخطوط بداماد زاده 357/353.

81. كتاب مجهول المؤلف بعنوان (تحفة إخوان الصفا في اختصار كتاب الشفا)، وقع الفراغ من تسويده سنة 793هـ، وعدد أوراقه 91 ورقة، وهو من مخطوطات مكتبة الغازي خسرو بك بسراييفو[1].

إضافة إلى مؤلفين اثنين لا أدري أمغربيان هما أم مشرقيان، وهما:

82. غريب الشفا لمحمد بن الحسن بن مخلوف، ذكره بروكلمان[2].

83. شرح للنعماني؟ ذكره أيضا بروكلمان[3].

خاتمة

من خلال ما سبق نسجل الملاحظات الآتية:

1. كثرة المؤلفات الموضوعة على (الشفا) من شروح واختصارات وتعقبات وتخريجات ومنظومات...، وهي من الكثرة بحيث تشكل ما يمكن أن نسميه بأدب الشفا، على حد تعبير الدكتور محمد يسف[4]، وإن هذه الكثرة لمن أكبر الدلة على عظيم القبول الذي كتب لهذا الكتاب الجليل في مشرق العالم الإسلامي ومغربه...

2. يلاحظ أن المشارقة أوفر حظا في ذلك من المغاربة، حيث إن ما وضعه المشارقة على الشفا يمثل ضعف ما ضعه إخوانهم، رغم أن صاحبه القاضي عياض من رجالات المغرب الكبار، فهل هذا تقصير منهم في حق القاضي عياض؟ ام هو قصور مني فاتني بسببه بعض مؤلفات المغاربة في ذلك؟ أم أن عاديات الزمن أتت على بعض تلك المؤلفات فيما أتت عليه من تراثنا الماضي؟ الله تعالى أعلم.

3. أقدم شرح للشفا أشارت إليه المصادر التي وقفت عليها هو شرح أبي الحسن علي بن أحمد بن الحسن الحرالي ت 637هـ، وهو مفقود فيما أعلم، أما أقدم هذه الشروح الموجودة

1. انظر مقال جمهورية البوسنة والهرسك لقاسم عزيز الوزاني مجلة دعوة الحق عدد 340 سنة 1419- 1999، ص: 35.

2. تاريخ الأدب العربي 271/6، قال: ومنه قطعة من المذاهب في دمشق الظاهرية 41- 17

3. هكذا ذكره بروكلمان، ولم يعرفه (تاريخ الأدب العربي 272/6، وأفاد عن وجوده مخطوطا بمكتبه السليمية 97)

4. المصنفات المغربية في السيرة النبوية 286/1

بين أيدينا فهو شرح أبي محمد عبد الله بن محمد التجاني التونسي (ت 721هـ) الموسم ب (الوفا ببيان فوائد الشفا)، ويبقى شرح الخفاجي الموسوم ب (نسيم الرياض شرح الشفا للقاضي عياض) هو احسن هذه الشروح وأجمعها وأوفاها، ولقد صدق الشيخ عبد الحي الكتاني حين قال عنه: (لا أفيد منه ولا أوسع منه في شروح الشفا كلها المشارقة والمغاربة)[1]، ويليه في الدرجة الثانية شرح علي القاري.

4. مجموع المؤلفات على كتاب الشفا التي عرضت لها هذه الدراسة ثلاثة وثمانون مؤلفا، وقد تنوعت مقاصد مؤلفيها، فمن شارح للفظه، وهذا هو الغالب، ومن مختصر له، ومن معقب عليه، ومن مخرج لأحاديثه، ومن متكلم على رجاله، ومن ناسخ على منواله...والناظم الوحيد لكتاب الشفا الذي وقفت عليه هو لأحمد بن الحاج العياشي سكيرج النصاري (ت 1363هـ) في منظومته الموسومة ب (مورد الصفا بمحاذاة الشفا).

والحمد لله على ما علم وألهم.

1. فهرس الفهارس 377/1.

لائحة المصادر والمراجع

- المخطوطات:

1. الاصطفا لبيان معاني الشفا، لشمس الدين محمد بن محمد الدلجي مخطوط الخزانة العامة بالرباط تحت رقم 1335ك.
2. تذكرة المحبين في شرح اسماء سيد المرسلين، لأبي عبد الله محمد بن قاسم الأنصار الشهير بالرصاع مخطوط الخزانة العامة بالرباط تحت رقم 1765د.
3. حاشية على الشفا لمجهول، مخطوط الخزانة الملكية الرباط تحت رقم 8487.
4. حاشية القسطلاني على الشفا، مخطوط دار الكتب المصرية رقم 14 حديث حليم.
5. سمط اللآل في بيان ما اشتمل عليه كتاب الشفا من الرجال، للشيخ أبي عبد الله محمد بن علي قويسم التونسي مخطوط الخزانة العامة بالرباط رقم 1376ك.
6. شرح الشفا، لإبراهيم بن محمد التادلي مخطوط الخزانة العامة بالرباط تحت رقم 2199ك.
7. شرح الشفا، لشهاب الدين أحمد بن حسين أبو العباس الرملي الشافعي المعروف بابن رسلان مخطوط دار الكتب المصرية تحت رقم (582 حديث طلعت).
8. شرح الشفا، لأبي عبد الرحمن عبد الله بن محمد البكري التملي الجزولي، مخطوط الخزانة الحسنية بالرباط الجزء الأول تحت رقم 1699.
9. الشفا مخطوط الخزانة العامة الرباط رقم 407ق.
10. طبقات المالكية لمؤلف مجهول مخطوط الخزانة العامة بالرباط تحت رقم 3928د.
11. فتح الصفا لشرح معاني ألفاظ الشفا، لعلي بن محمد بن أقبرس الشافعي مخطوط الخزانة العامة بالرباط تحت رقم 749ق.
12. الفتح الفياض في شرح شفاء القاضي عياض، لأبي الحسن علي بن أحمد الحريشي الفاسي الجزء الثاني منه بالخزانة العامة بالرباط رقم 1334ك.

13. كتاب في فضائل الجهاد، لأحمد بن إبراهيم المشهور بابن النحاس مخطوط الخزانة العامة بالرباط تحت رقم 21ق.

14. لقط ندى الحياض من أزهار نسيم الرياض، مخطوط الخزانة العامة بالرباط تحت رقم 504ج.

15. مجلس في ختام الشفا، لمحمد بن عبد الله بن ناصر الدين الدمشقي مخطوط دار الكتب المصرية رقم 2567 حديث.

16. مناهج الصفا في التقاط درر الشفا، لأبي عمران موسى بن محمد العبدلاوي السلاوي مخطوط الخزانة العامة بالرباط تحت رقم 2141د.

17. المنهل الأصفى للتلمساني، مخطوط الخزانة العامة بالرباط رقم 1340ك.

18. مورد الصفا بمحاذاة الشفا، لأحمد الحاج العياشي بن سكيرج الأنصاري نسخة مرقونة بالخزانة العامة بالرباط تحت رقم 3846د.

19. النجم الثاقب، لابن صعب التلمساني فيما لأولياء الله من المفاخر والمناقب محمد بن أحمد بن صعد التلمساني مخطوط الخزانة العامة بالرباط رقم 1910د.

20. نزهة الراوي وبغية الحاوي، للشيخ المختار بن أحمد بن أبي بكر الكنتي الخزانة العامة بالرباط الجزء الأول تحت رقم 2148ك، والثاني تحت رقم 1327ك.

21. نفائس الدرر في أخبار سيد البشر، لمسعود بن محمد جموع الفاسي مخطوط الخزانة العامة بالرباط تحت رقم 2101د.

ـ المطبوعات

1. إتحاف المطالع بوفيات أعلام الثالث عشر والرابع، عبد السلام عبد القادر ابن سودة، تحقيق محمد حجي، ط الولى 1417- 1997 دار الغرب الإسلامي.

2. الإحاطة في أخبار غرناطة لسان الدين ابن الخطيب تحقيق محمد عبد الله عنان ط الأولى 1397- 1977 مكتبة الخانجي القاهرة.

3. أزهار الرياض في أخبار عياض شهاب الدين أحمد بن محمد المقري التلمساني صندوق إحياء التراث الإسلامي المشترك بين المغرب والإمارات.

4. الأعلام خير الدين الزركلي ط الثانية 1989 دار العلم للملايين بيروت

5. الإعلام بمن حل مراكش وأغمات من الأعلام العباس بن إبراهيم تحقيق عبد الوهاب بن منصور المطبعة الملكية الرباط 1976.

6. الإعلام بالتوبيخ لمن ذم علم التاريخ، محمد بن عبد الرحمن السخاوي...، تحقيق فرائز روزنتال، دار الكتب العلمية، بيروت.

7. إنباه الرواة على أنباه النحاة أبو الحسن علي بن يوسف القفطي تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم مطبعة دار الكتب المصرية ج 1- 1369- 1950 و ج 2- 1371- 1952.

8. الأنساب عبد الكريم بن محمد السمعاني تعليق عبد الله عمر البارودي، ط الأولى 1408- 1988 دار الجنان بيروت.

9. إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون إسماعيل باشا البغدادي منشورات مكتبة المثنى بغداد دون تاريخ.

10. البداية والنهاية لابن كثير دار ابن كثير بدون تاريخ.

11. برنامج التجيبي، القاسم بن يوسف التجيبي السبتي، تحقيق عبد الحفيظ منصور، الدار العربية للكتاب 1981.

12. برنامج الوادي آشي تحقيق محفوظ دار الغرب الإسلامي بيروت ط الثالثة 1982.

13. بغية الملتمس في تاريخ رجال الأندلس، اضبي، تحقيق إبراهيم الأبياري، ط الأولى 1410- 1989، دار الكتاب المصري – القاهرة ودار الكتاب اللبناني – بيروت.

14. بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، جلال الدين السيوطي، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ط الثانية 1399- 1979 دار الفكر بيروت.

15. تاج العروس من جواهر القاموس محمد مرتضى الزبيدي ط الكويت 1390.

16. تاريخ الدب العربي، كارل بروكلمان، ترجمة د. السيد يعقوب بكر، دار المعارف، مصر 1977.

17. تاريخ علماء الأندلس أبو الوليد عبد الله بن محمد ابن الفرضي الدار المصرية للتأليف والترجمة 1966.

18. تاريخ النور السافر عن أخبار القرن العاشر عبد القادر بن شيخ بن عبد الله العيدروسي ط الولى 1405 دار الكتب العلمية بيروت.

19. تذكرة الحفاظ شمس الدين الذهبي طبعة دار إحياء التراث العربي.

20. التراتيب الإدارية للشيخ عبد الحي الكتاني دار الكتاب العربي بيروت بدون.

21. تراث المغاربة في الحديث النبوي وعلومه، محمد بن عبد الله التليدي، ط الأولى 1416، 1995، دار البشائر الإسلامية بيروت.

22. التعريف بالقاضي عياض لولده أبي عبد الله محمد تحقيق د. محمد بن شريفة ط الثانية.

23. تعريف الخلف برجال السلف أبو القاسم محمد الحفناوي، تحقيق محمد أبو الأجفان وعثمان بطيخ، ط الأولى 1402- 1985، مؤسسة الرسالة بيروت، المكتبة العتيقة تونس.

24. التكملة لكتاب الصلة محمد بن عبد الله ابن الأبار القضاعي تحقيق د. عبد السلام الهراس، الفكر بيروت 1995.

25. جذوة الاقتباس في ذكر من حل من الأعلام مدينة فاس أحمد بن القاضي المكناسي دار المنصور الرباط 1973و 1974.

26. حسن المحاضرة في أخبار مصر والقاهرة، السيوطي تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ط الأولى 1387- 1967 دار إحياء الكتب العربية مصر.

27. خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر محمد المحبي دار صادر بيروت بدون تاريخ.

28. خلال جزولة محمد المختار السوسي تطوان بدون تاريخ.

29. دور الحديث الحسن وكاك منشورات كلية الشريعة أكادير مطبعة النجاح الدار البيضاء ط الأولى 1411- 1990.

30. دورة القاضي عياض وزارة الأوقاف المغربية مطبعة فضالة – المحمديو 1404-1983.

31. ذيل تذكرة الحفاظ أبو المحاسن محمد بن علي بن الحسن بن حمزة الحسيني الدمشقي تحقيق حسام الدين القدسي دار الكتب العلمية بيروت.

32. الرسالة المستطرفة لبيان مشهور كتب السنة المصنفة محمد بن جعفر الكتاني تحقيق محمد المنتصر محمد الزمزمي الكتاني ط الرابعة 1406- 1986 دار البشائر الإسلامية بيروت.

33. سبك المقال لفك العقال (تراجم وأعلام من القرنين السابع والثامن الهجريين) عبد الواحد محمد بن الطواح تحقيق ودراسة محمد مسعود جبران دار الغرب الإسلامي بيروت ط الأولى 1995.

34. سلوة الأنفاس ومحادثة الأكياس ممن أقبر من العلماء والصلحاء بفاس محمد بن جعفر الكتاني ط حجرية فاس.

35. سير أعلام النبلاء شمس الدين محمد بن أحمد الذهبي تحقيق وتخريج شعيب الأرناؤوط ط الثالثة 1985 مؤسسة الرسالة بيروت، وط التاسعة 1413 مؤسسة الرسالة بيروت.

36. شجرة النور الزكية في طبقات المالكية للشيخ محمد مخلوف دار الفكر دون تاريخ.

37. شذرات الذهب في اخبار من ذهب ابن العمار الحنبلي منشورات دار الآفاق الجديدة بدون.

38. شرح الشفا لعلي القاري ط عثمانية درسعادت 1316هـ و ط عثمانية 1307هـ.

39. الصلة لأبي القاسم خلف بن عبد الملك ابن بشكوال الدار المصرية للتأليف والترجمة، مطابع سجل العرب القاهرة 1966.

40. صلة الخلف بموصول السلف بيروت ط الأولى 1408- 1988.

41. صلة الصلة أبو جعفر أحمد بن إبراهيم بن الزبير الغرناطي، تحقيق د. عبد السلام الهراس والشيخ سعيد أعراب ط وزارة الأوقاف المغربية 1413- 1993.

42. الضوء اللامع لأهل القرن التاسع شمس الدين محمد بن عبد الرحمن السخاوي مكتبة القدسي القاهرة 1345هـ.

43. طبقات الأولياء عمر ابن الملقن تحقيق نور الدين شربية دار المعرفة بيروت ط الثانية 1406- 1986.

44. طبقات الحضيكي محمد بن أحمد الحضيكي تحقيق وتقديم أحمد بمزكو رسالة مرقونة بكلية الآداب الرباط 1994.

45. طبقات الحفاظ عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي ط الأولى 1403 دار الكتب العلمية بيروت.

46. طبقات الشافعية الكبرى أبو ناصر عبد الوهاب بن علي السبكي تحقيق د. عبد الفتاح محمد الحلو د. محمود الطناحي ط الثانية 1992 هجر للطباعة مصر.

47. طبقات الشافعية لابن القاضي شبهة تحقيق د. الحافظ عبد العليم خان ط الأولى 1407 عالم الكتب بيروت.

48. طبقات الصوفية أبو عبد الرحمن محمد بن الحسين السلمي الأزدي تحقيق مصطفى عبد القادر عطا ط الأولى 1988 دار الكتب العلمية بيروت.

49. طبقات المفسرين جلال الدين السيوط تحقيق علي محمد عمر مكتبة وهبة القاهرة ط الأولى 1396- 1976.

50. طبقات المفسرين لشمس الدين محمد بن علي الداودي دار الكتب العلمية بيروت ط الأولى 1403- 1983.

51. طبقات النحويين واللغويين لأبي بكر محمد بن الحسن الزبيدي تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم دار المعارف مصر ط الثانية دون تاريخ.

52. العبر في اخبار من غير شمس الدين محمد بن أحمد الذهبي تحقيق د. صلاح الدين المنجد ط الثانية – مصورة مطبعة حكومة الكويت، الكويت.

53. فتح الشكور في معرفة أعيان علماء التكرور أبو عبد الله الطالب محمد البرتلي الولاتي تحقيق محمد إبراهيم الكتاني ومحمد حجي ط الأولى 1401- 1981 دار الغرب الإسلامي بيروت.

54. فهرس ابن خير الاشبيلي تحقيق إبراهيم الأبياري ط الأولى 1410- 1989 دار الكتاب المصري القاهرة ودار الكتاب البناني بيروت.

55. فهرس الفهارس ةالأثبات ومعجم المعاجم والمشيخات والمسلسلات عبد الحي الكتاني المطبعة الجديدة فاس 1347هـ وط دار الغرب الإسلامي ط الثقانية عناية إحسان عباس 1402- 1982.

56. فهرس مخطوطات إيمي نواداي بحث إجازة 1421- 2000 إنجاز الطالبين عيسى سهيل وإسماعيل مساوي، مودع بكلية الآداب بأكادير.

57. الفهرس الوصفي لمخطوطات السيرة النبوية ومتعلقاتها إعداد د. قاسم السامراني ط الأولى 1416- 1995 جامعة محمد بن سعود الإسلامية الرياض.

58. الفهرس العلمي رشيد المصلوت ط الأولى 1405- 1985 مطبعة النجاح الجديد الدار البيضاء.

59. القاضي عياض اللغوي من خلال حيث أو زرع (التعريف بكتاب الشفا) د. التهامي الراجي – الدار البيضاء 1985.

60. المدد الفياض من شفاء طبعة حجرية سنة 1276هـ.

61. المسند الصحيح الحسن في مآثر ومحاسن مولانا الحسن محمد بن مرزوق التلمساني دراسة وتحقيق د. ماريا خيسوس بيغيرا الشركة الوطنية للنشر والتوزيع الجزائر 1401- 1981.

62. المصنفات المغربية في السيرة النبوية ومصنفوها الدكتور محمد يسف ط الأولى – مطبعة المعارف الجديدة الرباط 1412- 1992.

63. معجم ما ألف عن رسول الله صلى الله عليه وسلم صلاح الدين المنجد تقديم ومراجعة نادي العطار دار القاضي عياض للتراث القاهرة دون تاريخ.

64. معجم المؤلفين عمر رضا كحالة مكتبة المثنى بيروت ودار إحياء التراث العربي بيروت دون تاريخ.

65. المعجم في أصحاب القاضي أبي علي الصدفي محمد بن عبد الله ابن الأبار دار الكتاب العريب 1387- 1967.

66. معرفة القراء الكبار على الطبقات والأعصار شمس الدين محمد بن أحمد الذهبي تحقيق بشار عواد معروف، شعيب الأنـاؤوط، صالح مهدي عباس ط الأولى 1404 مؤسسة الرسالة بيروت.

67. مناهل الصفا في تخريج أحاديث الشفا جلال الدين السيوطي ط الأولى 1408- 1988 تحقيق سمير القاضي مؤسسة الكتب الثقافية ودار الجنان بيروت.

68. النبوغ المغربي في الأدب العربي عبد الله كنون مكتبة المدارس ودار الكتاب اللبناني بيروت ط الثالثة 1395- 1975.

69. نسيم الرياض شرح الشفا للقاضي عياض شهاب الدين الخفاجي ط عثمانية 1312- 1315هـ.

70. نشر المثاني لهل القرن الحادي عشر والثاني محمد بن الطيب القادري تحقيق محمد حجي وأحمد التوفيق فالناشر مكتبة الطالب الرباط ط الأولى 1402- 1982.

71. نظم العقيان الأعيان جلال الدين السيوطي حرره د. فليب حتى المكتبة العلمية بيروت 1927.

72. نفاضة الجراب في علالة الاغتراب لسان الدين ابن الخطيب تعليق د. أحمد مختار العبادي دار النشر المغربية الدار البياضد 1985.

73. نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب أحمد بن محمد المقري التلمساني تحقيق إحسان عباس دار صادر بيروت 1388- 1968.

74. نيل الابتهاج بتطريز الديباج لأحمد التنبكتي مطبوع بهامش الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب لابن فرحون المالكي دار الكتب العلمية بيروت دون تاريخ.

75. هدية العارفين إسماعيل باشا البغدادي منشورات مكتبة المثنى بغداد دون تاريخ.

76. وفيات الأعيان وأنباء الزمان شمس الدين أحمد بن محمد بن خلكان تحقيق د. إحسان عباس دار الثقافة بيروت 1968.

- المجلات

1. دعوة الحق، وزارة الأوقاف المغربية عدد 339 – السنة 1999- 1419 وعدد 340 سنة 1419- 1999.

كتب القاضي عبد الوهاب البغدادي ومؤلفاته وأبرز معالمها وسماتها

د. يوسف الكتاني
أستاذ التعليم العالي
جامعة القرويين

عصر القاضي عبد الوهاب وبيئته

مما لاشك فيه أن القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي كان من أزهى القرون الإسلامية حضارة وتقدما وإشعاعا، خاصة في المجال العلمي، بفضل ما تميز به هذا القرن من تراث فكري خصب، وعطاء علمي كبير، بسبب كثرة العلماء الكبار، والفقهاء النبغاء، والأدباء الممتازين، ووفرة عطائهم وإنتاجهم، وقد ظهر ذلك في تعدد المناظرات، والمجالس الحديثية والفقهية، وما انعكس عنها من مؤلفات نفيسة في مختلف العلوم والفنون، ونظريات علمية متميزة، ما زالت تمثل قمة العطاء الإسلامي، الذي نتج عنه اجتهادات وابتكارات، ونظريات متقدمة، أنارت للأجيال دروب المعرفة، ودفعتهم إلى مزيد من العطاء والإبداع، مما جعل القرن الرابع الهجري واسطة عقد القرون الإسلامية الزاهرة، ومحطة منفردة في تاريخ الفكر الإسلامي والحضارة الإسلامية.

من هنا نجد من بين أولائك الفقهاء النبغاء، والمجتهدين المتميزين، الذين أثروا في عصرهم وكانوا من سماته الرائعة،

نجد فقيها مجتهدا، ومنظرا عبقريا، أجدى على نفسه وعلى أمته، وعلى الفكر الإسلامي ما جعل منه رائدا من رواده، ومفكرا كبيرا من بين المفكرين المسلمين على تواصل تاريخنا.

من هنا نعتبر الفترة التي عاشها القاضي عبد الوهاب، وهي الدور الثاني للخلافة العباسية التي تنطلق من بداية النصف الثاني من القرن الرابع الهجري، وتنتهي بالربع الأول من القرن الخامس الهجري، في عهد ثلاثة خلفاء: هم المطيع لله (334- 363)، وأبو بكر الطائع لله (363- 381)، وأحمد القادر بالله (381- 422).

والميزة المنفردة لهذا الدور، أن الحياة الثقافية ظلت محافظة على مستواها الممتاز، ونشاطها العلمي الكبير، بالرغم مما أصبحت عليه الحياة السياسية من تمزق وانقسام، وضعف الخلفاء، واستيلاء الديالمة والترك على السلطة الفعلية في الدولة، إلا أن أبواب الخلفاء ظلت مفتوحة في وجه العلماء الذين ظلوا متسنمين المناصب الرفيعة في الدولة، طافحة بهم مجالسهم مجالس المناظرات والحوار، في مختلف العلوم والفنون، بسبب تنافس الخلفاء والوزراء وأهل الحل والعقد، في التقرب من العلماء وأهل الفكر، وإيلائهم ما يستحقون من عناية وتبجيل وتكريم، وهذا هو ما جعل الحركة الفكرية وخاصة في المجال الفقهي تستمر قوية نشيطة منتجة، بالرغم من ارتباط الاجتهاد بالمذاهب الأربعة، والتقيد بآراء أئمتها كما أكد ذلك ابن خلدون[1].

إلا أنه تميز من بين أولائك الفقهاء والعلماء المقلدين، نخبة ممتازة يمكن أن ننعتهم بالمجتهدين الأئمة الذين استطاعوا أن يكسروا طوق التقليد والارتباط بالمذهب، والالتزام الحر في بآرائه ونظرياته وفتاواه، وفي مقدمة هؤلاء أبو بكر الأبهري. وأبو بكر الجصاص، وأبو حامد الأسفرايني، وأبو إسحاق الأسفرايني، والقاضي عبد الوهاب المالكي، وأبو بكر زيد عبد الله بن عمر الدبوسي، الذين كان نبوغهم وجهودهم وتراثهم، العامل الأساسي في ازدهار علم أصول الفقه، وتعمق البحوث فيه وإغنائه، وكذا عملية التنظير الفقهي والأصولي وازدهار علم الخلاف[2]

1. المقدمة ص: .556
2. تاريخ التشريع الإسلامي، محمد الخضري، ص: 348.

تلك كانت هي البيئة التي ولد فيها القاضي عبد الوهاب، والعصر الذي نشأ فيه، وتأثر بأحواله وظروفه.

دخول المذهب المالكي إلى العراق وانتشاره وتأصيله

لقد كانت بغداد عاصمة الخلافة العباسية، ومركز الحضارة الإسلامية، بما عرفته من ازدهار كبير في المجالات كلها، وخاصة في مجال العلوم والفنون، ومن عطاء فكري ممتاز امتد إشعاعه عبر العالم كله، واخترق نوره الآفاق البعيدة، مما أعطاها بعدا إنسانيا عالميا متميزا، ومركزا دوليا، له تأثيره وشفوفه، باعتبارها ملتقى للأفكار والآراء العلمية الثقافية، ومجمعا للعقيدة والنزاعات السياسية والفلسفية والدينية، وقد تأسست هذه النهضة الفكرية والعلمية بجهود وعمل العلماء والفقهاء والمفكرين من مختلف المذاهب الإسلامية، وفي مقدمتها المذهب الحنفي، والمذهب المالكي ، الذي حظي بمكانة اجتماعية وسياسية استمرت أكثر من قرنين، بدءا بالبصرة وانتهاء ببغداد، وكان في طليعة الذين نقلوا المالكية إلى العراق ووأصلوه ونشروه، كبار أصحاب مالك وتلامذته، أمثال:

ـ عبد الله بن مسلمة القعنبي (ت 220)، وقد أخرج له البخاري ومسلم في الصحيحين.

ـ أبو سعيد عبد الرحمن بن مهدي العنبري البصري (ت 198).

ـ وأبو عبد الله محمد بن عمر الواقدي قاضي بغداد على عهد الرشيد والمأمون (ت 207).

ـ وهارون بن عبد الله الزهري قاضي الرقة والمصيصة وغيرهما ت 228 [1] وسواهم كثير.

كما نجد من بين الذين نشروا المذهب المالكي في العراق طبقة ثانية أخذت عن الطبقة السابقة التي أخذت عن مالك المذهب والموطأ، وكان في مقدمة هذه الطبقة الثانية أبو الفضل أحمد بن المعدل الفقيه المتكلم، الذي قيل في حقه: (لم يكن لمالك بالعراق أرفع منه، ولا أعلى درجة وأبصر بمذاهب أهل الحجاز[2].

1. ترتيب المدارك، للقاضي عياض، 198/3 و 217.
2. المصدر السابق، 7/4.

ومن أفراد هذه الطبقة أبو يعقوب إسحاق بن إسماعيل بن زيد البصري الأزدي، "والي" المظالم والخطابة والإشراف، للمأمون والمعتصم (ت 230)، ومنهم يعقوب بن إسماعيل بن حماد (ت 246)، وسواهم كثير من طبقات العلماء والفقهاء المالكيين من أهل الطبقتين الثالثة والرابعة، والذين كان في طليعتهم آل حماد بن زيد وهم أهل بيت علم وسيادة وشرف، وإليهم يرجع الفضل في ترسيخ دعائم مذهب مالك في العراق، وتبويئه مكان الصدارة والحكم حتى صار منصب قاضي القضاة يسند إليهم، وتعدى توليهم مناصب القضاء إلى الحسبة وولاية المظالم والفتوى، وإليهم صار أمر القيادة والتوجيه، وقد بقي العلم والفقه في آل حماد نحو ثلاثمائة عام، منذ جدهم الإمام حماد بن زيد، إلى ابن أبي يعلى (ت 400)، وهو آخر فقيه عالم منهم[1]، وقد كانت لهم مكانة علمية واجتماعية منفردة لم ينلها سواهم، بسبب المناصب التي تقلدوها، وكذا الحظوة الكبرى التي نالوها لدى الأمراء أو لدى الناس، وكان من أبرز أبناء هذا البيت العلمي الكبير، القاضي إسماعيل بن إسحاق بن حماد بن زيد الذي تفقه به أهل العراق من المالكية، وهو الذي شرح المذهب ولخصه، واحتج له حتى قيل: إنه أظهر مذهب مالك بالعراق، وجعل أهله ينصرفون عن مذهب أبي حنيفة[2].

وإلى هذا العالم الجليل يرجع الفضل في تأسيس وبناء معالم المدرسة البغدادية العراقية المالكية وقواعدها، بسبب المناصب التي أسندت إليه وفي مقدمتها قاضي القضاة والمقدم عليهم، وقد استمر على ذلك أكثر من خمسين سنة[3] إلى أن توفي سنة 282هـ، وغيره من أصحابه ومن بين آل حماد بن زيد.

ثم تلت هذه الطبقة طبقة أخرى آلت إليها رئاسة المذهب المالكي تدريسا وإفتاء وقضاء، وكان في طليعتهم الإمام أبو بكر محمد الإبهري التميمي إمام المالكية في عهده، ويعتبر الرجل الثاني بعد القاضي إسماعيل لرسوخ قدمه في العلم والفتوى على مذهب مالك، ولكثرة تآليفه، وسعة علمه (ت 370هـ).

وهو شيخ مترجمنا القاضي عبد الوهاب، والآخذ عنه، وتلميذه الأثير عنده المفضل لديه

1. الفقه المالكي من خلال كتاب الإشراف، ص: 25 و26.
2. ترتيب المدارك، 208/4.
3. المصدر السابق، 288/4 و 289.

الذي آلت إليه رئاسة المذهب المالكي، وحافظ على مكانة المذهب ومنزلته العلمية والاجتماعية إلى أن ارتحل إلى مصر وبقي بها إلى أن توفاه الله.

وهكذا تميزت المدرسة المالكية في العراق، التي أصلت المذهب، وثبتت قواعده، ونشرته، بأنها:

* كانت قائمة على طبقة من المحدثين والعلماء الأفذاذ.

* كانوا أئمة في مجال التنظير والاحتجاج جعلهم عماد الاجتهاد والتنظير.

* كما كانوا المتصدرين في القضاء والفتيا، وولاية المظالم وغيرها من الولايات الكبرى.

كما تمكنوا من فرض وجودهم وتوجيه الحياة العامة في المجتمع العراقي، وقضوا على كثير من البدع التي نشرها أهل الأهواء، وذلك على مدى قرنين من الزمن إلى مطلع القرن الخامس الهجري[1].

من هو القاضي عبد الوهاب البغدادي؟

الفقيه الأصولي النظام، والشاعر الأديب، أبو محمد عبد الوهاب بن علي بن نصر بن طوق التغلبي البغدادي الأمير المشهور، ولد يوم الخميس السابع من شوال عام اثنين وستين وثلاثمائة ببغداد، وتوفي ليلة الاثنين الرابع عشر من صفر الخير سنة اثنين وعشرين وأربعمائة للهجرة بمصر[2]. نشأ في بيت علم وأدب، وتربى في أسرة دين وصلاح، كان والده ظاهريا أديبا، من أعيان الشهود المعدلين ببغداد، كما كان أخوه محمد أديبا فاضلا، له كتاب المفاوضة الذي أثنى عليه ابن خلكان[3] صحب أبا بكر بن عبد الله الأبهري، الفقيه المالكي المشهور، وسمع منه، وأخذ عنه فأجاز له، وتفقه بأبي الحسن علي بن عمر بن القصار، وأبي القاسم عبيد الله بن الجلاب البصري، والقاضي أبي بكر بن الطيب الباقلاني الذي قال عنه: "الذي فتح أفواهنا وجعلنا نتكلم" فكان هؤلاء الأربعة هم عماد شيوخه الذين كان لهم الدور الأكبر في تكوينه،

1. ترتيب المدارك، 277/4- 287.
2. ترتيب المدارك، لعياض، 221/7.
3. وفيات الأعيان، لابن خلكان، 222/3. تاريخ بغداد، 116/12.

والذين أكثر من ملازمتهم، والاستفادة منهم[1].

لقد كان القاضي عبد الوهاب رجلا فاضلا وفيا زاهدا، ورعا خيرا، اشتغل بالقضاء خلال مراحل حياته، إلا التدريس والتأليف استغرق كل حياته ولازمه في كل أطوارها كما عبر عن ذلك بنفسه:

يالهف نفسي على شيئين لو جمعا	عندي لكنت إذا من أسعد البشر
كفاف عيش يقيني كل مسألة	وخدمة العلم حتى ينقضي عمري[2]

وتحدث عنه ابن بسام فوصفه قائلا: "كان بقية الناس، ولسان أصحاب القياس، وقد وجدت له شعرا معانيه أجلى من الصبح، وألفاظه أحلى من الظفر بالنجح، ونبت به بغداد كعادة البلاد بذوي فضلها، وعلى حكم الأيام بمحسني أهلها، فخلع أهلها، وودع مادها وظلها، وحدثت أنه شيعه يوم فصل عنها من أكابرها، وأصحاب محابرها، جملة موفورة، وطوائف كثيرة، وأنه قال لهم: أو وجدت بين ظهرانيكم غيض غداة وعشية، ما عدلت عن بلدكم لبلوغ أمنية..."[3].

وهكذا عاش في فترة استولى فيها المماليك والموالي على السلطة، وانقسمت الدولة إلى دويلات واشتغل الخليفة بالترف واللهو، وأخذت معالم العصر العباسي في الانحسار والاندثار، كما عبر عن ذلك القاضي في شعره قائلا:

بغداد دار لأهل المال طيبة	وللمفاليس دار الضنك والضيق
ظللت حيران أمشي في أزقتها	كأنني مصحف في بيت زنديق[4]

ورحل إلى القاهرة فوجد فيها العيش الهنيء، والترحاب الكبير من أهلها وفي رحاب المغاربة خاصة، فاسندت إليه ولاية القضاء، وبقي هناك إلى أن وافته منيته، وانتقل إلى ربه راضيا مرضيا فرحمه الله، ورضي عنه، وأحسن إليه.

1. الديباج، لابن فرحون، 26/2.
2. الذخيرة لابن بسام، القسم الرابع، المجلد الثاني، ص: 524 و525.
3. الذخيرة، 516/2. وفيات الأعيان، لابن خلكان.
4. ترتيب المدارك، 224/4. الذخيرة، 526/2.

معالم فقهه واجتهاده

أجمع علماء عصر القاضي عبد الوهاب، وكذا فقهاؤه، ومن جاء بعدهم من النقاد والمنظرين، على مكانته العلمية المتميزة، وإمامته في الفقه خاصة، وبلوغه درجة الاجتهاد على مذهب الإمام مالك، من خلال كتبه وأحكامه في القضاء وفتاواه، ومن دروسه الممتدة طوال حياته وجميع تراثه.

واستنبطوا ذلك مما وهبه الله من خصائص عقلية لدنية، وسمات فكرية شخصية تمثلت في ذكائه الحاد، وذهنه المتوقد، وحافظته النادرة، واستيعابه المسائل، وقدرته على حل الإشكاليات، وحسن نظره، وعميق فكره، وملكته في الرأي والجدل، وقدرته على الاحتجاج والتنظير، وفقهه الكبير، وعلمه الغزير، وإحاطته النادرة بالمذاهب أصولها، وقواعدها وفروعها وقوته في المناظرة والحوار.

كما ظهرت معالم اجتهاده من خلال كتبه الأصولية والخلافية وفي مقدمتها:

* مقدمات في أصول الفقه

* وكتابه العظيم "الإشراف على مسائل الخلاف".

وكتابه الملخص وغيرها.

ومن خلال ترجيحاته واختياراته للأقوال والروايات التي تفوق فيها على أئمة المذهب وشيوخه، ومن خلال أحكامه في القضاء، وفتاواه التي قررها.

ومن خلال اجتهاده في الأصول والفروع جميعا، أي أنه مجتهدا مطلقا على ضوء أصول المذهب وقواعده، وفي حدوده، وهو ما يعرف بالاجتهاد المطلق، كما يؤكد ذلك بنفسه، بقوله بوجوب الاجتهاد وكونه موصلا إلى العلم، وذم التقليد باعتباره مفضيا إلى الجهل، ويضيف مؤكدا في حوار ممتع: "فإن قيل: فهذا خلاف ما أنتم عليه من دعائكم إلى درس مذهب مالك بن أنس، واعتقاده والتدين بصحته، وفساد من يخالفه، قلنا: هذا ظن منك بعيد، وإغفال شديد، لأنا لا ندعو من ندعوه إلى ذلك إلا إلى أمر قد عرفنا صحته، وعلمنا صوابه، وبالطريق

التي بيناها، فلم تخالف بدعائنا إليه ما قررناه، وعقدنا الباب عليه"[1] مما يؤكد على أن الفقيه الذي يجتهد ويفتي انطلاقا من أصول مذهب إمامه، وقواعده ومنهاجه، لا يعتبر مقلدا، بل هو مجتهد، خاصة وأن القاضي عبد الوهاب يتوصل إلى الحكم الذي يعمل به أو يفتي فتاواه عن طريق الاستدلال والاستنباط، ويكون من قبيل مطابقة الاجتهاد للاجتهاد، وفي وسيلة الدفاع والتخريج لرأي الإمام وآرائه، وطريقة الانتصار لها وتأييدها، كما فعل في موضوع بيوع الربا، وتحديد العلة التي من أجلها حرم ربا الفضل، وهو ما أوضحه ودافع فيه عن رأي إمامه مع اجتهاده في بيان العلة والحكم قائلا:

العلة في تحريم التفاضل في الأعيان الأربعة[2]أنها جنس مأكول على وجه تمس الحاجة إليه من القوت، وما يصلحه من المدخرات، وقال أبو حنيفة العلة أنه جنس مكيل أو موزون، وقال الشافعي: جنس مطعوم، وانبرى للتدليل على صواب رأيه واجتهاده المطابق لإمامه مؤكدا: فدليلنا على صحة علتنا أن الغرض بالنص على الأربعة المسميات، أن يستفاد به معنى لا يعلم مع عدمه، ولا مع نصه على غيره، فلو أراد مجرد الطعم على ما يقوله الشافعي، لاقتصر على واحد منها، لتساوى الأكل في جميعها، إذ لا اعتبار عنده باختلاف صفاته، وكذا لو أراد مجرد الكيل والوزن لاقتصر على واحد منهما[3] فقد عرض لرأي الإمامين أبي حنيفة والشافعي وناقشه وجادلهما منتصرا ومصوبا لرأي مالك، معقبا ورادا على مخالفيه، بأنه لو كان الكيل والوزن، أو مجرد الطعمية، علة في تحريم ربا الفضل، لما عدد الحديث الأصناف الأربعة من الطعام، بل لاقتصر على واحد منها، مما يجعل رأيه ورده ليس على الشافعي وأبي حنيفة وحدهما بل حتى مالك باعتبار الاقتيات والادخار حاصلا في كل الأصناف الأربعة، فكان الأولى الاقتصار على واحد منها، وهو ما ذهب إليه القاضي عبد الوهاب[4] وكذلك من خلال ما اعترف به أغلب علماء عصره، وكذا أقرانه وتلاميذه، فيما أخذوا عنه أو نقلوه من اجتهاداته وآرائه وفتاواه واعتمادهم عليها، واستدلالهم بها، وتنويههم بها، كقولهم:

---

1. الرد على من أخلد إلى الأرض، ص: 126 و127.
2. ويقصد بها البر والشعير والملح والتمر.
3. انظر تفصيل الموضوع في بداية المجتهد، لابن رشد، 131/2 و 132. وفي الإشراف على مسائل الخلاف، 252/1 و 253.
4. للتوسع في الموضوع انظر الإشراف، 252/1 و 253 و 161 و 262 و 23/2 وما بعدهما.

"ذهب القاضي عبد الوهاب إلى كذا".

"وهذا ما عليه القاضي عبد الوهاب".

وهذا مذهب القاضي عبد الوهاب".

وحتى عندما يحقق أقوال المذهب وآراءه ونظرياته، يتجاوز الاختيار والترجيح بينها، إلى الاجتهاد برأيه في الموضوع، المدعوم بالدليل والبرهان، مما يؤكد اجتهاده، ومخالفته لما ذهب إليه شيوخه، وهو ما ذهب إليه في الرد عليهم، ومخالفة رأيهم، والاجتهاد برأيه وحكمه في الذي يقر على نفسه بمال يصفه بالكثرة دون تعيين مقداره، وهو ما يوضحه قائلا: إذا قال له: على مال عظيم أو كثير، اختلف أصحابنا فيه فمنهم من يقول: هو كإقراره بمال فقط يرجع في تفسيره إليه، وهو قول أبي بكر –يعني شيخه الأبهري– ومنهم من يقول: لابد من صفة زائدة فاختلفوا، فمنهم من يقول: إنه أول نصاب من الزكاة، وهو قول أبي حنيفة وهو قول شيخنا ابن القصار، ومنهم من يقول: زيادة على أقل مال، ويرجع في تفسيره إليه.

ثم يعقب برأيه الشخصي الاجتهادي "ويحتمل عندي أن يلزمه قدر الدية" محتجا ومستدلا له بحجج قوية وجيهة متنوعة[1].

ولذلك أجمع العلماء سواء علماء عصره أو من جاء بعدهم على اعتبار القاضي عبد الوهاب من المجتهدين والداعين إلى الاجتهاد، والمعتقدين بفرضيته ووجوبه، ووصفوه بأنه إمام مجتهد في مذهبه، منظر له، مجدد على رأس المائة الرابعة كما ذهب إلى ذلك الإمام السيوطي، والعلامة ابن الأثير، وبأنه أفقه علماء عصره، وشيخ المالكية كما أكد الخطيب البغدادي، والفقيه ابن حزم، وبأنه المجتهد في الأصول والفروع كما أكد ذلك الإمام القرافي بعدما نقل عنه من آراء وأقوال وفتاوى اعتبرها اجتهادية أصولية[2].

شهادات على إمامة القاضي عبد الوهاب واجتهاده

لقد دفع نبوغ القاضي عبد الوهاب، وإمامته، وتفوقه العقلي، وإلمامه الشامل بأصول

1. انظر تفصيل الموضوع في كتابه الإشراف، 32/2 و 33 وما بعدهما.
2. انظر شرح تنقيح الفصول.

المذاهب وفروعها، وقوته في الترجيح والاختيار، وأقواله وفتاواه وأراؤه الاجتهادية المتميزة، دفع أئمة عصره وشيوخه ونظراءه إلى الاعتراف بعلمه وتفوقه، والإقرار له بصواب اجتهاداته وأهميتها، والنقل عنه فيها، مما نورده هنا باختصار من شهادات كبار شيوخه وأئمة عصره وأقرانه وتلاميذه من العلماء والفقهاء نجتزئ بعضها هنا تدليلا على مكانته العلمية المتميزة، وآرائه الاجتهادية، وتفوقه في الاستدلال والاستنباط، وإمامته في الفقه والأصول، وتميز آرائه وفتاواه بالابتكار والتجديد.

1. شهادة شيخه أبي بكر الباقلاني

وهي شهادة متميزة متفردة على القاضي عبد الوهاب في عصره، وتظهر مكانته المتميزة بالنسبة لإقرانه من العلماء والفقهاء، وتبين مكانته في العلم عامة وفي المذهب المالكي بخاصة، إذ قال الباقلاني يخاطب تلميذه أبا عمران الفاسي: "لو اجتمعت في مدرستي أنت وعبد الوهاب بن نصر، لاجتمع علم مالك، أنت تحفظه، وهو ينصره، ولو رآكما مالك لسر بكما"[1].

2. شهادة أبي بكر الخطيب البغدادي

"كان ثقة، ولم نلق من المالكيين أحدا أفقه منه، كان حسن النظر، جيد العبارة"[2].

3. شهادة ابن حزم الفقيه

"لو لم يكن لأصحاب المذهب المالكي بعد عبد الوهاب، إلا مثل أبي الوليد الباجي لكفاهم"[3].

4. شهادة الحافظ الذهبي

وصف القاضي عبد الوهاب "بالإمام العلامة"، وشيخ المالكية"[4]

5. شهادة اليافعي

قال عنه: بأنه أحد الأعلام وإليه انتهت رئاسة المذهب المالكي"[5]

1. ترتيب المدارك، 246/7.
2. تاريخ بغداد، 31/11.
3. نفح الطيب للمقري، 68/2 و 69.
4. سير أعلام النبلاء، 429/7.
5. مرآة الجنان، 41/3.

6. شهادة الإمام السيوطي

وصفه السيوطي "بأنه أحد أعلام الأمة، وإمام من أئمة الاجتهاد في مذهب مالك[1]

7. شهادة ابن الأثير

اعتبر القاضي عبد الوهاب من الذين تم بهم تجديد هذا الدين على رأس المائة الرابعة"[2].

8. شهادة الفيلسوف المعري

اعتبره محييا لمذهب مالك مناظرا، وأثنى على شعره وأدبه بقوله:

والمالكي ابن نصر زار في سفر ... بلادنا فحمدنا النأي والسفرا

إذا تفقه أحيا مالكا جدلا ... ونشر الملك الضليل إن شعرا[3]

9. شهادة ابن بسام

نوه بعلمه وفقهه ونعته بالفضل، وحسن الصنعة، ولسان القياس، ومقرر أصول المذهب، ومحرر فصوله قائلا:

"بقية الناس، ولسان أصحاب القياس، وهو أحد من صرف المذهب المالكي بين لسان الكناني، ونظر اليوناني، وقدر أصوله، وحرر فصوله، وقرر جمله وتفاصيله، ونهج فيه سبيلا كانت قبله طامسة المنار، دارسة الآثار"[4].

كتب القاضي عبد الوهاب ومصنفاته

إن دراسة مؤلفات وكتب القاضي عبد الوهاب واستيعابها، والإحاطة بمضامينها وأبعادها، ومقاصدها ونتائجها، يؤكد أنها المظهر الأكبر لعلمه ومعرفته، والدليل القاطع على

1. حسن المحاضرة، 141/1. تنقيح الفصول، ص: 128 و 139 و 380.
2. المعيار، للونشريسي، 9/10.
3. الذخيرة، 516/4.
4. المصدر السابق، 515/4.

فكره واجتهاده، وآية نبوغه وتفوقه، ومنهجه العلمي المتميز في التنظير والاستدلال، ومجمع القواعد الفقهية والأصولية التي استخرجها واستنبطها بفكره الثاقب، وعقله الراجح، وغوصه وراء المعاني والمقاصد التي توصل إليها، وأدركها وحققها خلال مسيرته العلمية، طوال عمره المديد قاضيا، ودارسا، ومحققا، وإماما مجتهدا، وذلك ما جعل كتبه مرجعا هاما للدارسين، ومنبعا ثرا للباحثين لكونها زخرت بالعلوم والفهوم، وتميزت بالتجديد والاجتهاد، فجاءت عنوانا لعقله وفكره وعلمه جميعا.

إن الدارس لكتب القاضي عبد الوهاب ومصنفاته يجدها تنقسم إلى ثلاثة أقسام حسب موضوعاتها ومناهجها:

القسم الأول: يتعلق بالفقه وأصوله وفروعه

ونجد ضمن هذا القسم الكتب التالية:

* كتاب الملخص.

* وكتاب التلقين.

* وكتاب المعونة.

* كتاب الممهد.

* شرح المدونة.

* كتاب المقدمات.

* شرح رسالة ابن أبي زيد القيرواني.

* عيون المسائل.

* كتاب الإفادة

القسم الثاني: ويتعلق بالفقه المقارن والخلاف

ونجد ضمن هذا القسم المصنفات التالية.

* كتاب الإشراف على مسائل الخلاف.

* اختصار عيون الأدلة.

* اختصار عين المجالس في فقه مختلف المذاهب.

* الأدلة في مسائل الخلاف.

* أوائل الأدلة في مسائل الخلاف بين فقهاء الملة

القسم الثالث: يتعلق بكتب حول المذاهب نذكر منها

* كتاب الجوهرة في المذاهب العشرة

دراسة بعض مصنفات وبيان سماتها وخصائصها

لعل دراسة جميع مصنفات وكتب القاضي عبد الوهاب، تحتاج إلى جهود متواصلة، وتتبع واستقصاء لها في مختلف المكتبات والخزائن، وخاصة وأن أغلبها مخطوط، أو مبتور، أو غير معروف المكان إلى الآن، مما يدفعنا إلى استعراض الموجود منها، وإعطاء بعض النبذ عنها، لتعريف الباحثين والدارسين بها، وإحاطتهم بالمعلومات المعروفة عنها، لذلك سنركز على دراسة أهم مؤلفاته وأعظمها، وهو كتاب الإشراف على مسائل الخلاف الذي يمثل إمامته في الفقه، وعلو كعبه في أصوله، وبراعته في عرض الخلاف العالي.

كتاب الإشراف على مسائل الخلاف

في رأينا وحسب اطلاعنا ودراستنا العميقة لهذا الكتاب النفيس، ومن خلال ما أجمع عليه العلماء والنقاد منذ ألف إلى اليوم، ومن خلال الدراسات المتميزة لتراث القاضي عبد الوهاب وخاصة هذا الكتاب، فإنه يعتبر أعظم مؤلفاته، وأهم مصنفاته على الإطلاق، لكونه من أمهات كتب الفقه الإسلامي التي عنيت بعرض الفروع والمسائل الفقهية، ودراستها دراسة تحليلية مقارنة، وعرضها عرضا تنظيريا، ومعززا بالاستدلال المنطقي، والبراهين العقلية، وبما احتوى عليه من مادة فقهية غزيرة، ومسائل علمية كثيرة، بأسلوب رصين مكين، وطريقة بحث منهجية أصيلة، تمثل منهجه العلمي في الاستدلال والتنظير، والحوار والمناقشة، يتوج ذلك والبرهان، والأمثلة والوقائع، مما يمثل فكره الاجتهادي، ومنهجه الاستدلالي، ويجعل

كتاب الإشراف من بين الكتب الإسلامية المتميزة في تاريخنا الفكري والحضاري.

أولا : اسم الكتاب ووصفه

من خلال مخطوطات الكتاب وطبعته الواحدة نتأكد أنه لا خلاف في اسمه أو اختلاف، فكلها تجمع على اسم واحد وهو: "الإشراف على مسائل الخلاف"

كما أن نسبته إلى القاضي عبد الوهاب مؤكدة موثقة، لتوالي النقل عنه، والاحتجاج من لدن علماء عصره إلى اليوم، كابن فرحون، وابن مرزوق، وعياض، والقرافي وسواهم كثير[1].

وقد جاء الكتاب بدون مقدمة كأغلب كتبه، جزأه المؤلف إلى عشرين جزءا، نص على سبعة منها وحدد بداية ونهاية كل جزء:

الأول من اللوحة الأولى إلى اللوحة 28.

والثاني من اللوحة 20 إلى اللوحة 25.

والخامس من اللوحة 104 إلى اللوحة 129 وهكذا.

وقد ظل هذا الكتاب مخطوطا إلى أن طبع الطبعة الأولى أخيرا في تونس، بمطبعة الإرادة دون تحقيق، أو أي اسم للمحقق أو الناشر وذلك في جزءين بلغت صفحاتها ستمائة وعشرين صفحة.

ثانيا : موضوعه

هو كتاب في الفقه المقارن، أو ما كان يسمى عند الأقدمين بالخلاف، وقد اشتمل على نحو ألف مسألة فقهية في أغلب الأبواب الفقهية، عرض لها القاضي من خلال المذاهب الفقهية بدءا من الطهارة إلى المواريث.

وقد قسمه إلى كتب وأبواب ككتاب الصلاة، وكتاب الصيام والاعتكاف، وكتاب البيوع، وكتاب النكاح، وغيرها، وباب الطهارة والآذان، وصلاة العيدين، وزكاة الفطر، والركاز وغيرها، وقد بلغت ثمانية وستين كتابا وبابا.

---

1. الديباج، 28/2 وما بعدها.

ثالثا: منهجه

وقد اتبع فيه القاضي عبد الوهاب أسلوبا بارعا في عرض المسائل الفقهية:

ببسط الأقوال فيها، والاجتهادات، والآراء بسطا مفصلا، مدققا موسعا.

ثم يناقش أقوال الفقهاء والعلماء، ويرد عليهم بعد محاورتهم ببيان الرأي المختار، أو الرأي الاجتهادي الذي توصل إليه، ويحتج له وينتصر، بعد أن يرد على مخالفيه، ويفند آراءهم، وما ذهبوا إليه من رأي أو اجتهاد.

و من مميزات هذا الكتاب التزامه بالمنهج العلمي الموضوعي، سواء في عرض المسألة أو الرأي ونسبتها إلى صاحبها، أو في حواره ومناقشته للمسألة أو الرأي نقاشا علميا ملتزما، متقيدا بآداب الحوار والمناقشة، دون انفعال أو هجوم، أو إثارة حفيظة غضب من يناقشه من مخالفيه بكل احترام والتزام.

- ونجد من بين الذين ناقش آراءهم وأحكامهم ورد عليهم في كتابه الإشراف، كبار الصحابة، وأئمة المذاهب، والمجتهدين من أهل الفقه والفتوى، كابن عباس، وابن مسعود، وخص نقاشه لهما في قضيتي: نكاح المتعة، وربا الفضل، لاعتباره الفتوى بإباحتهما غير صائبة، ولا تتفق مع الأصول كتابا وسنة، وكعروة بن الزبير والحسن البصري وعطاء والزهري وغيرهم من التابعين وسواهم.

- كما ناقش القاضي عبد الوهاب كبار أئمة المذاهب، كأبي حنيفة والشافعي وأحمد، وشيوخ المذاهب وفقهاءها الكبار، كأبي يوسف ومحمد وزفر وابن القاسم وأشهب وابن وهب وسحنون وابن الماجشون وغيرهم، مناقشة علمية صريحة ملتزمة، يخلص فيها إلى الاتفاق معهم في آرائهم أو مخالفتهم، بعد أن يأتي بالدليل والحجة، ولا يستثني في مناقشته وحواره حتى كبار شيوخه كالأبهري وابن القصار وابن الحلاب، فإنه يناقش آراءهم وأحكامهم ويتفق معهم ويرد عليهم محتجا ومستدلا لما ذهب إليه من رأي أو اجتهاد.

ومن معالم منهجه في كتابه الإشراف، أنه ينقل بعض الخلافات والآراء الفقهية التي لا يعتد بها، لضعفها أو صدورها عن مبتدعين كما ينعتهم، أولا يسميهم في كثير من الأحيان مبالغة في عدم الاعتداد بهم، وبآرائهم الشاذة والضعيفة، مثل موقفهم في نقله للإجماع على

جواز الإجازة ردا على ابن علية والأصم اللذين خالفا الإجماع في ذلك، ونعتهم بكونهم لا يعد أهل العلم خلافهم خلافا"[1].

وكذلك فيما ذهب إليه في تحديد العدد الذي تقوم به البيئة في إثبات الحقوق التي لا يطلع عليها غير النساء[2].

منهجه في الاحتجاج والاستدلال

التزم القاضي عبد الوهاب بالمنهج الأصولي في استدلالاته واحتجاجه، سواء في كتبه أو أحكامه أو فتواه، باعتباره منظرا كبيرا وفقيها إماما، ولذلك التزم بأصول المذهب وقواعده في الاستدلال والتنظير، وقد ظهر ذلك جليا واضحا خاصة في كتابه الإشراف كما نبينه فيما يلي:[3]

1 . **ينطلق أولا وقبل كل شيء من الاستدلال بالقرآن الكريم**، والاحتجاج للمسألة التي يعرضها ويناقشها بالآية، أو الآيات الكريمة التي يختارها للاحتجاج والاستدلال، وأسلوبه في ذلك أن يستدل بعمومه وظواهره، أو منطوقه ومفهومه، ولذلك ورد الاستدلال بالقرآن كثيرا في كتاب الإشراف.

1 . **وتأتي السنة بأقسامها** الثلاثة قولية وفعلية وتقريرية في المرتبة الثانية بعد القرآن، بجميع دلالتها ومفاهيمها.

1 . **ثم يأتي الإجماع في الدرجة الثالثة** وهو عنده كثير وخاصة إجماع الصحابة الذين يورد إجماعهم بشكل صريح قطعي، كقوله: "أجمع الصحابة على كذا... أو ينسب القول إلى بعضهم ثم يصفه "بأنه لا مخالف له". كما استدل على ذلك في حكم شهود الزنا، وشهادة الصبيان في الجراح[4].

1 . **قول الصحابي وعمله** ويكثر ذلك في مواضع متعددة من كتابه الإشراف، مرة بنسبته

---

1. الإشراف، 65/2 وما بعدها.
2. انظر في تفصيل ذلك الإشراف، 298/2.
3. مرجعنا في هذا التفصيل كتاب الإشراف نفسه، فمن خلاله استخراجنا هذه الأصول حسب ترتيبها.
4. الإشراف، 216/2 و 285.

إلى الصحابي، وأخرى إلى الصحابة، وذلك كما جاء في الاستدلال على جواز قسمة اللحوم على التحري[1] ومسألة الشهود الذين يشهدون على شخص بالقتل العمد ثم يرجعون عن شهادتهم بعد القصاص منه[2].

1 . **القياس** وهو أكثر أوجه الاستدلال عند القاضي عبد الوهاب في كتاب الإشراف، ويستعمله على اختلاف أنواعه ومراتبه، وقد شمل معظم كتب وأبواب الإشراف ومسائله كقوله: "أصله كذا...فكان كذا".

6 و 7 و 8 **الاستحسان، والمصلحة، وسد الذرائع**:

وكذلك كان أمره مع هذه الأصول والأدلة، فإنه اعتمد عليها كثيرا، وبنى عليها أحكامه وآراءه في مواضع كثيرة من كتابه، كاحتجاجه للمالكية في وجوب تضمين الصناع بدليل الإجماع والمصلحة[3]، وكرأيه في الحكم على الغائب واستثناء صورة من ذلك على جهة الاستحسان[4].

9 و 10 **العرف وعمل أهل المدينة**

وكذلك كان شأنه مع هذين الأصلين، فإنه استدل بهما كثيرا وبنى عليهما في كثير من المسائل والأبواب، كقوله في اختلاف المرتهنين في قدر الحق بأن العرف أصل يرجع إليه في التخاصم[5].

11 و 12 **الاستدلال بالمقاصد والاستصحاب**

وكان لهذين الأصلين اعتبار واعتماد كبير في كتابه، بنى عليهما آراءه وأحكامه في كثير من الأحيان، وذلك كما فعل في الاستدلال لجواز اشتراط الخيار في الإجارة[6] وفي مسألة من تيقن الطهارة وشك في الحدث[7].

1. المرجع السابق، 258/1.
2. المرجع السابق، 295/2.
3. الاشراف، 75/2.
4. المرجع السابق، 281/2.
5. المرجع السابق، 9/2.
6. المرجع السابق، 66/2.
7. نفسه، 27/1.

القواعد الفقهية المستنبطة في كتاب الإشراف

يعتبر كتاب الإشراف معلما كبيرا من معالم الكتب الإسلامية، وكنزا فقهيا كبيرا، ومنجما زاخرا بالعلم والقواعد الأصولية، طافحا بالاجتهاد والاستنتاج والتنظير، فلا عجب ولا مبالغة إذا قلنا بأنه أهم كتب القاضي عبد الوهاب على الإطلاق، إن لم يكن أهم كتب فقه المالكية، وأغزرها علما وفائدة واستنباطا، وذلك لبراعة مؤلفه في العرض والبحث، وإحاطته بالأصول والفروع، وقدرته على الغوص في المعاني، وابتكار الفهوم، وقوته في الحوار والحجاج، والمناقشة والإفحام، ومنهجه الواضح في الاستدلال والاستنتاج، ولفكره الأصولي الثاقب، وعقله الراجح الخلاق، الذي هداه إلى هذا العطاء الكبير الخصب، الذي تمثل في هذه القواعد الفقهية الأصولية التي استنبطها وبثها في كتابه الإشراف، فجاء كتابا فهيا أصوليا، ومرجعا علميا نفيسا، ملئ حكمة واجتهادا، وابتكارا وتجديدا في الفكر الإسلامي، وهو ما جعله من كتب الفقه الحي الذي يدخل إلى القلوب بغير استئذان كما قال ابن القيم.

وقد بث هذه القواعد الفقهية في كتاب الإشراف، واستغرقت كتبه وأبوابه، كما شملت القواعد الكلية في الأصول وفي العبادات، والمعاملات، والعادات، والنظريات الفقهية الأساسية كنظرية الملك، والعقد، والضمان والحق، وقواعد الحدود والبيوع والإرث وغيرها.

وسنلم هنا في إيجاز ببعض هذه القواعد الفقهية من خلال كتاب الإشراف، برهانا وتأكيدا على نبوغ القاضي عبد الوهاب، ووسعة أفقه الفكري، وبديع استنتاجه وابتكاره، وإظهارا لأهمية الكتاب، وقيمته العلمية الممتازة، وهكذا نقسم تلك القواعد إلى أقسام ثلاثة نبينها فيما يلي:

القسم الأول

ويتعلق بقواعد فقهية كلية اعتبرها المؤلف من أسس القواعد الكبرى منها:

1. قواعد في النية

وقد بنى قواعده المستنبطة في هذا القسم على القاعدة الأم التي جاء بها الحديث الصحيح "إنما الأعمال بالنيات"43.

أي أن الأمور بمقاصدها مما ينتج عنها:

* أن العمل تابع للنية والقصد

* وأن الأعمال العارية عن القصد لا تكليف عليها

ويدخل في هذا الباب القواعد التالية:

* العبرة بالقصد والمعنى لا باللفظ والمبنى

* وكل ما كان له أصل فلا ينتقل على أصله بمجرد النية

* لا ثواب إلا بنية

* الإيمان مبنية على الألفاظ والمقاصد

ويستدل لكل قاعدة من تلك القواعد بالقرآن والسنة وغيرها من الأصول[1]. ويندرج في هذا القسم أيضا

2. **قواعد في المشقة والضرر**

وقد استنبط من هذه القاعدة الكلية التي تنبني على مراعاة مصالح الناس قواعد كثيرة نذكر منها:

* المشقة تجلب التيسير

* الضرر يزال

* الضرورة تقدر بقدرها

* الضرورات تبيح المحظورات

* يجوز في الضرورة ما لا يجوز في غيرها

* الحرج مرفوع

1. أخرجه البخاري في صحيحه، 2/1.

* الرخص لا تناط بالمعاصي وغيرها[1].

3. قواعد العرف

وقد أدخل في هذا القسم من القواعد ثلاثة:

* العرف أصل يرجع إليه في التخاصم

* العرف مثل الشرط

* الإطلاق محمول على العادة[2]

القسم الثاني

ويتعلق بقواعد في نظريات الفقه العامة منها:

1. قواعد فقهية في الضمان

ويدخل في هذا الباب القواعد التالية:

أ. الخراج بالضمان[3]

ب. المفرط ضامن[4]

ج. إذا اجتمع السبب والمباشرة سقط حكم السبب[5]

د. ما يضمن بالعمد يضمن بالخطأ[6]

هـ. الزعيم غارم وغيرها من القواعد

2. قواعد في نظرية العقد

---

1. الإشراف، 177/1 وما بعدها.
2. انظر في تفصيل الموضوع الإشراف، 33/1 و36 و102 و116 و85/2 و257.
3. للتوسع في هذه القواعد راجع الإشراف، 263/1 و9/2 و70 و48 و109.
4. الإشراف، 271.
5. إعلام الموقعين، 13/3. الفروق، 206/2 و27/4.
6. الفروق، 208/2. والمغنى، 139/12.

ويدخل ضمنها ويتفرع عنها:

العقد على الأعيان كالعقد على منافعها.

كل عقد جاز أن يكون على القسمة جاز أن يكون على الشياع[1].

كل عقد فاسد مردود إلى صحيحه[2].

الإكراه يبطل العقد.

كل ما يصح تأبيده من عقود المعاوضات لا يصح توقيفه[3].

ما هو من وجوب العقد لا يحتاج إلى اشتراطه[4].

3. قواعد في نظرية الملك

من تلك القواعد نجد:

ما حرم للاستعمال حرم للاتخاذ[5].

ما صحت إجارته صح ملكه[6].

ما صح أن يملك بالأخذ صح أن يملك بالبيع.

كل تمليك صح في الحياة صح بعد الوفاة[7]

4. قواعد في نظرية الحق منها

الحقان المختلفان لا يتداخلان

---

1. الإشراف، 2/2 295 و 1/1 191.
2. الإشراف، 3/2.
3. المرجع السابق، 56/2.
4. المرجع السابق، 67/2 و 105.
5. المرجع السابق، 39/2.
6. المرجع السابق، 6/1 و 176.
7. نفسه، 277/1.

ما كان حقا للإنسان لم يكن محلا لوجوب حق عليه[1].

إذا تعارض حق البائع والمشتري قدم حق المشتري[2].

أخذ الحق لا يتوقف إلا بدليل[3].

القسم الثالث قواعد فقهية في العبادات والمعاملات

ويندرج في هذا القسم قواعد كثيرة بثها القاضي عبد الوهاب في كتاب الإشراف، ونجتزئ منها:

في العبادات : كل ما يفسد العبادة عمدا يفسدها سهوا[4].

التلبس بالعبادة يوجب إتمامها[5].

كل ما جاز في الحضر لعذر جاز في قصير السفر وطويله[6].

كل ما لم تفسد به الصلاة لم يفسد به الوضوء[7].

في المعاملات: منها القواعد التالية:

كل ما يجوز بيعه يجوز هبته.

كل من جاز نكاحه جاز بيعه[8].

كل عين صح أن تثبت في الذمة مهرا، صح أن تثبت فيها قرضا.

الأثمان ينوب بعضها عن بعض

---

1. نفسه، 324/2.
2. الإشراف، 241/1.
3. نفسه، 141/2.
4. نفسه، 167/1 و268.
5. نفسه، 49/2.
6. نفسه، 24/1.
7. نفسه، 144/1 و208.
8. نفسه، 123/1.

قواعد في الحدود: ومن أمثلتها:

الحدود تدرأ بالشبهات[1].

العبرة بالحدود بحال وجوبها لا حال استيفائها[2].

قواعد في الإرث: نذكر منها:

كل أنثى لا ترث مع أخيها، لا ترث إذا انفردت.

كل من ورث شيئًا ورثه بحقوقه[3].

كل من أدلى إلى غيره بعصبة أو بولد لم يرث مع من يدلي به[4].

قواعد عامة ومن أمثلتها:

من قصد إلى ما فيه إبطال قصد الشارع عوقب بنقيض قصده[5].

قاتل مورثه عمدا وعدوانا قصد استعجال الإرث يحرم من الإرث[6].

الأمر بالشيء نهي عن ضده[7].

النهي يقتضي الفساد[8].

المعين لا يقع الامتثال إلا به[9].

هذا وننوه هنا بأننا قصدنا عدم التطويل في تحليل هذا الكتاب النفيس، والتوسع في دراسته مخافة التطويل والإملال، ورعيا للمقام، ولأنه يحتاج وحده إلى دراسة أكاديمية

1. نفسه، 21/1.
2. نفسه، 81/2.
3. نفسه، 273/1.
4. الأم، 43/2.
5. الإشراف، 270/2.
6. نفسه، 250/1.
7. نفسه، 334/2.
8. الإشراف، 133/2 و 134.
9. نفسه، 134/2.

جامعة تفصل قواعده، وتوضح معالمه، لأهميته واستيعابه.

بقية كتب القاضي عبد الوهاب

2. **كتاب الملخص**

وهو في أصول الفقه كما عرفه القاضي عياض، وابن فرحون اللذان سمياه كتاب التلخيص[1]، كما ذكر ابن خير في فهرسه[2] وقد أثبت القاضي عبد الوهاب في هذا الكتاب أنه من دعاة الاجتهاد والمدافعين عنه، والمثبتين لفرضيته ووجوبه بقوله:

"اعلم أن النظر صحيح، ومثمر للعلم بالمنظور فيه، ومفيد للحقيقة إذا رتب على سننه واستوفى على واجبه" وذلك فيما نقل عنه السيوطي[3].

كما نجد الإمام القرافي نقل عن هذا الكتاب كثيرا في كتابه "شرح التنقيح الفصول"[4].

3. **كتاب التلقين**

في الفقه المالكي، كما ذكره عياض مشيرا إلى أنه كتب عليه شرحا لكنه لم يتمه[5] وسماه ابن خير "التلقين المبتدي وتذكرة المنتهي"[6] توجد مخطوطته بخزانة جامع القرويين في اثنين وستين ورقة بخط أندلسي واضح، كما توجد نسخة منه بمخطوطات الأوقاف بالخزانة العامة بالرباط مجموع بخط عبد الرحمن البعقيلي سنة 747 في 117 ورقة[7].

وقد طبع أخيرا طبعة جديدة بعناية الشيخ زكريا عميرات – منشورات دار الكتب العلمية بيروت – سنة 1999/1420، وقد جاء في تسعة عشر كتابا ابتدأه بكتاب الطهارة وختم بكتاب الوصايا والفرائض والمواريث في مائة واثنين وتسعين صفحة.

---

1. نفسه، 96/1 و131.
2. نفسه، 136/1 و166.
3. نفسه، 3/1.
4. ترتيب المدارك، 222/7. الديباج، 28/2.
5. فهرس ابن خير، ص: 256.
6. الرد على من أخلد إلى الأرض، ص: 81.
7. ترتيب المدارك، 222/7.

4. المعونة

لدرس مذهب عالم المدينة (يقصد الإمام مالك) كما نص عليه عياض[1] خلافا لما ذهب إليه حاجي خليفة بأن موضوعه شرح الرسالة والبغدادي في هدية العارفين[2].

وقد اهتم العلماء كثيرا بهذا الكتاب، ونقلوا عنه كثيرا، ويوجد السفر الأول منه مخطوطا بخزانة الإسكوريال تحت عدد 1196 كما تم طبعه أخيرا.

5. كتاب عيون المسائل

وموضوعه الفقه:

ذكره القاضي عياض بهذا الاسم وكذا إسماعيل البغدادي، وابن فرحون[3].

6. كتاب المفاخر

وهو كتاب في أصول الفقه ذكره عياض باسمه هذا[4].

7. كتاب أوائل الأدلة في مسائل الخلاف بين فقهاء الملة:

وهو كتاب في الفقه المقارن ذكره القاضي عياض وابن فرحون[5].

8. كتاب النصرة لمذهب إمام دار الهجرة

وهو كتاب قيم يقع في مائة جزء، وقد أكثر فيه من الانتصار لرأي مالك وتمسكه بمذهبه والدفاع عنه، وتظهر قيمة هذا الكتاب من قوة مادته الجدلية، وقدرته الفائقة على الانتصار فيه لمذهبه الفقهي، وطريقته المثلى في الاستنباط والاستدلال، وبالأخص عندما احتج بالحديث الشريف "يوشك أن يضرب الناس أكباد الإبل في طلب العلم فلا يجدون أعلم من عالم المدينة"[6]، وقرر بأن المقصود بعالم المدينة في الحديث هو الإمام مالك بن أنس، محتجا

1. فهرس ابن خير، ص: 243.
2. فهرس مخطوطات القرويين، العابد الفاسي، 390/1.
3. مخطوطات الأوقاف، الخزانة العامة بالرباط، في مجموع تحت رقم 1181.
4. ترتيب المدارك، 222/7. شجرة الذر الزكية، لمخلوف، ص: 104.
5. كشف الظنون، 1743/2. هدية العارفين، 637/5.
6. ترتيب المدارك، 222/7. والديباج، 28/2. عدية العارفين، 637/5.

باتفاق أهل العلم وأئمتهم على ذلك[1].

9. كتاب المروزي

وهو في الأصول، انفرد عياض بذكره من بين كتبه[2].

10. كتاب الإفادة

في أصول الفقه، وقد ذكره عياض في مداركه، وابن فرحون في الديباج، واستفاد منه ونقل عنه الإمام السيوطي في كتابه "الرد على من أخلد إلى الأرض"[3].

11. كتاب الرد على المزني

وهو كتاب في الفقه، وقد انفرد بذكره عياض في المدارك[4].

12. كتاب شرح الرسالة

وهو شرح لرسالة ابن أبي القيزواني ذكره عياض، وابن خير الاشبيلي ومخلوف وغيرهم، كما أننا نجد نقولا كثيرة عنه في كتب الفقه المالكي[5].

13. كتاب شرح المدونة

ذكره عياض ونص على أنه لم يتمه، كما أشار إليه ابن فرحون في الديباج وابن مخلوف[6].

14. كتاب الممهد

وهو شرح مختصر ابن أبي زيد القيرواني، وقد وصل فيه إلى النصف ولم يكمله، كما أشار إلى ذلك عياض ومخلوف، وقد ذكره المؤلف في كتاب الاشراف[7].

كما نقل عنه ابن الراعي الأندلسي في مواضع كثيرة من كتابه[8].

1. المرجع السابق، نفسه.
2. ترتيب المدارك، 222/7. الديباج، 28/2، شجرة النور الزكية، ص: 104.
3. رواه أحمد في المسند رقم 7639، والترميذي في كتاب العلم، رقم 2604.
4. انتصار الفقير السالك، محمد الراعي الأندلسي، ص: 129.
5. ترتيب المدارك، 222/7.
6. المرجع السابق نفسه والديباج، 28/2.
7. ترتيب المدارك، 222/7.
8. ترتيب المدارك، 222/7. وفهرس ابن خير، ص: 245. شجرة النور الزكية، ص: 104.

15. اختصار عيون الأدلة

اختصر فيه كتاب شيخه ابن القصار المسمى "عيون الأدلة في مسائل الخلاف بين فقهاء الأمصار" ويوجد كل من الكتابين بخزانة جامع القرويين، الأول في ثلاث مجلدات، والاختصار في مجلد ضخم[1].

16. كتاب الفروق

وهو في مسائل الفقه، ذكره ابن فرحون، ومخلوف، إلا أن هذا الأخير سماه "البروق" ولعله وهم[2].

17. كتاب النظائر

وهو في الفقه، وقد انفرد بذكره محمد العابد الفاسي في فهرسه، ونص على أنه موجود ضمن مخطوطات القرويين (101 في جزء صغير في 29 ورقة بخط مغربي جميل، وتاريخ نسخه سنة 973هـ [3].

18. كتاب المقدمات في أصول الفقه

وقد انفرد بذكره الإمام السيوطي في كتاب الرد[4].

19. كتاب الجوهرة في المذاهب العشرة

وقد انفرد بذكره الزركلي في أعلامه، والبغدادي في هدية العارفين دون الإشارة إلى أي بيان عن الكتاب أو مكان وجوده، وهل طبع أم لا[5].

---

1. ترتيب المدارك، 222/7. الديباج، 228. شجرة النور، ص: 104.
2. المرجع نفسه وشجرة النور، ص:104.
3. الإشراف، 125/1.
4. انتصار الفقير السالك لترجيح مذهب مالك، ص: 254.
5. تاريخ التراث العربي، فؤاد سزكين، مجلدا 1 174/3.
4. تاريخ التراث العربي، فؤاد سزكين، مجلدا 174/3.

اقتراح

هذا ما هدانا البحث إلى التعرف عليه من مصنفات القاضي عبد الوهاب وكتبه، ما بين موجود ومفقود، ومخطوط ومطبوع، راجين أن تخرج من ندوتنا هذه بتكوين لجنة نسميها:

"لجنة البحث عن تراث القاضي عبد الوهاب وتحقيقه ونشره"

تتوج أعمالنا، وتجعلها إيجابية، وترد بعض بعض الاعتبار لهذا الإمام الكبير الذي لم ينل حظه من العناية والدراسة، والتقدير لتراثه العلمي المتميز، والله من وراء القصد.

الرحلة الحجازية الصغرى لأبي عبد الله محمد بن عبد السلام بن ناصر الدرعي (ت 1239هـ/ 1823م)

د. عبد الخالق أحمدون
أستاذ التعليم العالي

تمهيد

إن للحديث عن الرحلة هو حديث عن فن قديم في التراث العربي الإسلامي، وعن أوسع مجالات المعرفة وأكثرها خصوبة وثراء وانفتاحا، فنص الرحلة حقل منفتح على أصناف متعددة من المعارف.. ينهل منه الفقيه والمؤرخ والجغرافي والأديب وعالم الاجتماع، وهو في النهاية وجه من وجوه التراث الذي يعكس بصدق حركية المجتمع العربي ونمط تفكيره وأسلوب حياته وعلاقاته، وأنماط الإنتاج فيه وعناصر الصراع والتلاقي والتطور التي تتحكم في مساره ونوعية الثقافة السائدة فيه.

والرحلة، وإن كانت كلاما في الجغرافيا، بحيث يجتهد الرحالة في وصف "المسالك والممالك" وكل ما يمر به من الوديان والجبال والسهول والمشاهد الطبيعية المختلفة، والمعالم التاريخية والعمرانية التي يقف عندها، فهي تتطرق،

بالإضافة إلى ذلك، إلى قضايا متعددة تتصل بالتاريخ والفكر واللغة والسياسة والدين، مما يوسع مجال الاستفادة من نص الرحلة كحقل معرفي منفتح على مجالات متعددة.

ولسنا في حاجة إلى التأكيد على ولع المغاربة الشديد بالرحلة إلى شبه الجزيرة العربية فإن اهتمامهم بها كان يتجاوز في القديم اهتمام الأندلسيين[1]. وكانت رحلتهم غالبا إلى الحجاز، وهو منتهى سفرهم كما يقول ابن خلدون[2]. وهذا ليس غريبا، فالحجاز بلد مقدس، وأرضه مهبط الرسالة المحمدية الخالدة، وتحضنه تربة أشرف الخلق جميعا، والبيت الذي يتجه إليه المسلمون في صلواتهم، ويطوفون به في حجهم، وقد كانت زيارة البيت الحرام أمنية كل عالم مغربي، وفي ذلك أنشد الفقيه الأديب محمد الطاهر بن عبد السلام (ت 1190هـ) هذه الأبيات:

دائما عيني تراعي	أن ترى خير البقاع
وفؤادي ذو اشتياق	وهيام وارتياع
يا ربوعا زادك الله	ارتفاعا في ارتفاع
من قضى لي بافتراق	هو يقضي باجتماع
إن لي شوقا عظيما	مؤذنا لي بانصداع
هل يوفي الله قصدي	وأرى خير البقاع[3]

وإذا كان الغرض من الرحلة في الأساس هو تأدية فريضة الحج، وما يصحب ذلك عادة من زيارة قبر الرسول، صلى الله عليه وسلم، والأماكن المقدسة التي لها مكانة خاصة في نفس المسلم، فإن للرحلة أغراضا أخرى تتفرع عن هذا الباعث الديني، وتتمثل في طلب العلم، ولقاء العلماء، وتبادل الإجازات، وزيارة مراكز العلم، وحضور مجالس الدرس، واقتناء الكتب، والتعرف على البلدان والأمصار والاستمتاع بجمالها وطبيعتها، والوقوف عند معالمها

1. تاريخ الأدب الجغرافي، لكراتشفسكي، 382/1.
2. مقدمة ابن خلدون، 805.
3. الإتحاف الوجيز بأخبار العدوتين، للدكالي، 121- 122.

التاريخية وأحوالها العمرانية ومظاهرها الاجتماعية[1]. وقد عكست رحلة الناصري – موضوع هذه المداخل– هذه الأغراض كلها.

ويسجل الباحثون أن عددا ضخما من نصوص الرحلات الحجازية قد تعرض للضياع والتلف لأسباب مختلفة، وأن جل ما بقي منها لا يزال مخطوطا، يركن في رفوف الخزانات العامة والخاصة، ينتظر من يزيح عنه ستار الإهمال والنسيان.

وتحتفظ الخزانة المغربية بعدد مهم من هذه الرحلات، نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر:

الرحلة المقدسة، لمحمد بن محمد المرابط الدلائي (ت 1099هـ)، وهي رحلة منظومة في بحر الكامل على روي الدال، رتبها المؤلف على منازل الحاج الفاسي إلى المدينة المنورة، توجد نسخة منها بالخزانة العامة بالرباط تحت رقم 3644د.

الرحلة الحجازية، لأبي علي الحسن بن مسعود اليوسي (ت 1102هـ)، جمعها ولده محمد العياشي، توجد نسخة منها بالخزانة العامة بالرباط ضمن مجموع تحت رقم: 1418ك.

المعارج المرقية إلى الرحلة المشرقية، لمحمد بن علي الرافعي الأندلسي التطواني (كان حيا عام 1110هـ)، توجد نسخة منها بخزانة محمد داود بتطوان[2].

هداية الملك العلام إلى بيت الله الحرام، والوقوف بالمشاعر العظام وزيارة النبي عليه الصلاة والسلام، لأحمد بن محمد الجزولي التملي، الملقب بأحزي (ت 1127هـ)، توجد نسخة منها بالخزانة العامة بالرباط تحت رقم: ق 190.

الرحلة الناصرية الكبرى، لأبي العباس أحمد بن ناصر الدرعي (ت 1128هـ)، طبعت على الحجر بفاس في سفر يشتمل على جزءين.

نسمة الآس في حجة سيدنا أبي العباس، ، لأحمد بن عبد القادر بن علي الحسني

1. راجع: ادب الرحلة بالمغرب، لحسن الشهادي، الفصل الثاني عن دوافع الرحلة وبواعثها، 1/63- 106.
2. تحدث عنها الزميل الأستاذ مصطفى الغاشي في مجلة الدارة، العدد 1، السنة 25- 1420هـ، 181/200.

الفاسي (ت 1133هـ)، توجد نسخة منها ضمن مجموع بالخزانة العامة بالرباط تحت رقم 14185.

رحلة القاصدين ورغبة الزائرين، لعبد الرحمن بن أبي القاسم الغنامي (ت؟)، توجد نسخة منها بالخزانة الحسنية بالرباط تحت رقم ك 5656.

الرحلة الحجازية، لمحمد الشرقي بن محمد الاسحاقي (ت؟)، الموجود منها محفوظ بخزانة القرويين بفاس تحت رقم: 258.

الرحلة الحجازية، لأبي مدين محمد بن أحمد الروداني (ت 1157هـ)، توجد نسخة بخط مؤلفها بالخزانة العامة بالرباط تحت رقم : ق 297.

بلوغ المرام بالرحلة إلى بيت الله الحرام، لعبد المجيد بن علي المنالي الزبادي (ت 1163هـ)، توجد نسخة منها بالخزانة العامة تحت رقم ك 398.

الرحلة الحجازية، لمحمد بن الطيب الصميلي الشرقي، نزيل المدينة المنورة (ت 1170هـ)، توجد منها نسخة وحيدة بخزانة جامعة ليبزيك بألمانيا تحت رقم 746[1].

احراز امعلى والرقيب في حج بيت الله الحرام، وزيارة القدس الشريف والخليل، والتبرك بقبر الحبيب، لمحمد بن عبد الوهاب بن عثمان المكناسي (ت 1214هـ)، توجد نسخة منها بالخزانة الحسنية بالرباط تحت رقم 12037.

الرحلة الحجازية، لأحمد بن محمد بن عبد القادر الفاسي (ت 1214هـ)، توجد نسخة منها بالخزانة الحسنية بالرباط تحت رقم: 12037.

الرحلة الحجازية، لأحمد بن محمد بن عبد القادر الفاسي (ت 1214هـ)، توجد نسخة منها ضمن كناشة بالخزانة العامة بالرباط تحت رقم: ج 88.

الرحلة الحجازية الكبرى، لمحمد بن عبد السلام بن ناصر، أو الناصري، الدرعي (ت

1. راجع في تحليلها بحث الأستاذ محمد الفاسي في مجلة المناهل، عدد 98/89/6.

1239هـ)، توجد نسخة منها بالخزانة الحسنية تحت رقم 5658[1].

الرحلة الحجازية الصغرى، هي موضوع هذه المشاركة (**)،

الرحلة الحجازية، لعبد الرحمن بن محمد بن زيدان المكناسي (ت 1365هـ)، توجد قطعة منها بالخزانة الحسنية تحت رقم 12381.

الرحلة المعينية المحررة إلى مكة والمدينة المنورة، لمحمد ماء العينين بن محمد العتيق الشنقيطي (ت 1376هـ)، توجد نسخة مصورة على الشريط بالخزانة العامة بالرباط تحت رقم 80.

وقد اتجه القصد في هذا البحث إلى التعريف بإحدى هذه الرحلات وإبراز قيمتها العلمية والتاريخية، والإشارة هنا إلى الرحلة الحجازية الصغرى لمحمد بن عبد السلام بن ناصر، أحد علماء المغرب المشهورين في القرن الثالث عشر الهجري، وهي رحلة – في نظري– جديرة بالدراسة والتحقيق، لما تضمنته من إفادات علمية، ومعلومات تاريخية مفيدة، ونصوص أدبية نادرة، وعدد من الأجوبة المختلفة عن النوازل والقضايا الفكرية والعقيدة التي سئل عنها ابن ناصر خلال رحلته إلى بيت الله الحرام.

ولتحقيق هذا الغرض قسمت الموضوع إلى ثلاثة مباحث وخاتمة.

- المبحث الأول خصصته للتعريف بصاحب الرحلة.
- المبحث الثاني عرضت فيه مضمون الرحلة
- المبحث الثالث تطرقت فيه إلى قيمة الرحلة من الناحية العلمية والتاريخية، والخاتمة سجلت فيها بعض النتائج التي استخلصت من خلال قراءتي لنص الرحلة.

---

1. راجع في قيمة هذه الرحلة: التيارات السياسية والفكرية بالمغرب، إبراهيم حركات، 212/211، وقارن مع الحياة الأدبية في المغرب، لمحمد الأخضر، 372- 375.

(**) ما يزال نص الرحلة مخطوطا، وقد تعددت نسخه وتفرقت في الخزانات العامة والخاصة، ومن بين هذه النسخ:
- نسخة بالخزانة الحسنية بالرباط تحت رقم: 121- في 127 من الحجم المتوسط.
- نسخة أخرى بنفس الخزانة تحت رقم 147- من ص: 5 إلى 205 من الحجم المتوسط.
- نسخة بخزانة مؤسسة علال الفاسي بالرباط تحت رقم 457، وهي النسخة المعتمدة في هذا البحث، تقع هذه النسخة في 147 صفحة من الحجم المتوسط كتبت بخط مغربي مقروء، بمعدل 17 سطرا في كل صفحة وقد تم الفراغ من نسخها على يد أحد أفراد الأسرة الناصرية محمد المكي بن الحسن الناصري عشية الثلاثاء 3 محرم من عام 1226هـ.

المبحث الأول

صاحب الرحلة

هو أبو عبد الله محمد (فتحا) بن عبد السلام بن محمد الكبير بن محمد بن ناصر الدرعي التمكروتي، أحد كبار شيوخ الزاوية الناصرية بتمكروت[1].

ولد بدرعة في بيت علم وتصوف، اشتهر منه كثير من العلماء نذكر منهم: الحسين بن محمد بن ناصر (ت 1091هـ)، وأحمد بن محمد بن ناصر (ت 1129هـ)، صاحب الرحلة الناصرية الكبرى، وأبو عبد الله محمد المكي بن موسى بن ناصر (ت 1170هـ)، وأبو المحاسن يوسف بن محمد بن ناصر، وولده سليمان بن يوسف بن ناصر (ت 1230هـ) الذي ألف في ترجمة والده سابق الذكر فهرسة سماها: "اتحاف الخل المعاصر بأسانيد أبي المحاسن يوسف بن محمد الكبير بن ناصر، أو "البدور الطالعة السنية في الحديث المسلسل بالأولية".

لا نعرف شيئا عن ولادة بن ناصر ولا عن نشأته، وكل ما تذكره المصادر التي ترجمت له هو أنه نشأ بدرعة، وحفظ القرآن وهو في سن التاسعة، وتلقى العلم على شيوخها، ثم رحل إلى فاس وأقام بها في السنوات السبعين الهجرية فدرس على علمائها، فعلا كعبه وصار نادرة علماء البيت الناصري في الفقه والحديث، وأوسعهم رواية، وأجسرهم قلما، وأعلاهم إسنادا وقد عرف بالفضل والعدالة فحلاه العلماء بأوصاف جليلة، منها: الإمام، الفقيه، المحدث الجليل القدر، الشهير الذكر، خاتمة الحفاظ بالمغرب[2]...

من شيوخ ابن ناصر الذين أخذ عنهم نذكر:

- محمد بن قاسم جسوس الفاسي (ت 1182هـ)، قرأ عليه صحيح البخاري وشمائل الترميذي والحكم العطائية بجامعة عقبة بن صوان بفاس.

- أبو زيد عبد الرحمن المقري النحوي، أخذ عنه التفسير وغيره..

1. الحياة الأدبية، 386.

2. لم يرتض عبد الحي الكتاني الوصف الأخير، وعقب على ذلك بأن الحفظ نسبي وعلى حسب الزمان والمكان، فوصفه بحافظ صقعة، وأكد أنه كان من أشهر تلاميذ الحافظ إدريس العراقي بالمغرب – فهرس الفهارس 847/2.

ـ أبو محمد عبد الله السوسي، لازمه في شرح مختصر خليل.

ـ أبو حفص عمر بن عبد الله الفاسي (ت 1188هـ)، درس عليه النحو والمنطق والأصول والبيان.

ـ أبو الحسن محمد بن الحسن البناني (ت 1194هـ)، درس عليه الحديث.

ـ أبو عبد الله محمد التاودي بن سودة (ت 1209هـ)، قرأ عليه ألفية بن مالك وبانت سعاد وصحيح البخاري ومواضع من التفسير، وقد ظل على علاقة وطيدة به بعد رحيله من فاس إلى بلدته درعة.

ـ أبو زيد عبد الرحمن بن إدريس المنجرة الفاسي (ت 1179هـ)، درس عليه القراءات والتفسير.

ـ أبو العلاء إدريس بن محمد العراقي (ت 1183هـ)، درس عليه الحديث، خاصة البخاري والجامع الكبير للسيوطي، وكان حامل لواء الحديث في عصره، لازمه الناصري طويلا.

ـ أبو عبد الله محمد بن الحسن الجنوي السماتي (ت 1200هـ)، درس عليه الفقه والحديث.

ـ أبو عبد الله محمد الحضيكي الجزولي (ت 1189هـ)، درس عليه السيرة والحديث.

ـ أبو العباس أحمد بن عبد الجليل الشرايبي، قرأ عليه الحوفية في الفرائض، ومنية ابن غازي، ونظم التلمساني، وتلخيص ابن البنا، والقلصادي في الحساب وغيرهم كثير ذكرهم في كتابه المزايا، وكل هؤلاء أجازوه إجازة عامة، أوسعها إجازة العراقي في ذي القعدة عام 1182هـ)[1].

رحل ابن ناصر إلى الحج مرتين لأداء فريضة الحج ولقاء العلماء واقتناء الكتب النفيسة، الأولى

كانت سنة 1196هـ/ 1781م في عهد السلطان محمد بن عبد الله. كتب خلالها الرحلة

1. فهرس الفهارس 844/2.

الحجازية الكبرى، واتصل فيها بجماعة من العلماء، وأجازوا له، وقد أثبت إجازاتهم في رحلته وفهرسته، وكان أكبر شخصية لقيها في هذه الرحلة الحافظ محمد مرتضى الزبيدي شارح إحياء علوم الدين للغزالي وواضع كتاب تاج العروس.

وقد رحب به أيما ترحاب، وأحله منزلة رفيعة، وأجاز له نظما ونثرا، وأهداه عدة كتب من خزانته، وقال في إجازته نظما:

وقد سألت ربنا سبحانه — له على ما قصد الإعانة
حتى يصير حافظ الزمان — وعالما لعلمه الرباني[1]

والرحلة الثانية كانت سنة 1211هـ/1796م، وكتب خلالها رحلته الحجازية الصغرى، وقد دوَّن في رحلتيه ارتساماته وانطباعاته عن ظروف ركب الحجاج المغاربة يوم خروجه من فاس قاصدا البيت الحرام.

نال ابن ناصر حظوة كبيرة لدى السلطان المغربي أبي الربيع سليمان بن محمد بن عبد الله العلوي (ت 1238هـ/1822م)، وقد عهد إليه بمبالغ مالية كبيرة قصد تفريقها على العلماء والفقراء والطوائف الدينية وأصحاب الزوايا والشرفاء بمصر والحرمين الشريفين.

وقد اتسمت ثقافة الرجل بالتنوع، حيث كان متضلعا في علوم وقته كالحديث والتفسير والأصول والمنطق واللغة والفقه الذي برع فيه، حتى إنه كان يجنح في بعض القضايا إلى الاجتهاد والإفتاء بما يخالف مذهبه، دون التقيد بنصوص المذهب المالكي الذي كان يأخذ به ويدافع عنه.

ترك ابن ناصر جملة من الكتب نذكر منها:

- رحلتاه الكبرى والصغرى.

- المزايا فيما أحدث من البدع في أم الزوايا[2]، انتقد فيه البدع المنتشرة في عصره خاصة ما وقع منها في الزاوية الناصرية وبلدته تمكروت، كالالتجاء إلى الأضرحة والأولياء

---

1. نفس المصدر 847/2.

2. توجد نسخة مخطوطة منه بالخزانة العامة بالرباط تحت رقم: 3548د.

عند الخوف من مكروه أو لطلب تحقيق رغبة، والتعلق بالخرافات والشعوذة كالتبرك بشجرة معينة، والتهاون في العبادات، والتساهل في المعاملات المخالفة للشرع، وقد رد على منتحلي هذه البدع بالدليل الشرعي والحجة والبرهان العقلي.

ـ قطع الوتين من المارق في الدين، أو الصارم البتار فيمن أفتى ببيع الأحرار[1]، رد فيه على بعض الفقهاء "ممن ينتمي للعلم وليس من أهله"، الذين أفتوا بجواز بيع الأولاد عند المجاعة.

ـ المستصفى في حلية السكر المصفى[2]، أجاب به عمن قال بحرمة السكر المستورد من بلاد الروم.

ـ الدر النفيس في تفسير القرآن بالتنكيس[3]، ناقش فيه مسألة تفسير القرآن على غير ترتيب بادئا من الأسفل إلى الأعلى.

ـ شرح أربعين حديثا في ترك الظلم[4]، شرحها بأمر جامعها شيخه محمد بن محمد الجوهري المصري (ت 1215هـ)، ويتحدث الناصري عن ذلك في مقدمة كتابه هذا فيقول: "...ووهب لنا منها نسخة وكتب بخطه على ظهرها: أجزتكم بها، وأرجو أن تشرحوها إذا وصلتم، مع ذكر سندها وبيان رتبها والاقتصار على بيان المعاني مع الاختصار ما أمكن[5]"، وأشار إلى ذلك في رحلته الصغرى فقال: "وممن اجتمعت عليه، واستفدت منه من علماء البلد (طرابلس) الشيخ المسن البركة أبو إسحاق إبراهيم بنور... وقد جرى ذكر شيخنا الجوهري الخالدي الأزهري المصري، ولا زال بقيد الحياة، وذكر الأربعين حديثا له في الظلم، وشرحناها بإذن مؤلفها وإن شرحنا بلغ طرابلس وقرأ به الشيخ أبو إسحاق مرتين".

---

1. فرغ من تأليفه في منتصف شعبان عام 1208هـ، توجد نسخة مخطوط بالخزانة العامة تحت رقم: 1097د.
2. طبع على الحجر بفاس عام 1326هـ.
3. توجد نسخة منه بالخزانة العامة تحت رقم: 2210هـ.
4. توجد نسخة منه بالخزانة العامة تحت رقم: 137ق- وتوجد نسخة من كتاب الجوهري بنفس الخزانة تحت رقم: 1247د.
5. نقلا عن الحركة الفقهية لأحمد العمراني 294/2 – الهامش 88.

- كناشة[1].

- فهرسة.

- تقاليد وإجازات[2].

وتتفق المصادر على أن وفاته رحمه الله كانت يوم 12 صفر 1239هـ/ 18 أكتوبر 1823م)[3].

1. توجد نسخة منها بالخزانة العامة تحت رقم 3289 ك.
2. توجد نسخة منه بالخزانة العامة تحت رقم 88 ج ضمن مجموع.
3. أنظر ترجمته في المصادر التالية: رحلتاه الكبرى والصغرى – كناشته– طلعة المشتري للناصري 162/2، فهرس الفهارس للكتاني 843/2- 848، إتحاف أعلام الناس لابن زيدان 45/4- 170، الإعلام للمراكشي 184/5- 194، شجرة النور الزكية 381، معجم المطبوعات المغربية 346، الحركة الفقهية 284/2- 304...

المبحث الثاني

مضمون الرحلة

إن الرحلة الصغرى التي دونها محمد بن عبد السلام بن ناصر من نوع الرحلة الحجازية، التي كان يقوم بها العلماء إلى بلاد الحجاز بقصد أداء فريضة الحج وزيارة الأماكن المقدسة، ولقاء العلماء والنهل من ثقافتهم، فقد كانت الرحلة "تعين على تبادل الأفكار واحتكاك الأنظار[1]"، وقد أفصح المؤلف عن هذا القصد في مقدمة رحلته بقوله: "الحمد لله مثير العزم لتكحيل العينين بمشاهدة الحرمين، والتردد بتلك المعاهد لأداء النسكين، وملء الوطاب من زيارة حبيبه ومصطفاه إحدى الحسنيين، وصلى الله عليه وعلى آله وأصحابه وأنصاره ما هلل مهلل حي على الفلاح، ونادى مناد الركب الركب هلموا إلى النجاح..

كيف وقد جعل الله البيت مثابة للناس وأمنا، وأكرمه بالنسبة إليه تشريفا ومنا وجعل الطواف به حجابا من النار، وسببا لسكنى الفراديس بدار القرار[2]..."

يبدأ الناصري في تدوين رحلته بالإشارة إلى الباعث له على ذلك، وهو نشر العلم وتعميم فوائده، فيقول: "أما بعد، فقد آن الشروع، بعد استخارة المولى الكريم والتعرض لنفحات وجوده العميم، بعد أن هتفت بي هواتف التيسير، وزايلتني عوائق التعسير، لتقييد ما عن لي في سفري لتك الديار، وما عاينته بتلك الأمصار والقفار، خدمة للعلم الشريف، ورغبة في نشره، وعلى قدره المنيف، تتميما للفوائد، وإلى الله تعالى المقاصد[3]".

ثم ينتقل ليتحدث عن آداب السفر، وما ينبغي للحاج المرتحل أن يتحلى به من جميل الصفات وحسن الأخلاق، بعدها ينتقل إلى عالم الرحلة والسفر انطلاقا من بلدته درعة يوم السبت 4 جمادى الأولى سنة 1211هـ، قاطعا مجموعة من الجبال والقرى ليصل إلى فاس مركز انطلاق الركب المغربي، الذي يجتمع فيه الحجاج القادمون من الجهات المغربية المختلفة على ما جرت به العادة، ويبدأ الرحيل منها يوم 14 جمادى الثانية وصولا لتازة منها

1. الفكر السامي، للحجوي 164/2.
2. الرحلة الصغرى، 2.
3. نفسه.

إلى الأراضي الجزائرية، وفي 30 رجب وصل الركب مدينة بسكرة، ثم منها لتوزر بتونس، ثم منها للحامة أو مدينة الحمامات، ومنها لقابس التي لم يدخلوها بسبب انتشار الوباء بها، ثم منها إلى مدينة طرابلس عشية يوم الاثنين 29 من شعبان، ومنها لتاجور، ثم لمصراته وبرقة إلى ابن غازي، وفي 2 شوال ارتحل الركب قاصدا ريف مصر قرب كرداسة، ومنها إلى الانبابه ثم القاهرة، ومنها للبركة ثم لعقبة آيلة ثم منها إلى الحجاز.

وبعد أداء مناسك الحج، تبدأ رحلة العودة انطلاقا من المدينة المنورة يوم 14 محرم من سنة 1212هـ/ 1797م في اتجاه الينبع ومنها إلى القاهرة، ثم رحل الحجاج منها يوم 9 جمادى الأولى متوجهين للمنصورة، ومنها للأقصر، ثم لعفونة، ثم لابن غازي، وفي 3 رجب ارتحل الركب تاركين طريق الساحل متوجهين لمصراته، ثم منها لتاجور، ثم طرابلس في 12 شعبان، وفي صبيحة 9 رمضان ارتحل الركب في اتجاه قابس، ومنها عبر الطريق الصحراوي إلى القيروان التي وصلوها في 25 رمضان، ثم منها لمدينة زغوان، ثم تونس يوم 29 رمضان وفي صبيحة 9 شوال ارتحل الركب في اتجاه مدينة الكاف، ثم منها إلى القسطنطينية، ومنها إلى الجزائر العاصمة ومنها إلى البليدة، ثم سار الركب إلى مدينة وجدة، ومنها إلى تازة التي وصلوها يوم 23 ذو القعدة، ومنها وصل الركب إلى مدينة فاس يوم 27 ذو القعدة، ثم منها إلى مكناس عاصمة المغرب آنذاك، ومنها ارتحل ابن ناصر متوجها إلى مسقط رأسه بدرعة التي وصلها يوم عاشوراء من عام 1213هـ / 1798م.

يبدو مما سبق ذكره أن ابن ناصر كان حريصا على تسجيل تواريخ المراحل التي قطعها في رحلته منذ انطلاقتها إلى رجوعه إلى بلدته بدقة، مع ضبط الوقت الذي يصل فيه إلى المناطق التي زارها، مما يخفي لديه حسا توثيقيا دقيقا.

ويتضح من مضمون الرحلة أن صاحبها اهتم كثيرا بتدوين القضايا الفقهية والأجوبة على بعض المسائل المرابطة بالعقيدة، ولهذا الاهتمام ما يبرره في طبيعة التكوين الثقافي لابن ناصر، أو ارتباط بنوعية الثقافة السائدة في تلك الفترة، وهي الثقافة الدينية وما يتصل بها من لغة وتفسير وأدب، فلا غرابة إذن أن نجده يطرح العديد من هذه القضايا ويناقشها

بإيراد النصوص والأدلة وأقوال المذاهب مع التركيز على المذهب المالكي.

ويلاحظ المتتبع لهذه الرحلة تنوع المضمون، وتعدد اهتمام المؤلف بين ما هو تاريخي واجتماعي وسياسي واقتصادي، مع ما يصحب ذلك من انتقادات لبعض الظواهر التي عايشها في بعض البلدان التي كان يمر بها، ومن جملة القضايا أو الظواهر التي أثارها ابن ناصر في رحلته:

الصراع الذي دار بين برغل، أحد القراصنة الأتراك، الذي احتال على سكان طرابلس للاستيلاء عليها، وبين يوسف القرمنلي، وقد استطاع هذا الأخير أن ينتصر عليه، ويبسط نفوذه على طرابلس التي عم فيها الأمن والاستقرار والرخاء في عهده[1].

- المكوس التي كانت تفرض على الحجاج في مصر من قبل ولاة الغزو المماليك، وكان الإفرنج من النصارى يتولون قبضها، وهذا الحدث استنكره المؤلف بشدة[2].

- ولفت ابن ناصر الانتباه إلى ظاهرة الفوضى والازدحام بين الحجاج، ففي معرض حديثه عن منطقة الالزم بالحجاز التي نزل بها يوم الأحد 16 ذو القعدة 1211هـ، أشار إلى الازدحام الشديد على مائه القليل، وصور انتشار جثث الموتى من الحجاج على الأرض، وفي ذلك دلالة على ما كان يتلقاه الحاج من المتاعب والأخطار والأهوال، ويقول الناصري: "ونزلنا ضحوة الازلم، ووقع الازدحام مائة الضنين الخبيث، وليحذر من هذا المكان، ولاسيما زمان المصيف، فقد وجدنا داخل البنذر وخارجه من موتى السنة الماضية ما لا يكاد يحصى كثرة، نسأل الله تعالى العافية، ولا انتدب –عياذا بالله– أحد لدفنهم ومواراتهم، الكل يقول نفسي نفسي، فلا حول ولا قوة إلا بالله[3]".

- ومن الظواهر الخطيرة التي أشار إليها ابن ناصر كثيرا في رحلته، ظاهرة الصعلكة واللصوصية في ربوع الأماكن التي كان يقطعها الركب خاصة من أعراب البوادي، وكان الركب المغربي أكثر عرضة للسرقات والأغارات الليلية، لما كان يحمله معه من الزاد الضخم نظرا

1. الرحلة الصغرى، 70- 71.
2. نفس المصدر 110.
3. نفس المصدر 103.

لبعد المسافة المؤدية إلى الحجاز، وهذا يفسر استعانة الحجاج بالجنود والفرسان للحماية من اللصوص[1].

ـ وتعرض ابن ناصر للحديث عن العادات والتقاليد السلبية في بعض المناطق، وعلى سبيل المثال: ظاهرة ترك الحجاب والتبرج، وعدم الاغتسال من الحيض والجنابة عند نساء عين ماضي بالجزائر، يقول ابن ناصر: "ولا زال نساؤهم –عياذا بالله– على عادتهم المذمومة من عدم الحجاب، التبرج ظاهرات في الركب للبيع والشراء لا يغتسلن من حيض ولا جنابة، أن هو إلا التيمم، يزعمون أن ماءهم يضر بهم[2]".

ـ وتحدث ابن ناصر عن عادة الكرم التي عرفتها جميع البلدان التي مر بها الركب واستقبال الحجاج بالهتاف، وضيافتهم والإحسان إليهم في جو حماسي ديني، وهذه العادة نوه بها المؤلف كثيرا.

ـ وتطرق الرحالة إلى جانب آخر يتعلق بالماء وندرته، وتحدث عن ملوحته وزعاقته وأماكن تواجده، والكمية المطلوبة في السفر، وبعده أو قربه من القعر...

ـ وتحدث كذلك عن المنتوجات المتبادلة في البيع والشراء، وأنواع العملة الرائجة، ونمط الحياة الاقتصادية. فأغلب المنتوجات كانت من الشعير والسمن، والصوف، واللحم، والعسل، والخليع والتمر.

ـ وتطرق في مواضع كثيرة من الرحلة إلى الظروف الطبيعية الصعبة التي كان يواجهها الحجاج في طريقهم كالجفاف والقحط والفيضان، وهبوب الرياح الحارة الهوجاء، والتيهان في الطريق، والأوبئة وهجوم الجراد، وكلها ظواهر طبيعية كانت تؤدي في بعض الأحيان إلى هلاك الحجاج ومرضهم، بالإضافة إلى ذلك، نجده يتكلم عن غلاء الأسعار وقلة المؤونة في بعض البلدان، ومن الأمثلة على ذلك ما وقع للحجاج بقابس من أهوال، ويصور الناصري ذلك فيقول: "فبتنا على غير ماء بالذياب، ومحرثة واسعة طيبة على طرق السبخة، ثم منها (بياض) فتاه الركب يسارا وما اجتمع، فتلاحق إلا بعد عناء، فوردنا آبار الزهانيات في السبخة زعاقا نتجرعه ولا نكاد نسيغه، أفسد بطون الأدميين والدواب، فلما صدرنا عنها بنحو

1. الرحلة 39- 40- 41- 47- 86- 87- 88- 93- 169.

2. الرحلة الصغرى 47.

فرسخين نزلنا على غير ماء، ثم منه لقرب الحامة بموضع يقال له البشمة، وهذه المراحل السالفة من أصعب ما يكون في العطش، لا سيما في زمن الحر، ثم منه للحامة فسوقنا بالمحتاج من العلف والتمر وغيرهما، والركب سائر لم ينزل مع ما عليه البلد من شدة الغلاء، وصح لدينا هنا أن الوباء بقابس وغيرها من القيروان وتونس"[1].

- وصور ابن ناصر في رحلته ما كان يتعرض له الحجاج من أمراض ومتاعب صحية بالغة تبعث على الشفقة، ولم يفلت هو نفسه من هذه الأمراض، فبعد وصوله إلى ابن غازي في طريق العودة أصابه مرض البواسر من شدة البرد، فضاقت به الأرض، واشتد عليه الخطب، وكاد يعاين الهلاك، فقال بجد وهمة يطلب الخلاص:

أشيخ زروق هذا ابن ناصرات بسرعة — لمن أمكم يرجو الخلاص من الضر

فقد حل من قواه واختل دينه — وطالت به الإسقام والضرب في البر[2]

وفي موضع من الرحلة يتحدث عما نزل به بسبب كثرة الأمطار وشدة البرد من المرض، انتفخ به فمه وقاح، وتساقطت أسنانه، ومنع من الطعام، إلا ما كان من حليب الناقة، وظل يعاني من ذلك مدة زادت على شهر، حتى اختل كلامه ولم يقدر عليه، وفي كل ذلك يحمد الله على ما أصابه في سير الأسفار وقطع المفاوز القفار[3].

ولم يغفل ابن ناصر الحديث عن الجوانب العمرانية والمآثر التاريخية التي شاهدها والأضرحة والزوايا التي زارها، والمدن والعواصم العربية التي أقام بها، فلم يتردد في وصفها بدقة وإبداء الإعجاب بها، وأحيانا يستطرد الكلام حولها بإيراد النصوص من خاصة كتاب "الروض المعطار في خبر الأقطار" لابن عبد المنعم محمد بن عبد الله الحميري (ت 726هـ).

وتعرض في حديثه إلى الناحية الاجتماعية، فتحدث عن طباع الناس وسلوكهم وأخلاقهم وقد استنكر بشدة ما عليه بعض الأتراك في البلاد الإسلامية كتونس والجزائر من غلظة وسوء الأخلاق والمعاملة، وقد عاين منها الشيء الكثير، خاصة بمدينة تلمسان والجزائر،

1. الرحلة 66.
2. الرحلة 115.
3. الرحلة 115- 116.

فجاء بقصيدة طويلة لسعيد بن عبد الله التلمساني التي هجا فيها قائد تلمسان ابن زاغو وصور فيها أخلاق الترك وما أوقعوا في المدينة من فساد، ويطلب منه أن يتدخل ليجعل حدا لهذه التصرفات المشينة والأعمال المخالفة لدين الله وشريعته:

وأكثر شيء أفسدته أكفهم — تلمسان خير العرب علما وإيمانا

وكانت لهم لما أرادوا فسادا — أراذل منها كالبطارق أعوانا

فمنهم قرين السوء فتى بلادهم — وود العباد الترك كانوا ولا كانا

فقل لابن زاغو للضلال أئمة — تدبر لحاد الله ما قال مولانا[1]

ويعلق الناصري على هذه القصيدة فيقول: "وألسنة الشعراء حداد، ولعل الوصف الذي وصف كان في سفلة الترك ورعاعهم، وقد شاهدنا بعضهم في سفرنا هذا في أزقة الجزائر، يتجاهرون بشرب الخمر، ويعربدون في الأزقة، وربما أوقعوا على الناس بالإذاية القولية والفعلية من غير أن ينتدب بعض أرباب دولتهم إلى منعهم خصوصا ما شاع عن البحرية منهم، وكذا حالتهم بتونس، يتشكى الناس –خصوصا الغرباء منهم– من ظلمهم، إذ لا يمر راكب بموضوع ديوانهم بالسوق إلا نزل، وإلا ناله منهم ظلم كبير[2]".

- كما تطرق الناصري للحديث عن قوافل العبيد التي كانت تساق من بلاد الفزان لتباع في أسواق طرابلس وبنغازي بليبيا[3].

- وتطرق الناصري إلى الناحية العلمية، فذكر الشيوخ الذين التقى بهم، والكتب التي وقف عليها، والإجازات التي تبادلها مع أقرانه من العلماء، مما جعل نص الرحلة غنيا بالمعلومات والإفادات النادرة.

تعرض الناصري بالانتقاد لطرق التدريس عند بعض العلماء، وهي ظاهرة لفتت انتباهه ولم يسكت عنها، وذلك كانتقاده لأحد العلماء بالمسجد العتيق المشرف على البحر بمدينة الجزائر، قال: "وجدته يدرس في اللعان من المختصر، فما قام ولا قعد في تصويره وإعطاء حق تقريره، وإنما ينظر من الخرشي والزرقاني، ويبدل العبارة بغيرها فلا حول ولا قوة إلا بالله"[4].

---

1. الرحلة 162- 167.
2. الرحلة 167.
3. الرحلة 87
4. الرحلة 160.

المبحث الثالث

قيمة الرحلة

قدمنا في المبحث السابق صورة عن الرحلة الصغرى، وذلك بالإشارة بإيجاز إلى أهم القضايا التي استقطبت اهتمام الناصري فدونها في رحلته، وفي هذا المبحث سنحاول أن نبرز قيمة هذه الرحلة من الناحيتين العلمية والتاريخية.

1. الناحية العلمية

تعتبر الرحلة ذات قيمة علمية هامة بما تضمنته من الحديث عن مظاهر متعددة في هذا الجانب، وإن كان المضمون الديني هو الطابع الغالب عليها، وقد حاولت أن أرصد هذه المظاهر العلمية بما يؤكد هذه القيمة، ورتبتها على المستويات الآتية:

أ. الأجوبة عن مسائل مختلفة

تسجل الرحلة كثيرا من الأجوبة التي أجاب بها ابن ناصر عن الأسئلة التي وجهت إليه في نوازل وقضايا مختلفة وهو في طريقه إلى الحج أو عند عودته، وقد تنوعت هذه الأجوبة لتشمل نواحي متعددة من المعرفة: اللغة، التاريخ، والعقيدة، والعمران، الفقه الذي أخذ نصيب الأسد، وذلك بحكم ثقافة الرجل الدينية ومركزه العلمي كفقيه متضلع من الفقه المالكي، وقد تتبعت هذه الأجوبة التي بلغت أزيد من تسعين جوابا، فوجدتها تشكل مصدرا علميا ذا أهمية كبيرة في مجال الإفتاء والتشريع، بما تتضمنه من اجتهادات صائبة وآراء متفتحة سديدة، وسنورد فيما يلي نماذج من القضايا التي سئل عنها ابن ناصر[1].

- حكم من قصر صلاة المغرب جهلا وصلى بعدها العشاء والصبح في وقتهما.

- حكم من طلق زوجته بالخلع على إسقاط نفقة الحمل، فلما وضعته طالبته بنفاسها وعقيقتها.

---

1. الرحلة 5 - 10- 16- 17- 37- 48- 50- 53- 55- 57- 62- 63- 68- 79- 82- 86- 97- 112- 113- 118- 119- 144- 145- 148- 152- 155- 156- 171.

ـ صفة تنفل الرسول، صلى الله عليه وسلم، في السفر.

ـ حكم من اكترى على زاده أو علف دابته على أن يأخذ كل يوم قدرا معلوما، فأخذ أياما وترك ما بقي مجموعا إلى آخر المسافة.

ـ حكم من باع سلعة من شخص وقبض الثمن، ثم بعد أيام ادعى المشتري الغلط بإعطاء أكثر مما اشترى به.

ـ حكم الحائز لملك عشر سنين فأكثر حيازة معتبرة شرعا، فلما قيم عليه البينة ادعى أن الملك دخل بيده بالهبة والصدقة.

ـ الوقف في قوله تعالى: ﴿**ولا تستعجل...**﴾ من سورة الأحقاف: (35).

ـ استعمال الحجاج الزئبق لطرد القمل.

ـ حديث: "لم يبعث الله نبيا من أهل البادية ولا من النساء".

ـ من أعطاه أهل البلد بعض حريمها فأحياه بغرس النخيل وغيره أيفتقر إلى إذن الإمام أم يطيب له بغيره.

ـ حديث التنزل كل ليلة كيف يتصور، مع أن ثلث الليل يختلف باختلاف أعراض البلاد، إذ زوال مكة أسبق من زوال المغرب بنحو ثلاث ساعات، كما حرره أهل الميقات، والغروب كذلك، فيلزم منه بالضرورة التخالف في نصف الليل وثلثه.

ـ قاعدة من "ملك أن يملك" هل يعد مالكا.

ـ عن قول الفقيه المغربي المجاور للحرم النبوي السيد محمد الجلاني السباعي: أن السمسار المحرم بالحج لا يأخذ بيده مخيطا ولا محيطا وقت البيع، فإن فعل افتدى.

ـ الأكل على ظهر الكعبة.

ـ نسبة أبي الحسن الشاذلي واتصاله بعلي بن أبي طالب.

ـ من مرض من الحجاج فأوصى بدفع ماله إن هلك لفلان من الحجاج ليبلغه لورثته، فلما هلك نوزع من قبل شيخ الركب وقاضيه، قائلين للوصي أما أن تتجر به لليتامى أو تدفعه

لمن يتجر به، إذ هو أحظى لهم.

- جواز اتخاذ الكلب للحراسة كما كان النبي شعيب يفعله.

- المسافر هل يستحب في حقه إقامة صلاة العيد بخطبته.

- أي الموصولة لماذا توارد عليها معرفتان الصلة ولزومها الإضافة.

- من لزمته فدية الحج لموجب فذبح للمساكين شاة وأكل معهم، أيبطل كونها فدية فيعيدها.

- من خرج من الدار بالجمال المشتركة بينه وبين بعض الفاسيين على عادتهم في الكراء لرعيها، فلما رجع من المرعى زعم أن جملا تلف له، لا يدري ما وقع به، والحالة أنه لا خوف بالمكان ولا نهب.

- حكم الصلاة في مساجد طرابلس العتيق التي انحرفت قبلتها كبيرا.

- دفع الزكاة لرب زاوية يقيم بها الضيوف والطلبة.

- مناقشة الفقيه التونسي صالح الكواش في قوله: إن البحر يرخص ركوبه لصاحب الميد ولو أدى إلى قطع الصلاة ثلاثة أيام.

- المراعى في القوت إذا أراد المسافر إخراج الزكاة عن أهله.

- معنى "دون" في قوله صاحب دلائل الخيرات: لا منتهى لها دون علمك.

- تعلق السمع والبصر بجميع الموجودات، مع أن الجميع للإنكشاف.

- وجه عموم تعلق العلم دون القدرة والإرادة.

- السلام بعد مفارقة المجلس هل له سند في السنة؟.

- صاحب كتاب أسد الغابة" هل هو صاحب كتاب "النهاية في غريب الحديث"؟

- عن الميزان في الآخرة لمن لم يكن له عمل صالح إلا اعتقاد الشهادتين والتلفظ بهما مرة في عمره.

- مناقشة المؤلف للشيخ محمد الطيب بن كيران الفاسي في مجلس السلطان المولى سليمان في لفظ "عوان" الوارد في حديث: "استوصوا بالنساء خيرا فإنهن عوان عندكم".

ب. نصوص أدبية نادرة

تضمنت الرحلة نصوصا أدبية نادرة في غاية الأهمية، منها:

قصيدة بائية في ستين بيتا من البسيط نظمها أمير تونس حمودة بن عبد العزيز التونسي، يمدح فيها سلطان المغرب المولى محمد بن عبد الله بن إسماعيل، وقد سمعها الناصري من الأديب أبي العباس أحمد العربي لما التقى به بطرابلس، وهذه بعض أبياتها[1].

تأبى لي الريب؟ نفس عممت شرفا	وهمة ضربت فوق السها طلبا
لقد ذهب لنيل المجد في طرق	ترد سالكها مستوحشا عطبا
حتى تبوأت والأيام تعكسني	من المعالي علي زعم العدا رهبا
قل للزمان تقلب كيف شئت	وصل فقد وصلت بنفسي للعلا سببا
لي في ابن مولاي إسماعيل معتقد	أن سوف يترك نبع الدهر لي عزيا
في أوضح الناس مهما افتخروا نسبا	وأشرف الناس مهما انتموا نسبا
وأكرم الخلق أفعالا وأخصبهم	عقلا وأكملهم في فطنة أدبا
جود يفيض وبأس يرتمي شرارا	كالسيل منسكبا والسيف منسحبا
تألق العزم والثالث مواهبه	وكل نجم هوى في أفقه وخبا
الذي سمعت أذناه صوت جدا	وخير ما ملكت كفاه ما وهبا
يأتي الأحاديث عنه كل شارقة	أغني أفاد أعني أباد سبا
أعزهم منعة في أرض ملك	أتاك والأمن من أقصى الذي طلبا
نصرت ربك تسعى في كرامته	وكيف لا تغلبن من ينصر الصلبا

1. الرحلة 72- 75.

إلى أن يقول:

إن قصرت كلماتي أوعيت مدحي ففيك ما يفحم الأشعار والخطبا
لا زلت تغلب من ناداك من ملك فتلك الأرض والدنيا لمن غلبا

قصيدة دالية في خمسة وخمسين بيتا من البحر الكامل في رثاء السلطان محمد بن عبد الله وتعزية ابنه اليزيد، من نظم الأديب محمد المرتضى الزبيدي، هذه بعض أبياتها[1]:

وجدي يجد وحسرتي تتجدد وسهام حزن نافذ لا ينفذ
ومصيبتي ذهب بكل جلادتي وذهبت لا أقوى ولا أتجلد
وأسى أقام وإنني من قتله ما كنت أعلم ما المقيم المقعد
مالي أرى بعد النباهة والتقى بين المعالم باهتا أتبلد
يهنيك سيل الدمع قد بلغ الزبا واتقد في الجوف القوي والكبد
كبد مفتتة وجسم ناحل ومدامع تجري وقلب مكمد
يا دهر بع رتب المعالي كلها مات الشريف ابن الشريف محمدا
ملك الملوك الصالحين وحرزهم بيت القصيد الملتجى والمقصد
الصالح البر التقي والأروع الورع الولي العابد المتجهد
الحازم اليقظ الذكي اللين الخشن الرضى النمتمر المتاسد
ملك المغاربة سيد الصيد الحجا حج من قصي والكريم الأمجد
ابن النبوءة والمروءة من نما وزكا وطاب عراسه والمحتد
خرجوا به تقلوا المعالي بعده اليوم عهدكم فأين الموعد
وبكت قلوب كالحديد لفقده فرأيت كيف يذوب ثم الجلمد
لا زالت الرحمات تغشى روحه يجري بها أبدا عليه سرمد
ياءال مولانا الشريف ويا بني حسن ومن لهم العلا والسؤدد
القائلين الفاعلين المطمعين المعطلين نار حرب توقد
هذه الخلافة ما تعدت بينكم فارعوا المعروف المهيمن وأحمد

1. الرحلة 30- 33.

قصيدة في مدح السلطان أبي الربيع سليمان، من نظم أبي الحسن علي بن الطيب المدعو المقرف الفاسي، خاطب بها السلطان المذكور لما ظلل عليه برداء من حر الشمسس بدرس البخاري أو الإحياء – الشك من الناصري – هذه بعض أبياتها[1]:

ظللتني إذ رأيت الشمس قد لفحت وجها وخلصتني من ذلك الوهم
فصار وجهك لي شمسا مظللة وتهت في حسن ذاك المنظر البهج
وذاك أقوى دليل يستدل به على رضاك على ما في من عوج
فداك روحي لقد قلدتني سنا ما أن تقابل بالأرواح والمهج
أظلك الله تحت العرش واتصلت لك البشائر بالتمكين والبلج

قصيدة من نظم الشيخ المكودي في استدعائه الإجازة من شيخه أبي العباس أحمد بن المبارك اللمطي، هذه بعض أبياتها[2]:

إليك أبا العباس تحدو الركائب وتغدو خفافا راقصات نجائب
نجائب أعرتها الأهلة شكلها عليها بدور زايلتها السحائب
وجدتك كالدنيا وعلمك شمسها فما عنك لي إلا إليك مذاهب
تكلفها سير الرياح ظلامة وتزعجها طورا إليك النجائب
فلما حططت الرحل كالسدة التي تزاحمها في اللثم منها الثواقب
وفي العلم بحرا لا يكدر صفوه وقد ملئت العبا والحقائب
وذكرك قد جال المشارق كلها وأنت بأقصى الغرب ناء وحاقب
وأصبح أصل الدين يزهو بطيبه على عتبري الطيب والطيب راغب
وعلم أصول الفقه قد مسه العنا فكن شافعيه نائب فهو غائب
وللنحو من بعض الوجوه ابتسامة ولحظ قريب زايلته المعايب
دلائل إعجاز البيان مثيرة بأنك شيخ الكل والكل نائب
ومالك الفقه لا تزال تروضه ومالك قهرا وذو الملك غائب

1. الرحلة 34- 35.
2. الرحلة 130- 132.

ومطلع شمس الزهى اطلع نوره ... عليك وزاحت عن سناك الغياهب
فأصبحت كشافا لكل ملمة ... يلم بها الكشاف والكشف آيب

قصيدة في واحد وثمانين بيتا للأديب أبي عبد الله محمد الورغي التونسي، نظمها لما نادى أمير تونس علي باي على الخمر وشدد العقاب على مستعملها وقطعها قطعا كليا من أربابها هذه بعض أبياتها[1]:

طالع اليمن مقبل في ازدياد ... سالم الكون من قبول الفساد
فتح الوقت منه للأنس بابا ... إلى باب عليه سعد يناد
فاطو عن جانب التوقي بساطا ... وانض طلق العنان نحو المناد
واطرح النصح من ثقيل تعني ... ربما كان واحد الحساد

إلى أن يقول:

كم عيوب على الملوك تعايت ... وهو يحمي عظيمها في اتناد
قال للخمر مرة خبريني ... عنك في المنتهى والمياد
قال الخمر ستر ماشاء خير ... لو سها عنه باحث ذو انتقام
كنت في غربة بأرضك مالي ... من مواليك غير خصم معاد
لا يلني من الأنام خليل ... غير رهط صحبتهم في المياد
عشت بهم في المذلة دهرا ... في اجتراس من أمة الأعاد
فاستلمت النفوس منهم بلهو ... يوهم الغر يقظة في الرقاد
فإذا الهزل عندهم أصبح جدا ... وإذا الناس كلهم في قياد

إلى أن يقول:

قال أخطأت ما حديثك ... هذا غير ضرب على حديد براد
لم يغادر من الحماقة شيئا ... من رأى العقل أسوة في العباد

1. الرحلة 79-75.

ج. الكتب التي وقف عليها

ذكرنا في ترجمة الناصري أنه كان شغوفا بجمع الكتب واستنساخها وبذل النفيس في الحصول عليها، وكان ذلك من بين أغراض هذه الرحلة، ويعبر الناصري عن هذا الميل الشديد للكتب في كتابه المزايا فيقول: "ولقد كنت في وجهتي للحرمين مرتين –لا حرمنا الله من العود– أبحث كل البحث عن الكتب بالحرمين ومصر وطرابلس وتونس، فأجد ذلك مختلا متلاشيا، دخلت عليه داخلة التضييع وتوسيد الأمر لغير أهله، وما رأيت من جمع الآلاف من الدواوين في كل فن، لا سيما الحديث والتفسير واللغة وفنون الأدب، مثل ما جمع شيخنا المرتضى رحمه الله ورضي عنه[1]".

وقد سجلت الرحلة جملة من النفائس التي وقف عليها الرحالة بالخزانات الخاصة، نذكرها كالتالي:

- شرح العلامة داود الشاذلي لحزب البحر للشيخ أبي الحسن الشاذلي، وجده عند الأديب أبي العباس أحمد بن العربي بطرابلس.

- نسخة من صحيح البخاري في مجلد بخط الحافظ أبي علي حسين بن محمد الصدفي شيخ القاضي عياض، وجدها عند أبي العباس أحمد المعروف بأبي الطبل بطرابلس، اشتراها بثمن بخس في عدة كتب بمدينة اسطنبول، وقد رغب الناصري في اقتنائها، عرض على صاحبها 100دينار ذهبا فامتنع فحزن لذلك وقال: "يأبى الله إلا ما أراد، وما هي إلا مضيعة بهذه البلدة[2]". ويصف الناصري هذه النسخة فيقول: "تداولتها الأيدي بالأندلس ومصر في سالف القرون، وعليها من سماعات العلماء، عياض فمن دونه إلى ابن حجر، العجب، وكتب عليها الحافظ السخاوي ما نصه: "هي الأصل الذي يعتمد عليه ويرجع عند الاختلاف إليه، ولقد اعتمد عليها شيخنا الحافظ أبو الفضل ابن حجر حالة شرحه للجامع الذي سماه فتح الباري، وعليها أيضا ما نصه لكاتبه ابن العطار في الشيخ الإمام الحافظ أبي علي حسين بن محمد ابن عيسى الصدفي كاتب هذا البخاري، وهو شيخ القاضي عياض صاحب كتاب

1. الرحلة 101- 102 وقارن مع الإعلام 193/5.
2. الرحلة 80.

الشفا رضي الله عنهم:

قد دام بالصدفي العلم منتشرا	وجل قدر عياض الطاهر السلف
ولا عجب إذا أبدى لنا دررها	لدر مظهره إلا من الصدف

وقلت أيضا في سيدنا ومولانا قاضي القضاة برهان الدين بن جماعة الكناني الشافعي أدام الله أيامه وأعز أحكامه، وقد حملت له هذه النسخة لمجلسه بالصالحية في العشر الأول من رجب الفرد سنة اثنين وثمانمائة فنظر فيها وقال: لو كتبت نسخة واضحة بخط حسن وقوبلت على هذه النسخة لكانت أحسن، فإن كاتبها رجل جليل القدر رضي الله عنه:

رأى البخاري بخط الحافظ السخاوي	قاضي القضاة أن النسل والسلف
فمال واسطة العقد الثمين له	ولا عجيب بميل الدر للصدف

وموجب قول ابن جماعة ما ذكر أن خط الصدفي أندلسي رقيق غير منقوط، إلا أنه يشكل المشكل على عادته وعادة بعض الكتاب نعم، عليها تصحيحات واختلاف الروايات ورموز وتخريجات لا ينتفع بها إلا الماهر في الفن المتدرب على الروايات[1]".

لقد ظل الناصري مهتما بهذه النسخة الفريدة إلى أن أخبر السلطان المولى سليمان والتمس منه العمل للحصول عليها، فسارع السلطان بإرسال من اشتراها من أبي الطبل بألف مثقال، إلا أن القدر حال دون ذلك، ويروي الناصري هذا الحدث في كتابه المزايا فيقول: "ثم حملتني الغيرة والمحبة على أن بلغت خبره لإمامنا المنصور أبي الربيع سليمان بن محمد أدام الله ملكه وأنجح أمره، فوجه إليه حسبما شافهني به ألف مثقال أو ريال –الشك مني– فأجابه من هو بيده أنه يقدم به لحضرته، وما منعه إلا فتنة الترك فيما تونس والجزائر، ثم لما طال الأمد أعاد الكتب بذلك، وإلى الآن لم يظفره الله به، وقد داعبته ذات مرة قائلا في شأن سماع الصدفي المذكور: وماذا لمبلغ هذه الخصلة؟ فوعدني – ووعد الملوك تحقيق– إنه إن ظفر به خرج منه فرعا وأعطاني أحدهما على اختياري[2]".

1. الرحلة 80- 81.
2. الرحلة 36- 37.

ـ شرح زروق لرسالة ابن أبي زيد القيرواني بخطه، وجده بمصراته عند أولاد أبي عامر[1].

ـ أسفار من الكمال للحافظ عبد الغني بن عبد الواحد المقدسي في تراجم الكتب الستة.

ـ تأليف محمد بن أبي بكر الرازي مقررا على مؤلفه وعليه بخطه سنة 664هـ، وهو عبارة عن أسئلة قرآنية تفسيرية تزيد على إثني عشر ألف سؤال، وقد جاء الناصري بفقرات منه.

ـ تأليف لابن العماد في أسئلة قرآنية وحديثية وفقهية وغير ذلك، نقل منه فقرات.

ـ رسائل للشيخ زروق كتب بها لبعض محبيه من أهل الآفاق، نقل منه فقرات، كل هذه الكتب وجدها بخزانة أبي الطبل سابق الذكر[2].

ـ وقف بخزانة الفقيه أبي عبد الله محمد بن بدر الدين من ذويه الإمام الفكوني على جملة من النفائس منها:[3].

ـ مسالك الإمام ابن العربي على موطأ مالك في جزأين.

ـ تهذيب ابن زروق لتهذيب البرادعي في مجلدين ضخمين.

ـ شرح الخطابي لسنن أبي داود في سفرين.

ـ كشف الظنون ع، أسامي الكتب والفنون لحاجي خليفة في مجلد كبير ضخم.

ـ كتاب المعلم للمازري.

ـ كتاب الأكمال للقاضي عياض.

ـ حواشي أبي يحيى الفكوني على المدونة.

ـ ووقف بقسمطينة عند الشيخ أبي الحسن علي الونيسي على كتابين من تأليف كمال

---

1. الرحلة 85.
2. الرحلة 124.
3. الرحلة 153.

الدين أبي الفضل جعفر بن ثعلب الشافعي: أولهما الطالع السعدي الجامع أسماء الفضلاء والرواة بأعلى الصعيد في مجلد كبير، والثاني الإمتاع بأحكام السماع في مجلد.

د. العلماء والشيوخ الذين التقى بهم في الرحلة

كان من بين أغراض الرحلة التي قام بها ابن ناصر الدرعي لقاء العلماء والجلوس إليهم والاستفادة من علمهم وإفاداتهم وتبادل الإجازات معهم، وسنذكر فيما يلي الشخصيات العلمية الذين التقى بهم على ترتيب مراحل الرحلة[1].

أبو محمد عبد الله الصديق.

- أبو زيد عبد الرحمن بن التاودي برادة.
- المقداد بن عبد اللطيف الجمني.
- أبو عبد الله محمد بن بكر المالكي.
- أبو إسحاق إبراهيم بنور.
- أبو العباس أحمد بالعربي.
- أبو العباس أحمد أبو الطبل.
- محمد السكلاتي.
- محمد بن عبد الكريم العسوس قاضي المالكية.
- السيد علي البرشيمجي مفتي الحنفية.
- الحاج محمد بن بكر أفندي قاضي الحنفية.
- محمد بن محمد الرمشاني.
- عبد المومن بن سليمان المخرومي.

---

1. الرحلة 14- 35- 64- 71- 72- 75- 79- 81- 91- 92- 107- 110- 128- 129- 144- 152- 153- 171- 172.

- أحمد بن كاتب المفتي.
- عثمان الشامي.
- أحمد جمال الدين الشافعي.
- الشيخ البيلي.
- الشيخ عبد العليم.
- محمد أقهار المراكشي.
- الشيخ سليمان البجيرمي.
- عمرو بن صالح الرميح.
- أبو عبد الله محمد بن عبد اللطيف الجمني.
- أبو فضل الطاهر بن مسعود القسمطيني.
- صالح الكواش.
- أبو عبد الله محمد بن بدر الدين الفكوني.
- أبو الحسن علي الونيسي.
- أبو عبد الله الطيب بن كيران.
- أبو عبد الله محمد الهواري الفاسي.
- الشريف أبو العباس أحمد بن الطاهر قاضي مكناس.
- أبو عبد الله محمد بن المهدي السجلماسي قاضي زرهون.

2. الناحية التاريخية

يعتبر نص الرحلة عموما وثيقة تاريخية مهمة يستفيد منها المؤرخ ودارس التاريخ، فقد يسعى الرحالة إلى تسجيل تواريخ الرحلة منذ انطلاقها ومراحلها، ويتحدث عن المعالم التاريخية التي زارها، ويدون الأحداث التي عايشها عن قرب أو سمع عنها، ويصور الجوانب

العمرانية للبلدان التي يمر بها أو يقيم بها مدة من الزمن، ويتعرض للعادات والتقاليد التي عاينها، ويتكلم عن أمور تتعلق بالجانب السياسي والدبلوماسي، وغيرها من الجوانب التي تشكل مادة خصبة لدارسي التاريخ.

وبالنسبة لرحلة الناصري فقد طفحت بجملة من الأحداث التاريخية التي تفيد في دراسة الفترة التي عاصرها في كل بلد مر به أو أقام فيه، ومن بين الأحداث التي سجلها في رحلته:

- كتاب السلطان المغربي أبي الربيع سليمان العلوي إلى الناصري، وهو بمدينة تازة، يعين له فيه كيفية صرف صدقة الحرمين ومصر على العلماء والأشراف والطلبة والفقراء[1]، على عادة ملوك المغرب في إرسال الهدايا إلى الحرمين الشريفين ومصر وبلاد الشام، وقد كان والد السلطان المذكور المولى محمد بن عبد الله يرسل الهبات إلى المشرق، ومثال على ذلك، أنه بعث مع ولده الأمير المولى عبد السلام في ركب الحجاج المغربي صلة مهمة إلى الأشراف بالحرمين، وتوجد وثيقة صادرة عن السلطان بتاريخ 1204هـ/1789م، تحدد ما يدفع من الصرة المغربية لهؤلاء الأشراف على اختلاف فروعهم، ومما جاء في هذه الوثيقة: "الحمد لله وحده، هذا زمام هدية الحرمين الشريفين المتوجهة مع ولدنا الأرضى سيدي عبد السلام، أصلحه الله ورضي عنه، وقدر الهدية المذكورة: ألف سبيكة من المذهب، وقد أمرنا أن يفرق ذلك على ما هو مذكور مبين بالكناش، حتى يتوصل كل ذي حق إلى حقه إن شاء الله، وكتب في جمادى الأولى عام أربعة ومائتين وألف، القسمة الأولى: للسادات الشرفاء أهل مكة والوادي وجدة والطائف مئتان من السبائك، القسمة الثانية: للسادات الشرفاء أهل المدينة المنورة، ومن بينه وبين المدينة مرحلة واحدة مئتان من السبائك، القسمة الرابعة: للسادات الشرفاء أهل بدر ورابغ وخليص والصفرا والحديدة...مئتان من السبائك أيضا[2]...".

ولم يبين الناصري مقدار الهبة السلطانية التي تكلف بها، وإنما اكتفى بالإشارة إلى أنه لما وصل مصر أنفذ ما بعث به السلطان من الصدقة للعلماء وأرباب الطوائف من الوفائيين والبكريين والعمرانيين وطلبة الأزهر وغيرهم، وأنه أخذ من كل من قبض صدقة دسكرة بخطه وخاتمه بما قبض[3].

1. الرحلة 36.
2. التحاف أعلام الناس 228/3.
3. الرحلة 99.

ولما استقر الناصري بمكة وأدى فريضة الحج وتحلل من مناسكه، سمع أمير مكة غالب الشريف بقدوم الصدقة من المغرب، فبعث إليه بعض خواصه في أبهة يطلب منه أن يسلمه الصدقة ليفرقها بنفسه، مبررا ذلك أنه يعرف المستحق لها من غيره، وأن أهل مكة أعرف بشعابها، فرفض الرحالة طلبه، وأجابه بأنه غير مأمور بدفع الصدقة إليه، وكان ذلك ليلا، حسبما صرح به في الرحلة، قال الناصري: "فعند ذلك بعثت في الحين للشرفاء والعلماء والمؤذنين والفراشين وسدنة الكعبة ففرقتها معتمدا على مكتوب الإمام بخطه، نصره الله، معينا لكل فريق ما يأخذ، بعد دفع دسكرته، أي خطه وطابعه، شاهدا على ذلك علماء المذاهب الأربعة، فما أصبح وبيدي مما عين لهم دائق، فقضى أهل مكة العجب من رد أمر أميرهم...".

ـ دخول الشيخ الناصري المدينة المنورة يوم عاشوراء من عام 1212هـ عند عودته من مكة، وإقامته خمسة أيام في بيت أحد العلماء المغاربة المجاورين للحرم النبوي الفقيه الزاهد محمد الجيلاني السباعي، وقد اجتمع عنده كثير من علماء المدينة، ذكر منهم: الشيخ عثمان الشامي، والشيخ أحمد جمال الدين الشافعي، وقد كان الشيخ الجيلاني ذا مكانة سامية في الحجاز، وهو الذي قاد مقاومة جهادية ضد حملة نابليون الفرنسي على مصر في عدد كبير من المؤمنين المجاهدين المخلصين الذين وفدوا عليه من كل مناطق الجزيرة[1].

وقد سجلت نصوص الرحلات إلى الجزيرة العربية أسماء عدد من المغاربة الذين رحلوا إلى المشرق واستقروا بالحجاز وأصبحوا مجاورين للحرمين الشريفين، وقد ذكر منهم الرحالة الشهير ابن بطوطة في رحلته "تحفة النظار" عددا كبيرا، كالفقيه الزاهد أبي الحسن علي ابن رزق الله، الولي الصالح أبو العباس الغماري، والفقيه أبي يعقوب يوسف، وغيرهم كثير[2].

ـ هلاك ربع الحجاج في الطريق بين المدينة وآبار الغنم في النصف الثاني من محرم

1. الرحلة 107، يعكف الزميل الدكتور عبد الله المرابط الترغي –رئيس قسم اللغة العربية بكلية الآداب بتطوان– على إعداد بحث مطول حول شخصية محمد الجيلاني السباعي ودوره في مقاومة الحملة الفرنسية على مصر، وقد رجع الأستاذ إلى مصادر دفينة وكتب مخطوطة للشيخ السباعي، وحاول تفنيد الإدعاءات التي روجها بعض الباحثين عن الشخصية، راجع مجلة الدارة – العدد – السنة 10- 1404هـ ص: 58- 59 – والعدد 1 السنة 25- 1420هـ ص: 17- 18.

2. تحفة النظار، لابن بطوطة، 148- 149.

1212هـ بسبب الرياح الحارة والعطش، وغلاء الأسعار، "فما يكاد الريال الكبير يعلف بغلة[1]".

- وقوع حالات السرقة والنهب في طرق الأعراب بين آبار السلطان والمويلح، ووقوع صدام كبير بين الحجاج وهؤلاء الأعراب هلك بسببه الكثير، ونهبت به أموال كثيرة، وكان من بين الحجاج الذين تعرضوا للنهب بهذا الموضع زوجة شيخه الفقيه محمد التاودي بن سودة الفاسي، نهب متاعها "ولم يبق لها دانق[2]".

موت الأمير أحمد بن السلطان المولى سليمان ببندر العقبة في أواخر محرم من عام1212هـ، وذلك بمرض أصابه في بطنه، وكان صغيرا دون البلوغ، ودفن بفم البندر حيث ضريح الشيخ إبراهيم اللقاني[3].

فرض مكوس باهضة على الحجاج من قبل أبي قاسم باي، وقد قدر الناصري مبلغ المكوس المفروضة على الحجاج المغاربة ب 700 ريال، وبالمدينة المنورة ب 11 ريالا، وقد انتقد هذه الظاهرة بشدة، واعتبرها من الظلم والعدوان "لا أربح الله تجارته، ولا أعاد على المسلمين سنته[4]".

وقوف ابن ناصر بمصراته على دينار ودرهم من متخلف الفقيه محمد بن عامر، يرجعان إلى عهد هشام بن عبد الملك، مكتوب في وسط الدينار من إحدى الجهتين "لا إله إلا الله وحده لا شريك له"، وبدائرته محمد رسول الله، أرسله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون"، وفي وسطه من الجهة الأخرى "الله أحد، الله الصمد، لم يلد ولم يولد، ولم يكن له كفؤا أحد. محمد رسول الله" وبدائرته باسم الله: ضرب هذا الدينار سنة ست ومائة. وفي وسط الدرهم " الله أحد، الله الصمد، لم يلد ولم يولد، ولم يكن له كفؤا أحد. وفي دائرته محمد رسول الله، أرسله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون" وفي وسطه من الجهة الأخرى "لا إله إلا الله وحده لا شريك له"، وفي الدائرة "باسم الله": ضرب

1. الرحلة 108.
2. الرحلة 108.
3. الرحلة 109.
4. الرحلة 109.

هذا الدرهم أواسط سنة ثلاث عشر ومائة" والجميع بخط كوفي[1].

كل هذه اللقطات التاريخية قد تفيد الباحث في التعرف على ملامح العصر الذي عايشه الرحالة الناصري، والوقوف على مظاهره الفكرية والسياسية والدينية والاجتماعية والاقتصادية والعمرانية، مما يجعل النص مصدرا تاريخيا مهما يرصد الدارس من خلاله مظاهر الحياة والبيئات في المشرق والمغرب.

خاتمة

بعد قراءة نص الرحلة، وتتبع مراحلها، وتفحص مادتها التي تمس جوانب عديدة من حياة البلدان والمجتمعات، والتي تتفق جميع نصوص الرحلة على إيرادها والاستئناس بها غالبا، نختم بتسجيل بعض الملاحظات على هامشها، وهي كالتالي: إن الرحلة الناصرية تزخر بالمعلومات والأخبار والإفادات في شتى مجالات الحياة السياسية والاجتماعية والثقافية والدينية والعمرانية والتاريخية، وقد اعتمد الرحالة في تسجيلها على ذاكرته أحيانا، وعلى المشاهدة والمعاينة أحيانا أخرى، وعلى الرجوع إلى المصادر الدينية والتاريخية واللغوية والمناقبية تارة أخرى، وقد عرض هذه المادة في أسلوب واضح سهل لا تكلف فيه ولا عناء.

إن نص الرحلة جاء مقتضبا، حيث كان صاحبه شحيحا في تصوير الأحداث والوقائع، ووصف البلدان والمسالك، والحديث عن المجالات التي تخص الجانب الاجتماعي والسياسي والدبلوماسي، وإعطائها حقها من العناية والاهتمام، وإنما كان يضع الإشارات، ويرسل اللقطات، ولا يغوص في معالجة الحدث، مما جعل النص قصيرا لا يتجاوز 174 صفحة من الحجم المتوسط، وهو حجم –في تقديري– صغير بالمقارنة مع نصوص الرحلات الأخرى، ولذلك سميت رحلته "الرحلة الصغرى".

أغفل ابن ناصر جوانب هامة في تاريخ المجتمع العربي الإسلامي في الفترة التي عايشها، ولم يذكر تفاصيل الأحداث الخاصة بالتواجد الأجنبي بمصر، وأثر الحملة الفرنسية على السكان من الناحية النفسية والاجتماعية، وصدى هذه الحملة في البلدان التي زارها، خاصة، إذا علمنا أنه أقام في مصر مدة شهرين، واستنكر خلالها المكوس التي كانت تفرض على

1. الرحلة 85.

المسلمين من قبل النصارى هناك.

بالرغم أن صاحب الرحلة كان شحيحا في معالجة الأحداث وتصويرها بالشكل الكافي إلا أننا نجده لا يتردد في التعليق وإبداء انتقاده ورفضه لكل ما يراه مجانبا للصواب أو مخالفا للحقيقة كانتقاده لعادات النساء الجزائريات بعين ماضي، ومنعه تلقين الأوراد الناصرية لصبي تونسي بتوزر لم يتجاوز عمره عشر سنين، ورغم إلحاح أمه، لأنه لم يتمكن في ديانته" فدعونا الله له بالتوفيق، ورجع كأمه في طائفته، فلم تقدر لنا الإجازة على الشرط الذي طلبوه[1]". وانتقاده لأصحاب الرحلة كالعبدري وغيره في قولهم: إن أهل برقة لا يعرفون السرقات الليلية، ويثبت عكس ذلك من خلال معاينته المباشرة لما وقع لهم من سرقات في أحد الليالي، يقول الناصري: "وأين قول أهل الرحل: أهل برقة لا يعرفون السرقة الليلية، وقد وقع بالطلعة ونحن بالجبل الأخضر ما هو أكثر من هذا من سرقات الليل، ولعل ذلك كان في القديم، وفي زمن العبدري فمن بعده، وأما اليوم فقد تكاسبوا في البيوعات، وراموا الاختلاسات والسرقات، إلا أنهم أخف من أهل الحجاز والجريد[2]". وانتقاده ومخالفته لرأي أبي زيد الدباغ صاحب كتاب "معالم الإيمان"، الذي ذهب فيه إلى أن مدينة القيروان لم تعرف الدمار والنهب وسبي النساء منذ أن دعا عقبة بن ناقع وأصحابه لها بالخير وذهاب الظلم والخراب عنها، وقد اعتمد في ذلك على رأي العالم التونسي ابن ناجي أن الأعراب نهبوا القيروان، وسبوا حريمها، ودخلوها بعد ذلك بالسيف، ولم يبق بها دار إلا دخلت، حتى لم يبق بها أنيس، وتفرق أهلها في البلاد بعد هلاك أكثرهم وتبديد معظمهم، ولإثبات هذه الفكرة جاء الناصري بما نظمه بعض الشعراء في خراب القيروان، أمثال: أبي الحسن بن فضال القيرواني المعروف بالحلواني، وابن رشيق القيرواني، وأبي علي حسن بن رشيق القيرواني[3].

إن نص الرحلة رغم صغر حجمه، وشحاحة متنه، يشتمل على إفادات علمية، وأخبار تاريخية، ومعلومات عن الحياة الإجتماعية والدينية، وأوصاف عن المآثر العمرانية، ما يجعله جديرا بالتحقيق والدراسة.

---

1. الرحلة 64.
2. الرحلة 112.
3. الرحلة 137- 141.

مصادر البحث

- إتحاف أعلام الناس بجمال أخبار حاضرة مكناس، عبد الرحمن بن زيدان، الرباط 1347هـ/1929م.
- الإتحاف الوجيز بأخبار العدوتين، المهدى لمولانا عبد العزيز محمد بن علي الدكالي، تحقيق: مصطفى بوشعراء، الخزانة الصبيحية، سلا 1406هـ/1986.
- الإحسان الإلزامي وتطبيقاته في المغرب، محمد الحبيب التجكاني، مطبوعات وزارة الأوقاف المغربية، 1410هـ/1990.
- أدب الرحلة بالمغرب في العصر المريني، الحسن الشاهدي، منشورات عكاظ، 1990، الإعلام بمن حل بمراكش وأغمات من الأعلام، عباس بن إبراهيم المراكشي، تحقيق: عبد الوهاب بنمنصور، المطبعة الملكية، الرباط 1983.
- تاريخ الأدب الجغرافي، كراتشوفسكي، ترجمة: صلاح الدين هاشم، القاهرة 1963.
- تحفة النظار (الرحلة)، ابن بطوطة، دار التراث، بيروت (د. ت).
- التيارات السياسية والفكرية بالمغرب خلال قرنين ونصف قبل الحماية، إبراهيم حركات، الدار البيضاء، 1405هـ/1985.
- الحركة الفقهية في عهد السلطان محمد بن عبد الله، أحمد الأمين العمراني، مطبوعات وزارة الأوقاف، 1417هـ/1996.
- الحياة الأدبية في المغرب على عهد الدولة العلوية، محمد الأخضر، الدار البيضاء 1977.
- الرحلة الحجازية الصغرى، محمد بن عبد السلام الناصري، مخطوط بخزانة مؤسسة علال الفاسي، رقم: ع 457.
- طلعة المشتري في النسب الجعفري، أحمد بن خال الناصري، طبعة حجرية.
- شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، محمد بن مخلوف، دار الكتاب العربي بيروت (د.ت).

- الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، محمد بن الحسن الحجوي، المدينة المنورة، 1396هـ.
- فهرس الفهارس والإثبات، عبد الحي الكتاني، دار الغرب الإسلامي، 1402هـ/1982.
- المزايا فيما أحدث من البدع بأم الزوايا – محمد بن عبد السلام الناصري، مخطوط بالخزانة العامة بالرباط، رقم: 3548د.
- مقدمة ابن خلدون، دار الكتاب اللبناني، ط 2، بيروت 1961.
- معجم المطبوعات المغربية، إدريس بن الماحي القيطوني، مطابع سلا – 1988.

تراث المغاربة في التوحيد:

عقيدة أهل التوحيد المخرجة من ظلمات الجهل والتقليد المرغمة أنف كل مبتدع عنيد، للشيخ العلامة: أبو عبد الله محمد بن يوسف السنوسي الحسني

إدريس كرم

التعريف بالمؤلف

هو أبو عبد الله محمد بن يوسف بن عمر بن شعيب الحسني التلمساني، ولد بعد سنة 830هـ وتوفي 18 جمادى الآخرة عام 895هـ / 490م، بتلمسان يوم الأحد.

حلاه تلميذه الملالي بالشيخ الإمام حامل لواء شريعة الإسلام، الزاهد العابد الناسك الولي العالم الورع الناصح القطب العارف الغوت المكاشف.

إمام الطريقة الجامع بين الشريعة والحقيقة، ووصفه ابن عسكر الشفشاوني "كان من أكابر الأولياء وأعلام العلماء، وتآليفه تدل على تحقيقه وغزارة علمه وعقائده الخمس وشروحاتها من أفضل ما ألف في الإسلام".

وقال فيه الإمام الهبطي الكبير "كلام السنوسي محفوظ من السقطات" أما الهبطي الصغير فقد وصفه "بالإمام المحقق" وكذلك نعته عبد الحفيظ الفاسي بـ "الإمام المتكلم

صاحب العقائد وغيرها" انظر ذلك في "أم البراهين" تحقيق الدكتور خالد زهري دار الكتب العلمية ص: 3 وما بعدها.

وكما يلاحظ فقد لقيت تصانيف الإمام السنوسي عناية فائقة من طرف العلماء والفقهاء بالمغرب، وأصبحت مصادر تعليمية في مادة التوحيد والعقيدة على الخصوص، فأولوها اهتماما كبيرا، فقاموا بشرحها والتعليق عليها ودرسوها خاصة ما يعرف بـ "أم البراهين" وهي العقيدة الصغرى، يليها صغرى الصغرى، ثم الكبرى، التي نقدمها للقراء.

وللإشارة فقط، نقدم بعض العناوين لما ألف في الموضوع:

1. حاشية على شرح صغرى السنوسي لأبي زيد عبد الرحمن الفاسي ت 1036.

2. شرح أبي عبد الله محمد السنوسي على صغراه في التوحيد.

3. شرح على صغرى السنوسي في التوحيد لمحمد بن أبي القاسم الفجيجي الشوري.

4. وآخر في نفس الموضوع لمحمد الحفصي المراكشي

5. وأخرى للهلالي التلمساني طلائع البشى فيما يتعلق بشرح العقيدة الكبرى للسنوسي لعمر بن عبد الله بن عمر بن يوسف السنوسي.

6. عمدة أهل التوفيق والتسديد في شرح عقيدة أهل التوحيد.

7. حاشية على أهل البراهين للشيخ محمد بن أحمد عرفة الدسوقي المالكي

8. حاشية على أم البراهين للشيخ محمد بن أحمد عرفة الدسوقي المالكي.

وتجدر الإشارة إلى ما أورده البحاثة محمد حجي حول الموضوع في كتابه الحركة الفكرية في عهد السعديين ج 1 ص: 143 قوله:

كان أكثر اعتماد المدرسين للتوحيد في ذلك العصر – السعدي – على عقائد السنوسي الأربعة، فكتبوا عليها عشرين شرحا وحاشية، منها شرحا محمد المامون الحفصي على العقيدتين الكبرى والصغرى، وقد طبعت الأخيرة على الحجر بفاس وعلى الحروف بتونس وحاشيتا أحمد المنجور على الكبرى والصغرى أيضا، والحواشي الثلاثة لعبد الرحمن الفاسي

على الصغرى وقد طبعت إحداها على الحجر..."

ونظرا لذلك الاهتمام قد خبى في الأزمنة الأخيرة بسبب ظهور تصانيف أخرى تعتمد للتدريس بل إن تدريس مادة التوحيد قد تقلص مجاله، وصار ما كان ملموسا باليد مهموسا أو مطموسا، إن عرف بالإسم لم يدرك بالرسم، لاعتبارات شتى، أبرزها الجهل بتراث السلف، واعتداد الخلف بما ارتآى أو ألف، وإيمانا منا بالتراكم المعرفي، وضرورة إطلاع الأجيال على ما خفي من العلوم والتصانيف، لإبقاء حبل تاريخ المعارف موصولا، قمنا بنشر العقيدتين الصغرى وصغرى الصغرى على صفات جريدة "ميثاق الرابطة" لحجمهما الصغير، في حين ارتأينا نشر الكبرى في مجلة الإحياء، لطولها هادفين إلى إحياء الجميع بوضعها بين أيدي المهتمين والباحثين جريا على سنن من سبقونا قداما ومعاصرين والله المستعان.

نص العقيدة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد خاتم النبيئين وإمام المرسلين ورضي الله تعالى عن أصحاب رسول الله أجمعين، وعن التابعين ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

إعلم شرح ربي صدري وصدرك، ويسر لنيل الكمال في الدارين أمري وأمرك، أن أول ما يجب قبل كل شيء على من بلغ أن فكره فيما يوصله إلى العلم بمعبوده من البراهين القاطعة، والأدلة الساطعة، ألا يكون حصل له العلم بذلك قبل البلوغ، فليشغل بعده لأهم بالأهم، ولا يرضى لعقائده حرفة التقليد فإنها غير مخلصة في الآخرة عند كثير من المحققين، ويخشى على صاحبها الشك عند عروض الشبهات ونزول الدواهي المعضلات كالقبر ونحوه مما يفتقر إلى قول ثابت بالأدلة وقوة يقين وعقد راسخ لا يتزلزل لكونه نتج بقوة تصميمه وكثرة تعبده للنقض عليه بتصميم اليهود والنصارى وعبدة الأوثان ومن في معناهم، تقليدا لأحبارهم وآبائهم الضالين المضلين.

فصل:

وإذا عرفت هذا أيها المقلد الناظر لنفسه بعين الرحمة، فأقرب شيء يخرجك عن التقليد بعون الله تعالى أن تنظر إلى أقرب الأشياء إليك وذلك نفسك، قال تعالى: ﴿**وفي أنفسكم أفلا**

تبصرون﴾ [الذاريات:21]، فتعلم على الضرورة أنك لم تكن ثم كنت فتعلم أن لك موجدا أوجدك للاستحالة أن توجد نفسك، وإلا لأمكن أن توجد ما هو أهون عليك من نفسك وهو ذات غيرك لمساواته لك في الإمكان، وإنما قلنا أنه أهون عليك لما في إيجادك نفسك من زيادة التهافت والجمع بين متنافيين وهو تقدمك على نفسك، وتأخرك عنها لوجوب سبق الفاعل على فعله، فإذا كانت ذاته نفس فعله، لزم المحذور المذكور، فإن قلت كيف أعلم ضرورة سبق عدمي، وقد كنت في صلب أبي وكذا أبي في صلب أبيه إلى هلم جرا غاية الأمر أني أعلم ضرورة تحولي من صورة إلى صورة لا من عدم إلى وجود، كما ذكرت فالجواب أن ذاتك الآن أكبر من النطفة التي نشأت عنها قطعا، فتعلم على الضرورة أن ما زاد كان معدوما ثم كان، وإذا كان معدوما ثم وجد فلابد له من موجد، فقد تم لك البرهان القاطع بهذا الزائد من ذاتك على وجود الصانع دون حاجة إلى غيره، ثم إذا نظرت إلى هذا الزائد من ذاتك وجدته جرما يعمر فراغا يجوز أن يكون ما هو عليه من المقدار المخصوص والصفة المخصوصة، وأن يكون على خلافهما فتعلم قطعا أن لصانعك اختيارا في تخصيص ذاتك ببعض ما جاز عليه فيخرج لك من هذا البرهان القاطع على أن النطفة التي نشأت عنها يستحيل أن تكون هي الموجودة لذاتك لعدم إمكان الاختيار لها حتى تخصص ذاتك ببعض ما زاد عليها، وأيضا لا طبع لها في وجود ذلك وإلا كنت على شكل الكرة لا لاستواء أجزاء النطفة ولا في نموها وإلا كنت تنمو أبدا. ومن هنا أيضا تعلم أن تلك النطفة وسائر العالم لم يكن ثم كان إذ كله مثلك، جرما يعمر فراغا يمكن وجوده وعدمه وإنصافه بما هو عليه من المقادير والصفات المخصوصة وبغيرها، فيحتاج كما احتجت إلى مخصص يخصصه بما هو عليه لوجوب استواء المثلين في كل ما يجب ويجوز ويستحيل وقد وجب لذاتك سبق العدم، فكذلك يجب لسائر العالم المماثل لك، إذ لو جاز أن يكون بعض العالم قديما والقدم لا يكون إلا واجبا للقديم لما يأتي للزم أن يختص أحد المثلين عن مثله بصفة واجبة وهو مجال يلزم من اجتماع متنافين، وهو أن يكون مثلا غير مثل فخرج لك بالنظر في ذاتك وانعقاد التماثل بينك وبين سائر الممكنات، والبرهان القاطع على حدوث العالم كله علوه وسفله عرشه وكرسيه أصله وفرعه، وأن جميعه عاجز عن إيجاد نفسه وعن إيجاد غيره كعجزك، وإنما الجميع مفتقر إلى فاعل مختار كافتقارك، وإن من شي إلا ويسبح بحمده.

وأيضا لو نظرت إلى تغير صفات العالم قبولا وحصولا لدلك ذلك على حدوثها لما يأتي من استحالة تغير القديم، ودلك حدوثها على حدوث موصوفها لاستحالة عروه عنها وتقديرها حوادث لا مبدأ لها يؤدي إلى فراغ مالا نهاية له عددا قبل وجود منها الآن، لكن فراغ العدد يستلزم انتهاء طرفيه، ففراغ ما لا نهاية له من عدد الحوادث محال، فما توقف عليه من وجود الحوادث الآن يجب أن يكون محالا، فيلزم أن يكون عدما مع تحقق وجودها وأيضا يلزم علم وجود حوادث لا أول لها أن يقارن الوجود الأزلي عدمه وأن يستحيل عند تطبيق ما فرغ منها بدون زيادة على نفسه مع زيادة ما علم بين العددين من وجوب المساواة أو نقيضها، وأن يصح في كل حادث نبدت حكم بفراغ مالا نهاية له قبله، وهكذا لا إلى أول في الأحكام ومن لازمها سيق محكوم عليه بالفراغ فيلزم أن يبين أزلي أزليا، وإن أجيب بالنهاية في الأحكام لزم أن ما يتناهى بزيادة واحدة.

فصل:

ثم نقول ويجب أن يكون هذا الصانع لذلك وسائر العالم قديما، أي غير مسبوق بعدم، وإلا افتقر إلى محدث، وذلك يؤدي إلى التسلسل إن كان محدثه ليس أثرا له، وإلى الدور إن كان، والتسلسل والدور محالان لما في الأول من فراغ ما لا نهاية له بالعدد، وفي الثاني من كون الشيء الواحد سابقا عن نفسه مسبوقا بها.

فصل:

ثم نقول ويجب أن يكون باقيا أي لا يلحق وجوده عدم وإلا لكانت ذاته تقبلهما فيحتاج في ترجيح وجوده إلى مخصص فيكون حادثا، كيف وقد مر بالبرهان آنفا وجوب قدمه، ومن هنا نعلم برهان أن كل ما ثبت قدمه استحال عدمه، ومن هنا نعلم أيضا وجوب تنزهه تعالى أن يكون جرما أو قائما به أو محاذيا له أو في جهة له أو مرتسما في خياله، لأن ذلك كله يوجب مماثلته للحوادث، فيجب له ما وجب لها، وذلك يقدح في وجوب قدمه وبقائه، بل وفي كل وصف من وصف ألوهيته.

فصل :

ويجب لهذا الصانع أن يكون قادرا، وإلا لما أوجدك، ومريدا، وإلا لما اختصصت بوجوده، ولا مقدار ولا صفة ولا زمن بدلا عن نقائضها الجائزة فيلزم إما قدمك أو استمرار عدمك، ومن هنا تعلم استحالة كون الصانع طبيعة أو علة موجبة، فإن أجيب عن التأخير في الطبيعة بالمانع أو فوات الشرط لزم عدم التقديم أو التسلسل لنقل الكلام إلى ذلك المانع وذلك الشرط، ثم يجب لصانعك أن يكون عالما، وألا يكن عالما لم تكن على ما أنت عليه من دقائق الصنع في اختصاص كل جزء منك بمنفعته الخاصة به وإمداده بما يحفظها عليه ونحو ذلك من المحاسن التي تعجز عقول البشر عن الإحاطة بها، وإلا لم يكن بهذه الأوصاف التي سبق وجوبها، وسميعا بصيرا متكلما وإلا اتصف لكونه حيا بأضدادها، وأضدادها آفات ونقص وهي عليه محال لاحتياجه حينئذ إلى ما يكمله كيف وهو الغني بإطلاق المفتقر إليه ما سواه على العموم والتحقيق والاعتماد في هذه الثلاثة على الدليل السمعي، لأن ذاته لم تعرف حتى يحكم في حقه بأنه يجب الاتصاف بأضدادها عند عدمها، ولا يستغنى بكونه تعالى عالما عن كونه سميعا بصيرا لما نجده ضرورة من الفرق بين علمنا بالشيء حالة غيبته عنا وبين تعلق سمعنا وبصرنا به قبل، وبهذا يثبت كونه مدركا عند من أثبته والتحقيق فيه الوقف لما تقدم أن التحقيق في نفي النقائض الإعتماد على السمع، وقد ورد في السمع والبصر والكلام ولم يرد في الإدراك، وجزم بعضهم بنفيه لما رآه ملزوما للإتصال بالأجسام، يعني ويدخل في العلم والحق أنه لا يستلزمه بالجملة مجموع ما فيه، ويدخل في العلم والحق ما يستلزمه وبالجملة مجموع ما فيه ثلاثة أقوال، وأقربها الرفق كما قدمنا.

فصل :

ثم نقول يتعين أن تكون هذه الأوصاف السبع تلازمها معان تقوم بذاته تعالى فيكون قادرا بقدرة مريدا بإرادة ثم كذلك إلى آخرها إما لتحقيق تلازمها في الشاهد وإما لأنها لو ثبتت بالذات لزم أن تكون الذات قد قدره إرادة وعلما، ثم كذلك ما بعدها لثبوت خاصية هذه الصفات لها وكون الشيء الواحد ذات معنى محال لأنه يلزم أن يضاد وألا يضاد، وأن يستلزم وجود محل ولا يستلزمه، ذلك جمع بين متنافيين وأن يكون الوجودان فأكثر وجودا واحدا على

القول بنفي الأحوال وأصل ذلك المسألة المشهورة بسداد حلاوة قالوا يلزم من وجودها تعليل الواجب وذلك مستلزم جوازه قلنا.

معنى التعليل هنا؟ التلازم لا إفادة العلة معلولها الوجود قالوا لو وجدت للزم تكثر الثبوت القديم بها والإجماع أن القديم واحد، قلنا الموصوف لا يتكثر بصفاته بدليل أن الجوهر الفرد يتصف بصفات عديدة وهو واحد، ومعنى الإجماع أن الموصوف بصفات الألوهية واحد، قالوا لو وجدت للزم تعدد الآلهة لمشاركتها له في أخص وصفه وهو القدم وذلك يوجب الاشتراك في الأعم، قلنا ممنوع أن القدم صفة ثبوتية فضلا أن يكون صفة نفسية فضلا أن يكون أخص، ثم الإيجاب للأخص باب التماثل ممتنع لوجود الاشتراك في الأعم مع انتفاء الأخص.

ثم نقول يتعين أن تكون هذه الصفات كلها قديمة، إذ لو كان شيء منها حادثا للزم ألا يعرى عنه أو عن الاتصاف بضده الحادث... ودليل حدوثه طروان قدمه لما علمت من استحالة عدم القديم وما لا تتحقق ذاته بدون حادث يلزم حدوثه ضرورة، وقد تقدم مثل ذلك في الاستدلال على حدوث العالم، فإن قلت إنما يتم ذلك إذا وجب أن القائل للشيء لا يخلو عنه أو عن ضده، ولم لا يقال بجواز خلوه عنهما معا، ثم يطرأ الاتصاف بهما، فتحقق ذاته دونهما، فلا يلزم الحدوث، فالجواب: أنه لو خلا عنهما مع قبوله لهما لجاز أن يخلو عن جميع ما يقبله من الصفات إذ القبول لا يختلف لأنه نفسي وإلا لزم الدور أو التسلسل وخلو القابل عن جميع ما يقبله من الصفات محال مطلقا في الحادث لوجوب اتصافه بما دل عليه فصله كالعلم والقدرة والإرادة، ولو فرضت حادثة للزم الدور والتسلسل لتوقف إحداثها عليها، وإذا عرفت وجوب قدم الصفات عرفت استحالة عدمها لما قدمناه من بيان استحالة العدم على القديم، فخرج لك بهذا استحالة التغير على القديم مطلقا، أما في ذاته فلوجوب قدمه وبقائه لما مر، وأما في صفاته فلما ذكر الآن، ومن ثم استحال علمه تعالى أن يكون كسبيا، أي يحصل له عن دليل، أو ضروريا، أي يقارنه ضرر كعلمنا بألمنا، أو يطرأ عليه سهو أو غفلة واستحال على قدرته أن تحتاج إلى آلة أو معاونة وعلى إرادته أن تكون لغرض وعلى سمعه وبصره وكلامه وإدراكه على القول به أن تكون بجارحة أو مقابلة أو اتصال أو يكون كلامه جرما أو صوتا أو يطرأ عليه سكوت لاستلزام جميع ما ذكر التغير والحدوث.

فصل :

ثم نقول يجب لهذه الصفات الوحدة فتكون قدرة واحدة وإرادة واحدة وعلم واحد وكذا ما بعدها، ويجب لها عدم النهاية في متعلقاتها، فتتحلى القدرة والإرادة بكل ممكن، والعلم والكلام بجميع أقسام الحكم العقلي وهي كل واجب وجائز ومستحيل، والسمع والبصر والإدراك على القول به بكل موجود، أما عدم النهاية في متعلقاتها فلأنها لو اختصت ببعض ما تصلح له لاستحالة ما علم جوازه أو افتقرت إلى مخصص لا يقال جاز التعلق بالجميع لكن منع منه مانع، لأنا نقول المانع إن ضاد الصفة لزم عدمها وعدم القديم محال، وإلا فلا أثر له، وأيضا فالتعلق نفسي يستحيل أن يصنع منه مانع، والمانع في حقنا إنما منع وجود الصفة لتعددها بالنسبة إلينا بدليل صحة ذهولنا عن أحد المعلومين مع بقاء الآخر لا تعلنها.

وأما دليل وحدتها فلأنها إن تعددت بعدد متعلقاتها لزم دخول ما لا نهاية له عددا في الوجود وهو محال، إلا لم يكن لبعض الأعداد ترجيح على بعض فتفتقر في تعيين بعضها إلى مخصص وذلك يوجب حدوثها وقد تبين وجوب قدمها هذا خلف فتعين إذن وجوب وحدتها، فإن قلت العلم في حقنا متعدد بحسب تعدد متعلقه وكذا غيره، فلو قام العلم مثلا في حقه تعالى مقام علوم لجاز أن يقوم في حقه مقام القدرة وسائر الصفات بجامع قيامه مقام صفات متغايرة بل ويلزم عليه أن يجوز قيام ذات الصفات كلها وذلك مما يأباه كل مسلم.

قلنا الفرق أن التغاير في العلوم لأجل التغاير في المتعلق مع الاتحاد في النوع، فحينما فرضت الوحدة في العلم مثلا زال التغاير أما العلم والقدرة وسائر الصفات فمتغايرة في حقائقها جنسا، فلو قام بعضها مقام بعض للزم قلب الحقائق ولزم ما تقدم في مسألة سواد حلاوة.

فصل :

ثم نقول يجب لهذا الصانع أن يكون واحدا، إذ لو كان محدثان للزم عجزهما أو عجز أحدهما عند الاختلاف وقهرهما أو قهر أحدهما عند الاتفاق الواجب مع استحالة ما علم إمكانه لكل واحد باعتبار الإنفراد ونفي وجوب الوجوب لكل واحد منهما للاستغناء بكل منهما، فإن لم يجب اتفاقهما بل جاز اختلافهما لزم قبولهما العجز وعاد الأول، ويلزم أيضا في الاتفاق

مطلقا العجز لأن الفصل الواحد يستحيل عليه الانقسام فيتمانعان فيه فيلزم عجزهما أو عجز أحدهما كما في الاختلاف والعجز على الإله محال لأنه يضاد القدرة، فإن كان قديما لزم استحالة عدمه فيجب ألا يقدر هذا الإله على شيء دائما، وإن كان حادثا فضده وهو القدرة قديمة فيستحيل عدمها فلا يوجد العجز، وأيضا فيستحيل اتصاف الإله بصفة حادثة، فإن قلت فلم لا يجوز أن ينقسم العالم بينهما قسمين فيكون أحدهما قادرا على أحد القسمين والآخر على الآخر فلا يلزم التمانع فالجواب أنه تقرر قبل استحالة التناهي في مقدورات الإله ومراداته فيستحيل هذا الفرض الذي ذكر في السؤال، وأيضا فالقسمان إن كانا معا في الجواهر لزم من تعلق القدرة ببعضها تعلقها بالجميع للتماثل فيلزم التمانع وإن كان أحد القسمين الجواهر والآخر الأعراض فذلك لا يعقل، إذ القدرة على إيجاد الجواهر لا تعقل بدون القدرة على أعراضها وكذا العكس للتلازم الذي بينهما، ثم ذلك لا يرفع التمانع، ما يريد أحدهما أن يوجد الجوهر والآخر أن يوجد عرضه ويصح إثبات هذا العقد وهو الوحدانية بالدليل السمعي، ومنعه بعض المحققين وهو رأيي لأن ثبوت الصانع لا يتحقق بدونها ولا أثر للدليل السمعي في ثبوت الصانع، فكذا ما يتوقف عليه والله تعالى أعلم، ويصح أن يستدل على الوحدانية بما تقدم في وحدة الصفات فنقول: يلزم من تعدد الإله وجود ما لا نهاية له عددا عن تعدد بعدد الممكنات أو الاحتياج إلى مخصص إن وقف دون ذلك وكلاهما محال، وهذا الدليل بعينه، أعني دليل التمانع، نستدل على أنه تعالى هو الموجد لأفعال العباد ولا تأثير لقدرتهم الحادثة فيها بل هي موجودة مقارنة لها، وإنما قلنا بوجود قدر مقارنة لما نجده في الفرق الضروري بين حركة الاضطرار وحركة الاختيار، وعن تعلق هذه القدرة الحادثة بالمقدور مقارنة له من غير تأثير، عبر أهل السنة رضي الله تعالى عنهم بالكسب وهو متعلق التكليف الشرعي، وأمارة على الثواب والعقاب فيظل إذن مذهب الجبرية وهو إنكار القدرة الحادثة لما فيه من جحد الضرورة وإبطال محل التكليف وإمارة الثواب والعقاب، ومن هنا كان بدعة ومذهب القدرية وهو كون العبد يخترع أفعاله على وفق مراده بالقدرة التي خلق الله تعالى له لما علمت، ودليل الوحدانية واستحالة شريك مع الله تعالى أيا كان يلزم فيه أيضا استحالة ما علم إمكانه إذ الأفعال يصح تعلق القدرة القديمة بها قبل تعلق القدرة الحادثة، فلو منعتها القدرة الحادثة للزم ما ذكر، وترجيح المرجوح.

قالوا لم يزل يقدر عليها بأن يسلب القدرة الحادثة، قلنا فقد لزم إذن ألا يقدر عليها مع وجود القدرة الحادثة، وأيضا من أصلكم وجوب مراعاة الأصلح فلا يمكن سلبها عندكم بعد التكليف، قالوا فكيف يثيبه أو يعاقبه على غير فعله؟ قلنا يفعل ما يشاء لا يسأل عما يفعل والثواب والعقاب غير معللين وإنما الأفعال إمارات شرعية عليهما يخلق الله تعالى منها في كل مكلف ما يدل شرعا على ما أراد به في عقباه، فكل ميسر لما خلق له لو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة، نسأله سبحانه حسن الخاتمة بفضله، قالوا كيف يمدح العبد أو يذم على غير ما فعل ويلزم أن يكون للعباد الحجة في الآخرة وقد قال الله تعالى: "ليلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل" [النساء: 165]، قلنا من ما قبله، وأيضا يبطل بمسألة خلق الله الداعي والقدرة الحادثة وبعلمه القديم المحيط بكل شيء والحق أن العبد مجبور في قالب مختار فحسن فيه رعي الأمرين على تقدير تسليم أصل التحسين والتقبيح العقليين.

فصل :

وإذا عرفت استحالة تأثير القدرة الحادثة في محلها بطل لذلك أيضا تأثيرها بواسطة مقدورها في غير محلها كرمي الحجر والضرب بالسيف ونحو ذلك مما يوجد عادة بواسطة حركة اليد مثلا وهو المسمى بالتولد عند القدرية مجوس هذه الأمة مع ما فيه على مذهبهم من وجود أمرين مؤثرين، ووجود فعله من غير فاعل أو ما من غير إرادة ولا علم بالمفعول ونحو ذلك من الاستحالات المذكورة في المطولات، واتفق الأكثر على عدم تولد الشبع والري ونحوهما عن الأكل والشرب وشبههما وذلك مما ينقض أيضا على القائلين بالتولد وبالله تعالى التوفيق هذا الذي ذكر في أوصافه تعالى إلى هنا هو كله مما يجب في حقه تعالى وإذا علم ما يجب علم ما يستحيل وهو ضد الواجب.

فصل :

ويجوز في حقه تعالى أن يرى بالأبصار على ما يليق به جل وعلا لا في جهة ولا مقابلة لقوله تعالى: "إلى ربها ناظرة" [القيامة: 23]، ولسؤال موسى عليه السلام لها إذا لو كانت مستحيلة ما جهل أمرها ولا جماع السلف الصالح قبل ظهور البدع على ابتهالهم إلى الله

تعالى وطلب النظر إلى وجهه الكريم والحديث سترون ربكم ونحوه مما ورد ، والظواهر إذا كثرت في شيء أفادت القطع به ولا يعارضها قوله تعالى: "لا تدركه الأبصار" [الأنعام: 103]، لأن الإدراك أخص لإشعاره بالإحاطة ولا شك أنها منفية مطلقا سلمنا انه الرؤية لكن المراد في الدنيا إذ هي هو المسؤول لموسى عليه السلام، والأصل في الجواب المطابقة ولهذا قال لن تراني ولم يقل لن أرى أو لم تمكن رؤيتي وقد يتآنس لذلك بما تقرر في المنطق أن نقيض الوقتية يؤخذ فيه وقتها المعين وأما إثباتها بالدليل العقلي المشهور وهو أن مصحح الرؤية الوجود فضعيف لأن الوجود غير موجود فلا يصح علة ومعتمد من أحالها من المبتدعة أنها تستدعي الجهة والمقابلة وهو باطل، لأن ذلك على انبعاث الأشعة فتتصل بالمرعى وذلك يوضح ألا يرى الإنسان إلا قدر حدقته وهو ما ظل على الضرورة قالوا إنما ذلك لاتصال الشعاع بالهواء وهو مضيء فأعان على رؤيته ما قابله كالبلور المعين بإشراقه على رؤية ما فيه.

قلنا يلزم ألا يرى من الهوى إلا قدر حدقته وهو باطل على الضرورة، وأيضا فنحن نرى والهوى مظلم ما نراه والهوى مشرق ومما ينقض عليهم عدم رؤية الجوهر الفرد مع اتصال إشعاع به ولا يناله من ذلك وحده إلا ما يناله مع غيره ورؤية الكبر مع البعد صغيرا مع اتصال الشعاع والمقابلة لجمعيه قالوا إنما ذلك لأن شعاعا نفذ من زاوية حادثة قاعدته المرئي، فقام خطا مستقيما بوسط القاعدة على زوايا قائمة ومعلوم أنه أصغر مما يقوم عليها من سائر الخطوط فزيادة ذلك البعد لغيره منعت من رؤية طرفي المرئي قلنا فيلزم إذا انتقل المرئي إلى مقدار تلك الزيادة من البعد إلا يرى والمشاهدة تكذبه ومما ينقض عليهم رؤية الأكوان مع أن الأشعة لم تتصل به.

قالوا المرئي ما اتصلت به أو قام بما اتصلت به، قلنا فيلزم أن ترى الطعوم والروائح لقيامها بما اتصلت به، قالوا إنها ذلك فيما يقبل الرؤية قلنا بها هو البعيد يرى دون لونه، ومما ينقض عليهم إذا علا في الجو ورؤية النار على البعد دون ما دونها وأيضا الانبعاث إنما يكون عن اعتماد إلى جهة والسير بطلة ثم نروم المقابلة يبطل برؤية الإنسان نفسه في المرآة والماء.

قالوا لم تتشبت الأشعة فيهما لعدم التهريس فانعكست إلى الرائي قلنا فيلزم ألا يرى المرآة والماء لعدم قاعدة الأشعة، قالوا إنها صورة منطبقة لا نفسه قلنا فيلزم ألا تبعد ببعده

ولا تتحرك بحركته، ومما يلزم على اشتراط المقابلة ألا يرى الرائي إلا قدر ذاته، إذ لا يقابل أكبر منها، قالوا الشعاع أعان على ذلك، قلنا قد تقدم جوابه ولو سلم كله فرؤية الله تعالى لكل موجود ولا بنية ولا شعاع وليس في جهة ولا مقابلة يهدم ما أصكوه، وأيضا مما يثبت من رؤية النبي، صلى الله عليه وسلم، الجنة من موقفه مع غاية البعد وكثافة الحجب الكثيرة يصنع ما تخيلوه من الأشعة والموانع، وإذا تقرر هذا فالبصر عند أهل الحق عبارة عن معنى يقوم بمحل ما يتعلق بالمرئيات ويتعدد في حقنا بحسب تعددها، وما لم ير من الوجود ذات فلموانع قامت بالمحل على حسابها وهل قام في العمى مانع واحد يضاد جميع الإدراكات أم موانع تعددت بعد ما فاتت رؤيته من الموجودات فيه تردد.

فصل :

ومن الجائزات في حقه تعالى خلق العباد وخلق أعمالهم وخلق الثواب والعقاب عليها لا يجب عليه شيء من ذلك ولا مراعاة صلاح ولا أصلح وإلا وجب ألا يكون تكليف ولا محنة دنيوية ولا أخروية والأفعال كلها خيرها وشرها نفعها وضرها مستوية في الدلالة على باهر قدرته جل وعز وسعة علمه ونفوذ إرادته لا يتطرق لذاته العلية من ذلك كمال ولا نقص، كان الله ولا شيء معه وهو الآن على ما كان عليه فأكرم سبحانه من شاء بما لا يكيف من أنواع النعيم بمجرد فضله لا لميل إليه أو قضاء حق وجب له عليه وعدن فيمن شاء بما لا يطاق وصفه من أصناف الجحيم لإشفاء غيض ولا لضرر ناله من قبله وكلا النوعين دال على سعة ملكه وانقياد جميع الممكنات لإدراكاته لإرادته وعدم تعاصيها على باهر قدرته، كل منها واقع على ما ينبغي من جريه على وقف علمه وإرادته من غير أن يتجدد له بذلك كمال أو نقص حالا ولا مآلا، فالوجوب إذن والظلم عليه محالان إذ الوجوب يستدعي تعاصي بعض الممكنات والظلم يستدعي التصرف على خلاف ما ينبغي، ومن هنا استحال أن يكون فعله تعالى لغرض لأنه لو كان له غرض في الفصل لأوجبه عليه، وإلا لم يكن علة له فيكون مقهورا، كيف وربك يخلق ما يشاء ويختار، وأيضا فالغرض إما قديم فيلزم قدم الفصل وقد مر برهان حدوثه أو حادث فيفتقر إلى غرض تم كذلك ويتسلسل فيؤدي إلى حوادث لا أول لها وقد مر بطلانه أيضا، فالغرض إما مصلحة تعود إليه أو إلى فعله، والأول محال لاستلزام اتصاف ذاته العلية

بالحوادث، والثاني محال لعدم وجوب مراعاة الصلاح والأصلح ولأنه تعالى قادر على إيصال تلك المصلحة إلى العبد مثلا بغير واسطة ولأنه يلزم فيه تعليل الشيء بنفسه أو التسلسل لنقل الكلام إلى تلك المصلحة نفسها قالوا إذا لم يكن غرض فالفصل سفه، قلنا السفه عرفا ما فصل مع الجهل بالعواقب أو تعجيل اللذة الحاضرة حتى يفصل السفيه ما فيه ضرره أو حتفه وهو لا يشعر، وأين هذا من فصل المتعالي عن تجدد كمال أو نقصان الذي لا يعزب عن علمه شيء وعلى الإطلاق في سر وإعلان.

فصل :

وإذا عرفت بما ذكر عدم رجحان بعض الأفعال على بعض بالنسبة إليه تعالى، عرفت جهالة من تسور على الغيب ورأى أن العقل يتوصل دون شرع إلى إدراك الحسن والقبيح عنده جل وعلا على أنه لو سلم لهم ذلك جدلا لم يجزم العقل بشيء لتعارض أوجه من النظر في ذلك متضادة فإذا لم نعرف وجوب الإيمان ولا تحريم الكفران إلا بعد مجيء الشرع.

فصل :

ومن الجائزات ويجب الإيمان به، بعث الرسل إلى العباد ليبلغوهم أمرا له سبحانه ونهيه وإباحته وما يتعلق بذلك من خطاب الوضع لما عرفت أن العقل لا يدرك دون شرع مطاع ولا معصية ولا ما بينهما وتفضل سبحانه بتأييدهم بالمعجزة الدالة على صدقهم وهي فعل للّه سبحانه خارق للعادة مقارن لدعوى الرسالة متحدا به قبل وقوعه غير مكذب بعجز من ينبغي معارضته عن الإتيان بمثله فاحترز بالأول من القديم فليس فعلا له تعالى فلا يكون معجزة، ودخل فيه الفصل الذي تعلقت القدرة الحادثة به كتلاوة النبي، صلى اللّه عليه وسلم، القرآن، فهو معجزة لرسول اللّه، صلى اللّه عليه وسلم، دون غيره، إذ غيره إذا تلاه إنما يحكيه، وليس هو الأخذ له عن الملك، ودخل ما لا تتعلق به القدرة الحادثة لإحياء الموتى وتكثير الطعام وانقياد الشجر ونحو ذلك وعين بعض أصحابنا في المهجر أن تكون من النوع الثاني فتكون معجزة القرآن على هذا في نظمه المخصوص وإطلاع النبي، صلى اللّه عليه وسلم، على ذلك دون سائر الناس، وكلا الأمرين ليس من فعله ولا كسبه، وهذا الثاني أظهر واللّه تعالى أعلم،

فإن قلت قد يتحدى النبي، صلى الله عليه وسلم، بعدم الفصل كما قال عليه الصلاة والسلام: قد عصمني ربي، وكما قال نوح، عليه السلام، "ثم اقضوا إلي ولا تنظرون" [يونس: 71]، فقد وقع التحدي بعدم الفصل كالضرب والقتل، فالجواب أن علمه وإخباره بذلك على وفق ما ظهر هو المعجزة وهو فصل إليه تعالى خلقه له، ومنهم من قبل الاعتراض فزاد في الحد إدخال ما ورد بعد قوله في شروط المعجزة، وهو فصل إليه تعالى فقال: أو ما يقوم مقامه واحترز بقوله خارق من المعتاد فإنه يستوي فيه الصادق والكاذب، ومن المعتاد نادرا خلافا لمن جعل السحر خارقا لكن ليس خاصا به فإنه يستوي فيه الصادق والكاذب، ومن المعتاد أيضا ما يوجد في بعض الأجسام من الخواص كجذب الحديد بحجر المغناطيس وبقوله مقارن لدعوى الرسالة فما وقع بدون دعوى أو بدعوى غير دعوى الرسالة كدعوى الولاية، وبقوله فتحدى به قبل وقوعه أي بقوله آية صدقي كذا مما وقع بدون تحديه كالإرهاص ونحوه أو تحدى به لكن بعد وجوده، وهل يجوز تأخير المعجزة عن موته قولان للأشعري وقال بالثاني القاضي أبو بكر الباقلاني وهو الظاهر، فإن حفظ ما نص عليه من أحكام شرعه في حياته لا باعث على تلقيه منه وبقوله غير مكذب مما إذا قال آية صدقي أن ينطق إليه تعالى يدي فنطقت بتكذيبه، وفي تكذيب الميت بإحيائه قولان للقاضي وإمام الحرمين، واختار أيضا بعض المتأخرين عدم القدح في تكذيب اليد وشبهها لعدم التجرد بتصديقها، وهل دلالة المعجزة على صدق الرسول دلالة عقلية أو وضعية أو عادية بحسب القرائن أقوال، أما علم الأولين فيستحيل صدورها على يد الكاذب لما يلزم علم الأول من نقص الدليل العقلي وعلى الثاني من الخلق في خبرة جل وعلا إذ تصديق الكاذب كذب والكذب عليه جل وعلا، محال لأن خيره على وفق علمه، فيكون صدقا، فلو انتفى لانتفى العلم ملزومة وهو محال لما عرفت من وجوبه، فإن قلت قد وجدن العالم بالشيء فيخبر عنه بالكذب قلنا تلازمنا في الخبر النفسي لا في الألفاظ لاستحالة اتصاف الباري بها والعالم منا بالشيء مستحيل أن يخبر الخبر من قبله الذي قام به العلم بخبر كذب على غير وقف علمه غايته أن يجد في نفسه تقدير الكذب لا الكذب، وأيضا لو اتصف الباري تعالى ولا تكون صفته الإلهية لاستحال اتصافه بالصدق مع صحة اتصافه به لأجل وجوب العلم له تعالى، ففيه استحالة ما علمت صحته.

وأما إن قلنا إن دلالة المعجزة عادية بحسب القرائن فحيث فصل العلم الضروري عنها يصدق الآتي بها فإنه يستحيل أن يكون كاذبا وإلا انقلب العلم الضروري جهلا ولم يجر سبحانه وتعالى عادته من أول الدنيا إلى الآن إلا بعد تمكين الكاذب من المعجزات، وإذا خيل بسحر ونحو أظهر فضيحته عن قرب، فلله تعالى الحمد على معاملته في ذلك ونحوه بمحض الفضل والكرم، ويجوز أن تظهر المعجزة على الكاذب لو انحرفت العادة، ولا يحصل حينئذ بها علم صدقه وإلا كان العلم جهلا، وتجويز خرق العادة عند حصول العلم بالصدق في حق المحق لا يقدح في العلم إذ لا يلزم من جواز الشيء وقوعه ألا ترى أن مجوز استمرار عدم العالم مع علمنا ضرورة بوجوده، إذ معنى الجواز أنه لو قدر واقعنا لم يلزم منه محال لذاته لأنه محتمل الوقوع.

فصل:

وإذا علم صدق الرسل عليهم الصلاة والسلام بدلالة المعجزة وجب تصديقهم في كل ما أتوا به عن الله تعالى، ويستحيل منهم الكذب عملا والمعاصي شرعا لأن ما هو رون بالاقتداء بهم فلو جازت عليهم المعصية لكن ما هو رين قل إن الله لا يأمر بالفحشاء، وبهذا تعرف عند وقوع المكروه منهم أيضا، بل والمباح على الوجه الذي يقع من غيرهم وبالله تعالى التوفيق.

فصل:

ويتناول مولانا محمد، صلى الله عليه وسلم، قد علم ضرورة ادعاؤه الرسالة وتحددت بمعجزات لا يحاط بها وأفضلها القرآن العظيم الذي لم يزل يقرع أسماع البلغاء بتضليل كل دين غير الإسلام دياناته ويحرك بطلب المعارضة على سبيل التعجيز حمية اللسن المتوقدي الفطنة الأقوياء العارضة نظما ونثرا الخائضين في كل فن من فنون البلاغة طولا وعرضا بحيث لا يفلت من معارضتهم أمنع كلمة وإن لم يعرض فيها بعجزهم فكيف وهم يسمعون في تعجيزهم صريح قوله تعالى: ﴿**فاتوا بعشر سور مثله مفتريات**﴾ [هود: 13]، ثم تنزل معهم فقالوا: ﴿**فاتوا بسورة مثله**﴾ [يونس: 38]، ثم صرح بعجز الجميع جنهم وإنسهم متفرقين ومجتمعين فقالوا: ﴿**لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون**

بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا﴾ [الإسراء: 88]، ومع ذلك لم تتحرك أنفسهم وهم المحيولون عليها وبين عادتهم أنهم لا يتمالكون معها ضبط أنفسهم عند ورد أدنى عارض يقدم في مناصبهم وإن كان في ذلك حتف أنفسهم، فكيف بما هو من نوع البلاغة التي هي كلامهم وبدت على ألسنتهم دبابا حتى إنهم بها في كل واد يهيمون، لكن القوم أخرسهم أنهم أحسوا أن المر الإلهي لا تمكن مقاومته إما لأنه ليس في طوقهم وهو الأصح أو للصرمة وهما قولان، ومن لم يستحي منهم وانتدب لمقاومته هذا الأمر الإلهي كمسيلمة افتضح وأتى بمخرقة يتضاحك منها إلى قيام الساعة، ولو أنهم نقل لهم القرآن نقل غيره من الكلام نقل أحاد لأمكن الاعتذار منهم بعدم الوصول كلا ، بل امتلأت بحملته وصحفه وإشادة أمره الأرض كلها سهلها وجبالها بدوها وحضرها برها وبحرها مومنها وكافرها جنها وإنسها وتطاولت أزمنته على تلك الصفة قريبا من تسع مائة سنة أفيستريب عاقل بعد هذا في كونه أنه من عند الله جل وعلا صدق به نبيه، صلى الله عليه وسلم، هذا مع ما فيه من الأخبار قبل الوقوع بالغيوب المطابقة ومحاسن علوم الشريعة المشتملة على مالا يقدر البشر على ضبطه من المصالح الدنيوية والأخروية، وتحرير الأدلة والرد على المخالفين بالبراهين القطعية، وسرد قصص الماضين وتزكية النفس بمواعظ يغرف في أدنى بحارها جميع وعظ الواعظين، هذا كله على يد نبي أمي لم يخط خط كتاب ولا حصلت له مخالطة الذي علم ما لم يمكن بها تحصيل أدنى شيء من ذلك علم ذلك كله بالضرورة، ومائن تتلو من قبله من كتاب ولا تخطه بيمينك إذا لارتاب المبطلون ثم هذا إلى ماله، من المعجزات التي لا تحصى ثم إلى ما حبلت عليه ذاته الكريمة من الكمالات التي كادت أن تفصح بل افصحت قبل مبعثه برسالته خلقا وخلقا، ثم مع ذلك كله أكد الله تعالى صدقه بذكره باسمه وبجميع وصفه في الكتب الماضية قال تعالى: ﴿**الذين يتبعون الرسول النبي الأمي**﴾ [الأعراف: 157]، الآية وأطلق ألسنة الأحبار قريبا من مبعثه بجميع ذلك حتى إنه سبحانه بفضله مما أكذبه زوال اللبس عن نبوته أن منع العرب قبله من التسمي باسمه الخاص به إلا أناس قليلين تسموا قريبا من مولده باسمه رجاء حصول النبوة لهم لما سمعوه من الأخبار ثم من عظيم فضل الله تعالى في إزالة اللبس إن لم يطلق أحد من أولئك الذين تسموا باسمه بدعوى النبوية.

فصل:

فإذا وفقت لعلم هذا كله حصل لك العلم ضرورة بصدق رسالته نبيا ومولانا محمد، صلى الله عليه وسلم، فوجب الإيمان به في كل ما جاء به عن الله سبحانه جملة وتفصيلا كالحشر والنشر لعين هذا البدن لا لمثله إجماعا، وفي كونه عن تفرق أو عدم محضر تردد باعتبار ما دل عليه الشرع أإما الجواز العقلي فيهما باتفاق وفي إعادة الأعراض بأعيانها طريقان، الأولى تعاد بأعيانها باتفاق والثانية قولان والصحيح منهما إعادتها بأعيانها، وفي إعادة عن الوقت قولان وكالصراط وكالميزان وفي كون الموزون صحف الأعمال أو احسبا ما تخلق أمثله لها تردد، والجنة والنار وعذاب القبر وسؤاله ولا يقدم فيه مشاهدتنا للميت على نحو ما وضع في قبره لأن في الموت وما بعدها خوارق عادات بها الشرع وهي جائزة، فوجب الإيمان بها على ظاهرها، أما ما استحال ظاهره نحو على العرش استوى فإن نصرفه عن ظاهره اتفاقا ثم إن كان له تأويل واحد تعين الحمل عليه وإلا وجب التفويض مع التنزيه وهو مذهب الأقدمين خلافا لإمام الحرمين.

فصل:

ومما جاء به، صلى الله عليه وسلم، ويجب به الإيمان به نفوذ الوعيد في طائفة من عصاة أمته ثم يخرجون بشفاعته، صلى الله عليه وسلم، والحوض، وهو قبل الصراط أو بعده أو هما حوضان أحدهما قبل الصراط والآخر بعده وهو الصحيح أقوال وتتطاير الصحف إلى غير ذلك مما علم من الدين ضرورة وعلمه مفصل في الكتاب والسنة وكتب السنة وكتب علماء الأمة، وأعلم أن أصول الأحكام التي منها تتلقى الكتاب والسنة وإجماع الأمة وقياس الأيمة واتباع السلف الصالح واقتفاء آثارهم نجاة لمن تمسك به، وأفضل الناس بعد نبينا ومولانا محمد، صلى الله عليه وسلم، أبو بكر ثم عمر ومختار مالك الوقف فيما بين عثمان وعلي رضي الله تعالى عنهما وعمن قبلها والصحابة كلهم مدلول أيمة بأيهم اقتديتم اهتديتم نفعنا الله تعالى بمحبتهم، وأماتنا على سنتهم وحشرنا في زمرتهم آمين يا رب العالمين.

فهذه عقيدة أهل التوحيد المخرجة بفضل الله تعالى من ظلمات الجهل والتقليد المرغمة بعون الله تعالى أنف كل مدع عنيد، نسأله سبحانه أن ينفع بها بفضله ويشرح بها صدر كل من سعى في تحصيلها بطوله، وصلى الله على سيدنا ومولانا محمد، عدد ما ذكرك وذكره الذاكرون وغفل عن ذكرك وذكره الغافلون ورضي الله تعالى عن آله وصحبه والحمد لله رب العالمين.

خ ع: د519

الفهرس

فاتحة العدد 4

حكم الإسلام في الاستنساب 6
محمد يعقوبي خبيزة

محمد يعقوبي خبيزة دور المحتسب في حماية المستهلك ومراقبة الأسعار 16
إدريس اجويلل

الثقافة والعولمة (رؤى وتوجهات) 32
عبد الرحمن حوطش

دور البادية في الحياة الفكرية، والثقافية ونشر العلم والمحافظة على الثوابت وفقه النوازل والمعاملات 42
عبد السلام البكاري

تصنيف العقود وآثارها في قانون الالتزامات والعقود المغربي 76
أحمد العلوي اليوسفي

مقاربة لظاهرة الإدغام في القراءات القرآنية حرف اللام نموذج 88
العربي الخامر

الفهرس

من مصادر السيرة النبوية : كتب دلائل النبوة 102
أحمد بن محمد فكير

الأثر الصوفي وتقديس الأولياء بالمغرب في القرن 13هـ 136
مارية البحصي

الريادة العلمية عند المسلمي 160
محمد بلاسي

مجتمع الأندلس خلال القرن الثامن الهجري 174
عبد الرحيم العلمي

الشروح والمؤلفات على كتاب (الشفا بتعريف حقوق المصطفى، صلى الله عليه وسلم، للقاضي عياض اليحصبي (ت544هـ) 192
أحمد فكير

كتب القاضي عبد الوهاب البغدادي ومؤلفاته وأبرز معالمها وسماتها 243
يوسف الكتاني

الرحلة الحجازية الصغرى لأبي عبد الله محمد بن عبد السلام بن ناصر الدرعي (ت 1239هـ/1823م) 270
عبد الخالق أحمدون

نصوص من تراث المغاربة في التوحيد 306
إدريس كرم



مجلة إسلامية جامعة
تصدرها رابطة علماء المغرب

العدد: الواحد والعشرون ـ شوال 1424هـ/دجنبر 2003م
من
السلسلة الجديدة
الرقم المتسلسل: 33